PETRI AVREOLI VERBERII ORDINIS MINORVM ARCHIEPISCOPI AQVENSIS S.R.E. CARDINALIS.

COMMENTARIORVM IN SECVNDVM LIBRVM SENTENTIARVM.

Tomus Secundus.



de la curia de Araceli
de los Españoles.

ROMAE,

Ex Typographia Aloysij Zannetti. MDCV.

Sumptibus Societatis Bibliopolarum D. Thomæ Aquinatis de Vrbe.

SVPERIORVM PERMISSV.

Imprimatur si placet R.P.M. Sacri Palatij.
B. Gypsius Vicesgerens.

COmmentaria Petri Aureoli S.R.E.Card. in Secundum, Tertiũ, & Quartum Sententiarum libros, necnon Quodlibeta eiusdem, iussu Reuerendiss. P.M.S.Palatij Apost. recognita fuerunt per me Fr.Petrum Capullium Cortonensem Sac. Theol. professorem, ac Seraphici Romani Collegij S.Bonauenturæ olim Rectorem, nunc Episcopum Conuersanensem, & iudico quod tutò & cum fructu in lucem prodire possint.

Ita est Fr.Petrus Capullius Episc. Conuersanen. qui supra.

Imprimatur
Fr.Paulus de Francis de Neap. Magister & Soc. Reuerendiss. P.M.S.Palatij Apost.

FR. HIERONYMO BERNERIO

S. R. E. Episcopo Card. Albanen. Asculano nuncupato Patrono Optimo Bibliopolarum Vrbis.

Societas Bibliopolarum D. Thomæ Aquinatis F.

QVAE nos causæ impulerint, Card. Ampliss. vt in tuo nomine exire voluerimus alterum Aureoli Theologiæ volumen, partim res satis declarat, partim nobis ipsi conscij sumus. Nam cum id genus laborum tibi in primis aptissimum esse omnes intelligant; à nobis maxime deberi tua in nos multa & eximia merita, nobis quidem abunde loquuntur, ceteris vero (vt par est) non patefaciunt; ita vt altera ex his causis reticeri honeste posse videretur, alteram prædicare omnino ab officio cogeremur. Tua quidem amplissima dignitas tuarum excellentia laudum, præsertim quas exquisita ex Theologiæ intelligentia inuenisti, ita in aperto sunt, vt palam sit clarorum virorum scripta, maximeque Theologorũ S.R.E. Cardinalium tui similium recte & apposite tibi dari. Verum qui possumus tuarum laudum saltem capita hac epistola non complecti? gratiam quam tibi plurimam habet sodalitium nostrum, referre profecto nequit: Aequum est igitur, nisi ratio fallit, vt ei liceat per modestiam pudoremque tuum quamquam delicatissimus sit, hoc saltem modo quantum res patitur, satisfacere; neque facile sit ei qui omnia debet, dum locus admonet, silentio præterire, multorum annorum tempus in religiosissimo Dominicano ordine ad exactam ordinis normam à te sincere fideliterque transactum nobilissima munera in eo mirabiliter expleta, vt in humanis diuinisque disciplinis singulari mentis acie & industria præstiteris, vt in his docendis primas egeris; vt denique semper ingenij ac doctrinæ principatum tenueris. Quæ licet præclara sint omnia, tamen cum ipse non solum ad altissimarum rerum contemplationem ac magisterium factus esses, non litteris tantũ, sed etiam rebus gerendis, ad remp. administrandam, ad quã diuina te delegerat prouidentia, erudiendus eras. Qua propter Cœnobia tuæ curæ creduntur magna & insignia, mox alia grauiora id genus officia, deinde ad inquirendi prouinciam in insanæ hæresis reos gradum facis. Quamquam hoc etiam tempore, quo vitam agis in vmbra Cœnobiorum, tua egregia opera & industria eorum septis concludi nõ potuit: foras enim euocata, magnis & sapientibus principibus ad res grauissimas vtilis visa est. Notus est Zelus domus Dei, nota sapientia, fides, diligentia, integritas, animi robur, deniq. mira clementia & charitas, quibus hæc tractasti: perfecisti enim sola auctoritate quadam personæ, vt homines ne laberẽtur, attente viderẽt metu seueritatis, lapsi clementiam, & misericordiam non desiderarent. Quæ virtutes, vt ceteræ, altioribus demum locis, in luce clarissima constitutæ, teque ad Ecclesiarum illustriũ regimen, tanquam Aaron vocato, deniq. in Ecclesiæ Romanæ atque adeo omnium Ecclesiarum partem sollicitudinis diuinitus adscito, grauioribusque negotijs adhibito, nimium quantum illuxerunt splendentque in dies magis. Iudicia rite ac sancte tractantur, & vt Ecclesiæ præcipue decet tribunal, non vtilitas iuris dicentis, sed subiectorum salus & tranquillitas procuratur. non gratia inflectit, non infringit potẽtia, sed omnibus immota constant. Et ne singula persequamur, compertum est te ita in omni negotio administrando gerere, vt appareat quam probe teneas veram & Christianam recte agendi atque in publicis curis laudabiliter versandi rationem; quamque possis simili semper et fronte, similique corde & lingua quod sentis liberrime dicere, & re ipsa feliciter præstare. Illam enim mortalium pestem cæcam scilicet honorum libidinem tam procul habes, vt luculenter non semel ostenderis te non solum vt oportet infra honorem Dei sed etiam longe infra tuam existimationem & grauitatem ducere quantumuis excelsam dignitatem aut sublime solium. Quod sane quam paucissimis summo Dei beneficio datum cernimus quotidie, & ea re nihil fieri posse videtur ad laudem illustrius, aut ad exemplum vtilius, aut ad memoriam posteritatis præclarius. Quem enim honorum violentia & impressio ne digitum quidem de gradu mouere possunt, hunc dimouere qui poterit? Nemo vero (opinamur) erit, qui cum hanc tuã cælestem virtutem, & alias robustiores audiuerit, te vero non nouerit, fieri posse credat, tantum suauitatis & comitatis, quantum in te est cum illis coniungi. Nam quid te virum gratissimum & beneficentissimum prædicemus? tuæ ista quasi propria virtutes vulgo existimantur. Sed pluribus agere ceteraque persequi fines epistolæ vetant, & quicquid attigimus, omnia implicate ac præpostere attigimus; vt fore non dubitemus quin tibi homini disertissimo pæne risum moueant: tuarum quippe laudum postrema non est cana & seuera eloquentia, qua commendaris imprimis; qua propter cõsultius erit tua erga nos officia, quod restat, perstringere. Quid multa? tantum tibi debemus, quantum sodalitatis nostræ nascentis patrocinium à viro amplissimo humanissime susceptum, quantum patroni optimi vbique promptum ac paratum studium & opera requirunt. Quare si nostra hac voluntatis quantulacunque significatione consequimur, vt memores tantorum meritorum virtutisque tuæ non iniqui æstimatores iudicemur, multum promouisse videbimur. Quod vt pro tua summa benignitate tribuas, etiam atque etiam obsecramus. Vale.

✠ 2

INDEX LOCORUM
Sacræ Scripturæ.

Primus numerus indicat paginam, alter eiusdem columnam; postremus vero versum sub illa littera signatum.

EX NOVO TESTAMENTO

EX EPIST. D. PAVLI.

COMMEN-

COMMENTARIORVM IN SECVNDVM LIBRVM SENTENTIARVM.

Auctore

PETRO AVREOLO VERBERIO Ordinis Minorum Archiepiscopo Aquensi S. R. E. Cardinali.

QVIA Doctores communiter in principio huius libri mouere consueuerunt quæstionem vnam valde difficilem de productione rerum, An fuerit possibile eas produci ab æterno, & infinito tempore præterito: Et quibusdam tenentibus, quod fuerit impossibile omnino, quibusdam eorum motis ex hoc, quod productum, & æternum contradicunt. Quibusdam vero ex hoc, quod productum libere impossibile est esse coeuum producenti. Alijs autem, quia præteritum, & infinitum contradicunt. Non curando pro nunc de duabus primis difficultatibus, sed circa tertiam insistendo, quæro hanc quæstionem.

QVAESTIO prohemialis.

ARTICVLVS I.

Vtrum tempori præterito secundum formalem rationem suam, qua præteritum est, repugnet sibi contradictorie ratio infiniti.

ET argumentor primo, quod non: Philosophus nouit naturam temporis, nouit & A propriam rationem infiniti, & tamen non obstante notitia de propria ratione cuiuslibet eorum, non vidit contradictionem aliquam temporis præteriti & infiniti; cum demonstret ex intentione, quod tẽpus præteritum est æternum, & infinitum, quia non est de nouo post non esse ad esse productum, ergo.

Secundo sic: Tempus præteritum, & futurum sunt partes vnius totius temporis homogenei, & per consequens sunt partes eiusdem rationis, & quidquid non repugnat vni, neque B alteri repugnabit. Sed infinitas non repugnat tempori futuro, vt manifestum est: ergo non repugnabit præterito.

Tertio sic: Sola illa ratio, quæ ponit infinitatem in actu repugnat tempori. Probo, quia solum infinitum actu, & simul est illud, quod repugnat esse in rerum natura secundum intentionem Aristot. & Commentatoris. Sed infinitas temporis præteriti si ponatur, non est infinitas simul & in actu, sed successiuè vnius partis post aliam, ergo.

C In oppositum arguo. Quoniam de ratione infiniti est, quod nondum sit completum, perfectum, & consummatum: de ratione autem præteriti est, quod sit completum, & consummatum, & perfectum secundum omnes partes suas: ergo infinitum, & præteritum contradicunt, sicut completum & non completum; perfectum, & non perfectum; consummatum, & non consummatum.

Respondendo ad quæstionem istam hoc or-

dine procedetur. Primo namque ponetur Conclusio Philosophi, & Commentatoris sui. Secundo inquiretur, quid ex dictis eorum de natura infiniti possit concludi. Tertio dicetur ad punctum quæstionis.

Quantum ad primum, dico, quod conclusio Philosophi, & Commentatoris sui est, quod præteritum, & infinitum non repugnant; imo de intentione eorum est, quod ratio infiniti necessario includitur in ratione temporis præteriti, eo quod tempus præteritum secundum eos necessario est æternum, & infinitum. Et B hanc conclusionem credit se Philosophus demonstrare, vbi arguit per duas rationes, quas Commentator prosequitur ibidem; quarum prima est hæc, & accipitur ex ratione huiusmodi, quod esse productum de nouo sit illud, quod incipit esse, post non esse, de nouo habet necessario esse, post non esse, duratione: Ergo si tempus habet esse de nouo post non esse, suum esse fuit posterius suo non esse, duratione: ergo suum non esse duratione fuit prius. Ista prioritas, quæ fuit, necessario est C prioritas præteritionis; ergo quando tempus de nouo fit, est dare priorem durationem præteritam. Sed quando tempus primo fit, nondum est præteritum: ergo tempus erit præteritum: quando nondum est tempus præteritum, quare tempus fieri de nouo post suum non esse, implicat contradictionem. Hanc rationem inducit Philosoph. & repetit 12. Metaph. & illam Commentator exponit, & pertractat, & eius declaratio consistit in hoc: quia supponit pro per se noto, quod omne factum D habet esse, post non esse.

Quia vero esse rei est post non esse, in illo priori, non esse præcedit esse; impossibile autem est non præcedere, nisi sit dare prioritatem in qua prius erat, in quo impossibile est circūscribi à præteritione, & per consequens à tempore. Ergo ante tempus erit tempus, & per cōsequens contradictio est, quod tempus sit factum: quia si tempus totum præteritum sit productum, ante præteritum erit præteritum, & erit præteritum, quando nondum erit præteritū. E

Ad istam responsionem respondetur à quibusdam, quòd omne quod incipit esse post non esse, suum non esse præcedit esse, nō quidem secundum realem durationem, sed tantum secundum rationem, & tunc non sequitur quod tempus sit ante tempus. Sed hæc solutio videtur mihi parui momenti, & probo, quod necesse est, quod non esse eius, quod fit, præcedat duratione suum esse. Primo sic: Cuius non esse præcedit esse tantum secundum rationem, illud est æternum; res producta de nouo non est æterna: ergo. Maior nota est. Vnde secundum illos, F qui ponunt creaturam aliquam esse productam ab æterno, non esse earum nulla præcedit esse, quia de non esse trahuntur ad esse, alias non esset creatio.

Probo & hoc ratione sic. Cuius non esse solum ratione præcedit esse, illud est coæternum Deo, & simul cum eo duratione: sed illud, quod de nouo productum est, non est coæternum Deo, nec aliquid coæternum Deo est de nouo productum, quare, &c.

A Probatio maioris, quia da, quod non sit coæternum Deo, Deus erit prior duratione esse illius rei; in illo autem priori res habet non esse; ergo non esse erit prius esse duratione: ergo oportet dare alterum, scilicet, quod illud cuius non esse solum secundum rationem præcedit esse, sit simul duratione cum Deo. Minor vero de se nota est, quare &c.

Tertio ad idem sic. In relatiuis primi, & secundi modi, si relatio in vno extremo sit realis, oportet quod in altero extremo sit realis; & si in vno relatio est extra intellectum, & in reliquo: licet hoc non oporteat in relatiuis tertij modi, vbi relatio non est mutua. Verbi gratia. Si pater est pater realis, & extra intellectum; de necessitate filius erit realis, & necessario extra intellectum: sed prius & posterius, sunt relatiua, nō de tertio modo, sed de primo, sunt enim relatiua in alium mutua. Probo, quia relatio prioritatis est opposita simultati; simultas autem fundatur super vnitatem; ergo prioritas sequitur simultatem: ergo impossibile est quod detur posterius reale, quin prius sit reale: sed rei factæ de nouo, posterioritas sui esse est realis, & extra intellectum; talis est prioritas durationis, ergo.

Quarto sic. Nouitas, & antiquitas sunt relatiua; sed nouitas rei factæ secundum suum esse post non esse est realis, & extra intellectum; ergo similiter eius antiquitas secundum suum non esse est simpliciter realis, & extra intellectum. Item ad idem. Illud sine quo res non potest intelligi, est tale, quod sine eo res non potest esse. Ratio huius est, quia secundum Commentatorem natura intellectus est, quod diuidit inter ea, quæ non sunt diuisa in re: sed impossibile est, quod intellectus concipiat aliquid fieri de nouo, quin per necessitatem concipiat illud prius non habere esse: ergo nec agens naturale poterit facere, quod res habeat tunc de nouo esse, & quod non præcedat realiter suum non esse.

Secunda ratio principalis Philosophi est ex natura instantis: formari autem potest ratio sic. Illud de cuius quidditatiua ratione est, quod sit terminus præteriti, & initium futuri, & impossibile est aliter concipi, illi repugnat, quod sit primum; nam ex quo est finis præteriti, ipsum necessario præcedit ipsum præteritum; sed instans secundum rationem suam quidditatiuam necessario est terminus præteriti, & initium futuri, & oppositū repugnat contradictorie naturæ instātis; ergo instāti repugnat esse principium, & per consequēs impossibile est tempus inchoari, quia da oppositum, iam instans illius temporis esset principium.

Hanc rationem innuit Philosophus, & Commentator in 8. phys. com. 11. ibidem declarat eam. & similiter in 4. Physicorum 121. 125. tractatu de instanti, quæ breuiter in hoc consistit: supponit, quod per se notū est, quod instans est indiuisibile quoddam & in fluxu: ita quod non est ens per modum permanentis, sed consistit in quodam fluxu à priori in posterius: sed illud, quod sic accipitur in fluxu prioris in poste-

posterius, sed illud, quod sic accipitur in fluxu prioris ad posterius, necessario accipitur, vt terminus prioris, & initium posterioris, quare, &c.

Ad istam rationem dicitur à multis negando maiorem, & distinguendo de duplici instanti, siue triplici, quia quoddã est instans initiatiuum futuri, quoddam terminatiuum præteriti, & quoddam continuatiuum præteriti, & futuri. Tunc dicunt, quod de ratione instantis initiatiui non est quod sit terminus; de ratione etiam instantis terminatiui non est, quod sit initium: sed esse terminum, & initium præcise pertinet ad continuationem & de hoc instanti solummodo habet euidentiam ratio Philosophi, non de alijs.

Ista responsio non satisfacit secundum mentem Aristot. & Commentatoris, ideo arguo contra eam ex declaratione Commentatoris, non curo de istis rationibus, quæ sunt initiatiuum, vel terminatiuum: quia petitur principium, cum dicitur, quod instans, quod est sic initiatiuum, quod non est terminatiuum: tũ quia illæ sunt rationes accidentales rationi instantis; sed ego capio naturam instantis vt talis natura est, & ex propria ratione eius probo, quod necessario sit principium, & finis.

Primo sic. De cuius ratione est, quod non potest concipi nisi instando, & accedendo, de ratione eius est, quod sit fluxus quidam accedentis ad illud: sed de ratione instãtis est, quod non possit concipi nisi instando, & accedendo ergo, &c. Maior patet, quia si de quidditatiua ratione alicuius est, quod sit in quodam instando mihi, & accedendo mihi; si accedat mihi, necessario est finis distantiæ inter me, & ipsum. Minor patet ex ratione vocabuli. Sicut enim in cõceptu disgregatiui includitur disgregare, sic in conceptu instantis includitur instare: ergo sicut disgregatiuum non potest concipi sine disgregare, sic nec instans sine accessu, & accedendo. Hanc rationem Commentator innuit. *8. phys. com. 6.*

Secundo sic. Istæ dictiones, ecce, modo, iam, nunc, & instans significant eandem rem: Tunc sic. Illud est de ratione instantis, quod est de ratione eius, quod importatur per illas dictiones, ecce, modo, &c. Sed impossibile est concipere ecce, vel statim, vel nunc, quin necessario demonstretur terminus accessus, & successionis ad ipsum, ergo &c. *4. phys. tex. 122. & 123*

Tertio sic. Nũc, siue instãs nõ est mensura motus, sed mutati esse: Tunc sic. Sicut se habet mutatum esse ad motum, sic instans ad tempus: sed impossibile est concipere mutatum esse, nisi vt finem vnius motus, & principium alterius: ergo impossibile est concipere instans, nisi vt principium vnius temporis puta futuri, & finis alterius puta præteriti. Maior patet, quia instans non mensurat motum, sed mutatum esse; ergo qualis est habitudo est mutati esse ad motum, talis est habitudo eius ad tempus. Minorem dat Philosophus, & conclusio sua est ista, quod omne mutatum esse præcedit aliquod moueri. *6. phys. tex. 46.*

Responsio eiusdem pro illa conclusione est, quia alias duo indiuisibilia haberent se contigue sine medio in spacio. Summa rationis suæ breuiter est ista, quia mobile, dum quiescit in spacio, Verbi gratia, ponatur aliqua linea quiescere, super magnitudinem: vltimum eius est simul cum puncto aliquo in spacio, incipiat tunc moueri, quæro, aut acquirit aliquid diuisibile, & habeo propositũ; aut acquirit aliquid præcise indiuisibile de spacio, & tunc illud indiuisibile esset immediatum priori indiuisibili, in quo quiescebat secundum vltimum sui, & sic duo indiuisibilia erunt immediata in magnitudine. Ergo impossibile est quod prima translatio sit ad indiuisibile, sed est necessario ad diuisibile, ergo illam non mensurabit, quia non est mensura nisi mutati esse. quare, &c.

A

B

Quarto ad idem, & accipitur ex mente Commentatoris sic. Illud non intelligitur per modum fluxus, sed per modum stantis, quod non intelligitur vt inchoatum, quod accedit, & terminans quod recedit. Omne enim accedens alicui accedit: Ergo quod intelligitur vt accedens, intelligitur necessario vt terminus eius, cui accedit: sed instans si intelligatur inchoare tempus, videtur inchoare, vt accedens; quia omne futurum intelligitur per modum accedentis, & si hoc necessario intelligitur terminare id, cui accedit; accedit autem illi, quod præcedit: ergo si est initium accedentis, necessario est terminus præcedentis. Sic ergo patet conclusio Philosophi, quod est primum.

C

ARTICVLVS II.

Quid possit concludi ex dictis Philosophi, & Commentatoris de infinito, quod contradicat præterito.

D

Circa secundum videndum est, quid possit concludi ex dictis Philosophi, & Commentatoris de infinito: & videtur mihi, quod ex ratione infiniti, & ijs, quæ ipsi attribuunt infinito, possit euidenter concludi, quod ratio infiniti, & præteriti contradicunt. Hanc conclusionem probo quinque vel sex rationibus. Prima est ex ratione permixtionis actus cum potentia. Secunda ex conditione processus in ante, et posterius. Tertia ex non cessare, et nõ exire in actum. Quarta ex ratione partis et incompleti. Quinta ex ratione propria, quam ponit de infinito. Sexta ex specialibus rationibus dictorum in alia Conclusione. *3. phys. & alibi.*

E

Primo sic: De ratione infiniti est, quod sit actus permixtus potẽtiæ: rationi autẽ præteriti repugnat cõtradictorie, quod sit actus permixtus potentiæ: ergo ratio infiniti repugnat contradictoriè rationi præteriti. Huius rationis maiorem dat Philosophus, & Commentator expresse. Philosophus ibi enim dicit, quod infinitum est in potentia, & infra. quod infinitum est in potentia, & infra. quod infinitum est in successione, sicut dies semper generatur successiue: & ibi Cõmentator expressius dicit sic: Infinitũ esse in re non est, nisi secundũ potentiã existentem in ea. quemadmodum differentiæ substantiales plurium rerum, quæ cõseruant suum esse in commixtione potentiæ cum eis, vt est in rebus, quarum esse est in motu, & infra. Infinitum enim est in continuatione huius cõiun- *3. phys. com. 57.*

F

iunctionis, non in corruptione potentiæ aduenienté, scilicet actu: & infra: & perfectio eius est in potentia coniuncta cum actu, & nõ est actus entis, quod est in actu puro. Minor est nota. Nam respectu præteriti nulla est potentia respectu cuiuscunque agentis, hoc enim solo priuatur Deus, &c.

Respondetur ab aliquibus ad minorẽ, quod in præterito semper est potentia coniuncta cũ actu, sicut in infinito; quia quando vis accipere præteritũ, quando aliquid acceperis, adhuc restat aliud sumendum. Vt, accipe diem hesternam, restat tertia dies accipienda, & sic semper in infinitum: nam illud, quod acceptum est, est in actu; quod restat accipiendum, est in potentia. Contra istam solutionem ostendo, quod confirmat propositum, & reduco rationem sic. Ex parte illa inest tempori infinitas, ex qua inest ei potentia; & non ex illa, ex qua nulla inest potentia sibi, sed ab eo excluditur omnis potentia: Non enim habet infinitatem ex illa parte, ex qua tantum est in actu per Commentatorem, qui dicit vbi supra, quod infinitum non est actus entis, quod est in actu puro non admixto potentiæ: & quod infinitum non est in re, nisi secundum potentiam exhibentem in actu, & ex continuatione potentiæ cum actu non ex corruptione eius, alias corrumperetur ratio infiniti: sed tempori ex parte, qua præteritum est, nulla inest potentia, & hoc non ex parte, qua accipitur in ante, sed ex parte futuri: qua accipitur in post, ergo infinitas solum inest tempori à parte post, & in tempore futuro, & non a parte ante, & in tempore præterito.

Dices. Capio illud a parte post: illud transij in præteritũ, similiter aliud post sequẽs, & sic in infinitũ, ergo infinita posteriora præterierunt.

Contra. Probo quod hoc modo non potest esse infinitas in post capto. Arguo sic primo ex parte, qua ponitur terminus, nunquam inest infinitas, sed considerando post in præterito tẽpore semper inuenies terminum, ergo.

Vnde hoc modo accipiendo infinitatem in ipso post accipio infinitatem in ante, & non in post futurum, quod tamen est impossibile.

Secundo ad idem. Pro tunc, pro quo ponitur res aliqua, si illa habeat infinitatem pro illo Tunc, oportet, quod ponatur in ea potentialitas, quia infinitas non inest rei nisi per rationẽ potentiæ per Cõment. vbi supra: sed dicis, quod infinitas est in tempore præterito, & versus ante. nihil autem eius quod est præteritum, & in ante, est in potentia, immo ratio præteriti cõtradicit præterito, ergo.

Secunda ratio principalis accipitur ex processu, & arguo sic. Ratio infiniti est ratio, quæ necessario in processu est, ita quod est accidens entis, quod est in processu, nec inuenitur, nisi in processum, & ex parte illa, ad quam proceditur, non autem ex parte illa, à qua proceditur; sed tempus non procedit in præteritum, sed à præterito; ergo omnis infinitas est in tempore præcise à parte futuri. Maiorẽ declaro primo exemplo, secundo auctoritatibus. Primo sic. Cõmentator in 3. phis. vbi sup. ca. de infinito dicit,

A quod infinitum est accidens rei, cuius esse consistit in motu, & cuius esse consistit in actu potentiæ mixto. Exemplum pono de infinito reperto in numero, & in magnitudine, quod non est, nisi in fluxu: infinitas. n. vtrobiq. est processus versus partẽ ad quã, nõ versus partẽ, à qua: non. n. processus numeri in infinitũ est, procedẽdo ad vnitatẽ, sed ab vnitate. Consimiliter processus diuisionis in infinitũ in cõtinuo non est ad totũ, sed à toto, ergo patet propositum in exemplo.

Probo autem idem per rationem, quia ex B quo infinitas in processu non est per rationem termini à quo, quia ille non est in potentia, sed in actu perfecto. ergo est per rationem termini ad quem. Minor autem rationis patet, quia tempus procedit à præterito in futurum, sicut numerus ab vnitate: ergo infinitas est ex parte tẽporis futuri, & nõ ex parte tẽporis præteriti.

Item Commentator vbi supra, quod cõmune est omnibus speciebus infiniti, quod potest quis accipere aliud post aliud, &c.

Dicetur ad rationem istã concedendo maio- C rem. Et ad minorem dicetur, quod tempus hoc modo potest accipi in processu in infinitũ accipiendo in ante. Vnde capiendo diem hesternã, possum adhuc capere aliam priorem, & ita in infinitum, & sic nunquam finietur: ergo versus præteritum potest esse processus, & per consequens infinitas.

Contra. Ista responsio confirmat propositum, reduco ad rationem sic. Illi parti temporis conuenit infinitas in processu, circa quam intellectus concipit rationem processus: sed cir- D ca præteritum non concipit intellectus processum in infinitum, nisi mutando præteritum in futurum. Probo, quia, quando capio hanc partem, & post aliam, & aliam, mens mea procedit in ante; sed præteritum non procedit in ante, sed ab ante in post: ergo præteritum conceptum vt procedens hoc modo non concipitur, vt præteritum. Vnde posset ratio sic formari. Impossibile est conditionem aliquam attribuere præterito, quæ attributa mutat rationẽ præteriti in rationem futuri: sed infinitas attribu- E ta præterito mutat ipsum præteritum in futurum, ergo, &c. Maior nota est; probo minorem, quia conditio præteriti est, quod sit processus ab eo; conditio futuri est, quod sit processus ad eã: infinitũ autẽ impossibile est capere in eo, à quo proceditur; immo eo ipso tẽpore quo tu accipis infinitũ, respicis necessario illud ad quod proceditur: cuius ratio est, quia eũdo ad illud, a quo proceditur, semper inuenis finitũ, nõ enim proceditur nisi ab aliquo determinato, & per cõsequens à finito, quia hic finitur F processus, vbi incipis: Quod vero dicitur, quod hoc modo possibile est procedere ad præteritũ.

Respondeo, quod in re nunquam est processus ad præteritũ, licet sit processus à præterito ad futurũ, sed infinitas non inuenitur, nisi respectu eius, ad quod proceditur. quare in rerũ natura repugnat infinitas rationi ipsius prçteriti. Vnde autẽ volo, quod apprehẽso præterito in anima sit processus ad futurũ, sed statim aïa facit de pterito futurũ: quia mutat ante in post. & si dicis: Nonne Deus potuit facere quecũq.

ante

ante dato aliquod prius ante, & sic in infinitũ.

Respondeo, Deus potuit ante quodlibet assignatum ante facere aliud ante, sed tu non procedis nunc in ante, sed in post secundum apprehensionem tuam; quia si procederes ad ante, semper inuenires terminum, & ideo non esset infinitus processus, sed inuenires terminum.

Tertia ratio principalis sumitur ex non cessare, & est ista. Illud de cuius ratione est, quod eius potentia non exeat ad actum, nec possit cessare, illud repugnat rationi præteriti: Sed de ratione infiniti est, quod nunquam cesset, & quod eius potentia nũquã exeat ad actũ, ergo.

Maior patet, quia illud, quod est præteritũ, de ratione eius est, quod totum exiuit ad actũ: Dato enim quod non iam nõ est præteritũ, ergo de ratione præteriti, vt sic, est quod eius potentia desinat esse, & tollatur, & per consequens illud quod non cessat, & eius potentia non totaliter exit ad esse, repugnat rationi præteriti: sed infinitum est huiusmodi. ergo.

xi. metaph. tex. 17. Probatio minoris per Philosophum, quod infinitum non est aliquid in potentia quoquomodo, sicut illud quod est separatum in actu, sed secundum Philosophum necesse est, vt actus sit in potentia, quæ non exeat in actum. hæc eadem dicit ibidem Commentator, & est

3. 4. phy. t. 65. ista ratio eius principalis. Respondetur, quod in præterito remanet adhuc potentia, quoniam quantumcumque intelligam præteritum in infinitum, semper accipio aliquid in actu, & remanet mihi accipiendum aliquid in potentia. Concedo, quod intellectus possit hoc facere, & intelligere in præterito aliud, & aliud in infinitum procedendo; & similiter quod Deus posset illud facere, sed hoc esset procedendo in post, & non in præteritum, sed quasi in futurum: sed accipiendo præteritum in ratione præteriti, de ratione eius est, quod totum exiuerit in actu, & ideo dicere, quod præteritum sit infinitum, est dicere, quod infinitum sit in actu exclusa ratione potentiæ.

3. phis. t. c. 66. 4. Ratio principalis est ista secundum Philos. & Commentatorem. Ratio infiniti est ratio partis, & causa huius est, quia ratio infiniti est ratio imperfecti, & incompleti. Tunc sic. Ex parte illa inest tempori infinitas, ex qua parte habet rationem imperfecti, & incompleti, & rationem partis: sed quod sit imperfectum, & incompletum, & pars non inest tempori sub ratione, qua præteritum, sed sub ratione, qua est futurum; immò sub ratione qua est præteritum habet quod sit completum, & perfectum. quare &c.

3. phys. t. 66. et xi. 9. metaph. locis citatis. Maior est euidens per Philos. & per Comment. magis expresse, qui attribuunt infinito rationem imperfecti, & incompleti, & partis.

Minorem probo, quia semper tempus sub ratione, qua præteritum est, habet rationem perfecti. Vnde dicunt Grãmatici præteritum perfectum. sub ea ratione habet rationem totius, & completi, quia vt præteritum est, extra ipsum nihil est, nec expectat aliquid, quod sit eius pars, inquantum præteritum est; nam quicquid expectat aliud totum pertinet ad futurum, & est pars futuri. Hæc est ratio Com- A mentatoris vbi dicit, quod totum & perfectum opposita sunt infinito. 3. phys. com. 65.

3. phys. 63. vsq; ad 73. Vltima ratio sumitur ex dictis Philos. Ille autem reprobat opinionem antiquorum de infinito. Ipsi diffiniebant infinitum dicentes: Infinitum est intra quod est omne. Hoc improbat Philos. tanquam implicans contradictionem, quia de ratione eius intra quod est omne, est quod habeat omnes partes suas, et sic iam est finitum, & terminatum, & completum. Hæc sunt contra rationem infiniti, & ideo con- B cludit, quod infinitum est extra quod est aliud semper. Tunc sic. Illi repugnat infinitas, cui repugnat esse extra quod aliud est. Sed tempori præterito ratione qua præteritum, repugnat esse extra quod est aliud, ergo &c.

Maior euidens est ex suppositione: probo minorem. Capio illam propositionem: Infiniti dies transierunt. Impossibile est, quod aliqua dies totius istius præteriti sit extra ipsum, alias non esset præterita, & sic non esset dies extra totum præteritum: de ratione vero infiniti est, C quod aliquid inueniatur extra ipsum pertinẽs ad totalitatem eius, quare &c. Quia ergo esse tale extra quod semper aliquid est præcise, conuenit tempori in quantum futurum, quia conditio temporis futuri est, quod semper extra quodcumque datum sit aliud accipiendum, ideo ex sola ratione futuri competit tempori infinitas. Dices quod extra præteritum potest esse aliquid. Verbi gratia: accipio extremam diem, restat accipere tertiam præteritam, & sic de alijs, ergo.

D Contra quia sic capiendo non procedit ad præteritum, sed ad futurum. Dices, immò ad præteritum, quia quælibet illarum præterita est. Contra. Quælibet illarum est præterita in re, & ideo in re non est processus ad præteritas, sed præcisè a præteritis ad futuras: Quod autem sic accipiendo, sit processus ad præteritas, hoc est tantum in mente tua, & ideo dies illi licet in re sint præteriti, sunt tamen in mente tua futuri. Hanc rationem innuit Commentator, dicens, quod diffinitio antiquorum præ- E dicta magis est præteriti, quam infiniti.

Vltimo arguo ex dictis Doctorum sic. Secundum Doctores omnes contradictio est infinitum esse in actu, ergo tempus præteritum esse infinitũ actu est contradictio. Antecedens conceditur ab omnibus. Consequentiam probo, quia secundum Doctores: Si Deus faceret infinitum in actu, sequerentur impossibilia, puta, quod pars esset æqualis toti, & totum non esset maius sua parte, quod probant; quia quæ- F libet pars infiniti est infinita, & ideo capias vnum infinitum, ibi erunt tot cubiti, quot dietæ, erunt enim infinitæ dietæ & infiniti cubiti. Sed illa ratio æque bene concludit propositũ. Probo. Si præcesserunt infiniti dies, ibi conuenit dare infinitos menses, quia dato quod sint finiti, ergo dies non erunt infiniti: sed dies est pars respectu mensis, ergo pars æqualis toti.

Respondebitur, quod infinitum nec est æquale, nec inæquale. Contra sic. Dicam ad rationem Doctorum. Dices non est simile, quia vbi pono magnitudinem infinitam, ibi

pono videlicet rationem totius & partis, non autem vbi pono præteritum, infinitum. Ratio est quia partes infiniti præteriti non permanent sicut partes magnitudinis, ideo non constituunt vnum totum.

Contra. Responsio ista non euadit, quoniam ita habet suas partes quantitas successiua, sicut continua permanens, & ita repugnat parti eius æquari toti suo, sicut de parte magnitudinis permanentis: sic enim repugnat, quod hora sit æqualis diei, sicut quod cubitus dietæ, vel digito. ex propria enim ratione partis oritur minoritas ad totum, vbicumque reperiatur. Dicetur, quod ex alio est, quod repugnet infinito esse in actu, quam ex æqualitate partis ad totum, quia huiusmodi est ratione simultatis, quia si ponatur infinitum permanens, ponetur infinitas simul. Si vero ponatur infinitum successiuum, non ponetur simultas, ideo non est sic impossibile hic, sicut ibi.

Contra: Ostendo quod habeo propositum sic. Non magis repugnat infinitas simultati, quàm prioritati, & posterioritati; non enim est magis impossibile infinita esse in actu simul, quàm infinita esse sub prioritate, & posterioritate. Repugnantia, si qua est, est ex ratione actualitatis, quia vbi infinitum est in actu, ibi omnes partes sunt redactæ ad actum, & per consequẽs ad finẽ, & complementum, ergo non sunt infinitæ, quia ratio infiniti consistit in ratione imperfecti, & incompleti; si autem repugnantia est ratione actualitatis; ergo repugnat infinitas ipsi præterito, cuius partes omnes sunt redactæ ad actum.

Vltimo quid dicendum est ad Aristotelẽ, qui nouit ita naturam præteriti, & futuri, & apud Peripateticos, & veritatem opiniones suæ fuerint examinatæ; quod Commentator dicat de eo, quod opiniones suæ rectæ sunt absque omni contradictione, & tamen ipse posuit tempus præteritum esse infinitum.

8 phys. tex. 10. & 11. Respondeo. Aristoteles in hoc deceptus est, putauit enim se per rationes supra positas demonstrasse in principio, quòd tempus præteritum necessario est æternum. Et qui dicit, quod hoc non dixit demonstratiue, quod esset determinatus ad partẽ illam, vel illam, non habẽt isti bene mentem Aristotelis; nam aliud non habet Aristoteles, per quod possit probare, quod primum principium est æternum, & quod est actus purus, & non in magnitudine; nisi quia mouet tempore finito. Confirmatur, quia Augustinus expresse dicit, quòd in hac positione solus Aristoteles fuit primò hæreticus, qua posuit, tempus ingenitum esse.

Ad euidentiam ergo difficultatum, quas Aristoteles adducit pro se; præmitto vnam distinctionem de infinito, quòd infinitum est duplex secundum entitatem, & secundum quantitatem, & ambo isti modi infinitatis dicuntur valde æquiuoce. Infinitum enim secundum entitatem est possibile esse, immò est necesse esse, & hoc in actu: Infinitum autem secundum quantitatem repugnat in actu esse. Infinitum verò secundum entitatem accipitur per carentiam finis entitatis. Ens enim finitum secundum

A entitatem arctatur per differentiam aliquam contrahentem ipsum: omnem talem differentiam contrahentem excludit infinitum secundum entitatem, & tale infinitum non est aliud, quàm totum ens eminenter subsistens. verbi gratia. Cum concipio rosam simpliciter, capio naturam rosæ simpliciter subsistentem, & non contractam per aliquam differentiam indiuidualem ad hanc rosam, vel illam, & ideo abstraho eam ab omni contractione, & tunc concipiendo rosam simpliciter, habeo conceptum

B rosæ quodammodo infinitè, quia in illa concipio omnem rosam, quæ infinitæ possunt esse: & hinc est, quòd Commentator ait, quòd in propositione vniuersali infinita apprehendimus: 3. de Anim. com. sed quando concipio indiuiduum rosæ, tunc rosa simpliciter contrahitur, & limitatur. Sic in proposito, concipiendo ens simpliciter, quod est ens carens omni contractione, habeo infinitum quoddam secundum entitatem, sed concipiendo ens contractum per aliquam differentiam, statim habeo ens finitum, & portio-

C nem quandam entitatis, & contraho ens simpliciter ad illud. Sicut ergo, si esset rosa subsistens, illa esset illimitate omnis rosa nullam contractionem habens in specie rosæ, esset tamen contracta in genere florum; sed si esset flos simpliciter, esset illimitate omnis flos nullã habẽs contractionẽ, & limitationẽ in genere florum; esset tamen limitatum in ratione superioris generis, puta corporis, & sic semper ascendendo quousq; perueniatur ad ens illud: tunc quod esset ens simpliciter, esset illimitatè om-

D ne ens, & nullam haberet limitationem, nec ad infra, nec supra; & ideo esset simpliciter infinitum secundum entitatem, & tale est Deus, vt expresse dicit Commentator, vbi dicit, quod Deus cognoscit omne ens, quia cognoscit naturam entis simpliciter, quod est ipse. 12. metaph. com. 51. In hoc autem infinito secũdum entitatem patet, quod nulla contradictio est ponere ipsum, immo est necesse esse, de quo in Primo libro dictum est.

De secundo modo infinitatis scilicet secundum quantitatem, sciendum est, quod finitum

E secundum quantitatem est habere complementum, & finem suarum partium, & per oppositum infinitum secundum quantitatem est non esse completum, & terminatum in suis partibus, sed habere partes infinitas, & secundum eas esse incompletum, & non terminatum. Ex quo patet quod concipiendo infinitum secundũ quantitatẽ, concipis necessario aliud incõpletum, quoniam concipis aliquod cui semper additio fienda est, & quod expectat partem aliam, aliàs iam terminares ipsum, & finires:

F si verò poneretur infinitum in actu, ponerentur in actu omnes partes eius, & sic exirent ad actum secundum omnes partes, & per consequens esset completum, & terminatum secundum omnes partes eius: ergo non esset infinitum, quia ratio infiniti consistit in ratione incompleti, & imperfecti, & hoc vel secundum rem, vel secundum imaginationem.

Nunc ad rationes Philosophi. Ad primam, quæ procedit ex ratione producti, concedendo maiorem: sed tamen non oportet, quod illa

duratio

duratio sit extra intellectum, sed sufficit, quod sit in imaginatione.

Ad probationem, cùm dicitur, quod tale haberet esse ab æterno; Respondeo. Aliud est non esse præcedere esse natura, aliud natura, & duratione: aliud est duratione reali, & aliud est duratione imaginatiua. Dico tunc, quod eius quod fit, non oportet quod non esse eius præcedat esse duratione reali, quòd si illud ponatur productum ab æterno, ibi nõ esse nõ præcederet esse, nisi secundũ rationẽ, & naturã, nullo autẽ modo nec duratione, nec reali, nec imaginaria: in producto autẽ de nouo, non oportet quod suum nõ esse præcedat esse duratione reali: Negationes enim non habent realẽ mensurã, ibi ergo non est sola processio non esse ad esse secundum rationem, sed secundum durationem: non oportet autem quod secundum durationem realem, sed sufficit, quod secundum durationem imaginariam; quia intellectus capiens non esse alicuius, quod postea est, necessario concipit aliquam durationem, in qua concipit non esse eius.

Ad secundam probationem, dico, quod, si loquamur de reali præcessione, in nullo priori præcessit Deus, nec oportet ex hoc, quod productum sit coæternum Deo, adhuc enim Deus præcedit illud, sed non præcedit duratione, sed æternitate, quæ est mensura infinitæ durationis non formaliter, sed extensiue, eò quod æternitas attingit omnem durationem factam, & factibilem, & infinitam. Tunc quando res fit de nouo, non oportet quod sit aliqua duratio realis, in qua Deus præcedat; quia duratio illa vel mensuraret esse Dei, vel non haberet subiectum aliquod: sed in illo priori, in quo intelligo Deum præcedere, intelligo durationem aliquam secundum rationem, & illi intelligo coexistere æternitatem, & in illa Deus præcedit esse rei factæ, non in duratione aliqua reali.

Tunc ad formam argumenti, concedo, quod Deus præcedit duratione rem illam, sed non duratione formali, & perpetua; sed illa æternitate, quæ dicitur duratio pro tanto, quia coexistit omni durationi factæ, & factibili.

Ad aliud, quod dicitur, quod prius, & post sunt correlatiua, nego istam, eò quod ibi non est prius realiter, nec posterius: sed tantum secundum imaginationem. Vnde idem scilicet in quo sit res est prima realis prioritas respectu sequentium instantium; ante autem nullum fuit prius, nisi sola imaginatione.

Ad aliud de esse nouo, & antiquo, respondeo eodem modo, vt de priori & de posteriori. Concedo enim, quod secundum esse est nouum, & secundum non esse, est antiquum; sed non est aliqua relatio realis non esse antiqui ad esse nouum, nisi secundum imaginationem tantũ.

Ad aliud, quod dicit, quod non potest intelligere, &c. Respondeo: dixi aliàs, quod ex hoc Philosophus negauit creationem, & productionem creatiuam: quia putauit, quod quando aliud de nouo creatur necessario suum non esse realiter præcedat esse, ita quod sit aliqua duratio, in qua suum nõ esse præcessit, ita quod

A habitudo est necessaria realiter non esse ad esse, licet, quando est non esse, vel rei sit, & hic ordo oritur ex natura terminorum: sed Deus potest facere, quod tempus nunc primo sit, quia habitudo est, non in primo modo; sed in secundo: & quia non oportet, quod illud non esse præcedat secundum realem durationem, sed sufficit, quod secundum imaginariam.

Dices. Ex hoc habeo quod tempus secundum suum reale esse non potest esse nũc minus primo; quia dixisti alias, quod secundum Philosophum esse reale temporis est esse in anima,

B non in re extra. Nunc autem concedis, quod si tempus fiat nunc, primo non esse eius præcessit in aliqua imaginaria duratione; ergo ratio Aristotelis concludit, quod ante tempus est verum tempus in infinitum.

Respondeo, tempus esse in anima potest dupliciter intelligi, vel quantum ad materiale, & formale eius, vel quantum ad materiale tantum: formaliter ergo entitas temporis concedo, quod est in anima, secundum tamen materiale dico, quod est in re extra, scilicet motus

C ille in quo & tempus habet suum formale inchoatiue: nam motus cogit intellectum ad concipiendum prius, & posterius, quæ sunt illa duratio formaliter.

Ad propositum duratio illa, quæ esset prior motu nunc post facto, esset in anima, & quoad materiale, & quoad formale; & ideo non esset verum tempus, de quo est sermo. Sic ergo patet ad primam rationem Philosophi, & ad confirmationes eius.

D Ad secundam rationem ex parte instantis dicitur, quod si tempus incepit ab instanti, & illud habet de ratione fluxus, quia non durauit nisi per instans, & hoc est esse in fluxu: sed illud instans non fuit continuatiuum temporis, quia non fuit instans cuius ratio consistit in accedendo, & in instando, puto quod Commentator, & Aristoteles reputarent contradictionem, quod esset instans, & quod vel instaret, vel accederet, ideo dicendo arguitur, quod intellectus noster non concipit sine continuo,

E & tempore. Ideo quando intelligo aliud, intelligo illud in quadam linea successionis, & ideo si concipimus instãs, necessario intelligimus illud in quodam fluxu, & per consequens in instando, & accedendo: sed intellectus abstractus non conciperet hoc modo instans, quia nõ concipit cum linea successionis, & ideo de eius essentia absolute non est, quod sit continuatiuum temporis præcedentis cum sequenti, sed tantum vt concipitur à nobis. tamen non videtur possibile, quod tempus incepit ab instanti.

F Probatur, quia nec motus à mutato esse: simile enim videtur hic, & ibi: impossibile est autem quod motus inceperit à mutato esse. Probatur quia si tempus incepit ab instanti, ergo motus à mutato esse: Consequens est impossibile; ergo & antecedens. Probo primo consequentiã. Si enim motus incipiat, & tempus mensuret, si tempus incipit ab instanti, oportet quod mensuret aliquid de motu, quod & incipit: illud non potest esse motus, quia instans non mensurat motum: ergo illud est mutatum esse. Sed

fal-

falsitatem consequentis probo: quia sequeretur, quod linea componeretur ex punctis, & quod motus cæli esset supra situs indiuisibiles, & ideo non esset continuus. Primum probo: pono quod aliquid moueatur super lineam, extremitas mobilis tangit punctum, incipiat ergo moueri.

Quæro nunc, vel primum, quod acquirit, est aliquid indiuisibile, & tunc indiuisibile acquisitum est immediatum indiuisibili, quod tangebat, & sic linea componitur ex punctis immediatis, aut mobile acquiret primo aliquid diuisibile: ergo motus non incepit in mutato esse, sed primum quod incepit de motu, est motus.

A Eadem ratio probat secundum quod motus cæli est super situs indiuisibiles.

Quid ergo dicemus de eo, quod Aristoteles per hoc probat, quod omnem motũ præcedat motus; quia incipit à mutato esse, quod necessario est aliud alterius motus. Quidquid sit: de hoc, vos videbitis. Ad primum in oppositum principaliter patet ex dictis. Ad secundum dicendũ, quod non est simile de præterito & futuro, quia ratio futuri non consistit in completo esse, sed expectat semper partem & com-

B pletum, & ideo eius ratio consistit in potentia. oppositum autem est de tempore præterito. Ad tertium patet ex dictis.

DISTINCTIO PRIMA.

† fruendum est, in hoc 1. determinat de rebus quibus

CREATIONEM RERVM INSINVAS, &c. Postquam Magister in primo libro determinauit de rebus, quibus †vtendum est, quæ sunt ipsę creaturę, & primo determinat de eis in generali, & primo comparando eas ad causam efficientem; & quia Magister inquirit de quibusdam opinionibus aliquorum negantium creationem rerum ex tempore, quam tenet scriptura, & quia Doctores in hoc hodie specialiter altercantur, quibusdam dicentibus; quod mundus produci potuit ab æterno, & quod de facto productus sit ab æterno secundum mentem Aristotelis. Quibusdam è contra dicentibus, quod illud implicat contradictionem, & ad hoc diuersi nituntur adducere rationes, & inconuenientia diuersa, Ideo discutiendo rationes eorum principales, quęro quatuor quęstiones.

QVAESTIO I.

1 Prima est. Vtrum secundum opinionem Aristotelis mundus de facto sit productus ab æterno.

2 Secunda. Vtrum repugnet producto produci ab æterno, ex hoc quod producitur electiue, & contingenter.

3 Tertia est. Vtrum repugnet creaturæ esse ab æterno ex hoc, quod differens est realiter à producente.

4 Quarta est, Vtrum mundum incepisse, vt modo est, possit demonstrari necessaria ratione.

ARTICVLVS I.

Vtrum secundum opinionem Aristotelis mundus de facto sit productus ab æterno.

2. Metaph. 4. tex. 5.

QVantum ad primum probo, quod opinio Aristotelis est, quod mundus fuerit productus ab æterno. Sic ipse dicit; quod prima principia sunt omnibus alijs causa, non tantum veritatis, sed & entitatis, & Commentator exponit ibi illud, quod Aristoteles ibi loquitur de substantijs abstractis, sed hoc non esset verum, nisi mundus fuerit productus ab æterno: quare, &c.

In oppositum est, quia sic mundus dependeret à Deo sicut ab efficiente, sed hoc falsum est, quia tunc Aristoteles fuisset insufficiens, vbi secundum Commentatorem tractat de principio præcise in ratione vltimæ formæ, & fine. quare, &c. 12. Metaphys. text. com. 43.

E Respondeo. Primo videndus est punctus quæstionis, secundo ponentur duæ propositiones. De primo sciendum est, quod circa hanc quæstionem sunt multi modi dicendi. Aliqui dicunt, quod Aristoteles posuit mundum ab æterno, & cum hoc, quod dependet à Deo, vt à causa efficiente, sic, quod est à Deo mediante immobili voluntate eius; qua immutabiliter producit mundum. Alij dicunt, quod intelligentiæ à nullo sunt productæ, sed sunt omnia a se, omnia autem alia producta sunt, & ideo

F cæli producti sunt, licet ab æterno hoc modo, quod quælibet intelligentia produxit suũ orbẽ, quẽ mouet; prima primũ cælũ, secunda secũdum, tertia tertium, & sic de alijs; sed tamen vna intelligentia ab alia non dependet effectiue, sed est omnino inproducta. Ad hanc intentionem videtur esse auctoritas Aristotelis, vbi dicit, quod æterna quædam habent alteram causam quædam non habent causam, & secundum Commentatorem ibi, quæ habent causam sunt cæli; quæ causam non habent 7. metaphy. tex. 58.

sunt

2. Meth. 4. sunt intelligentiæ. Quod cæli sunt producti ab intelligentijs patet, vbi dicit, quod principia rerum, quæ non sunt vera in aliquo tempore, & in alio, non necesse est, vt non habeant causam in esse vera, si ipsa sunt causa veritatis alijs. quod exponens Commentator dicit, & 12. Meth. 5 com. 4. minuit per hoc dispositionem principiorum corporum cælestium cum ipsis corporibus cælestibus, & immediate ante dicit: Ista enim entia, quia in aliquo tempore, sine alio non sunt, sed sunt semper: per quod intelligit corpora cælestia, ideo causa cælorum non est eis causa in aliquo tempore.

Ad 12. metaph. com. 44. Quod autem in intelligentijs non sit ordo alicuius effectiue, patet, quoniam in eis non est causa, nec causatum, prouentus, nec consecutio; sic ergo secundum istos patet, quod non omnia sunt producta à Deo, sed aliqua immediate, puta primum cælum, & mediante primo cælo alia corruptibilia. Alij declarantes magis illam opinionem dicunt, quod Aristoteles non intellexit, quod cælum produceretur ab Intelligentia, & per consequens nec inferiora per modum voluntatis elicientis & liberi arbitrij mutabiliter, sed per modum naturalis sequelæ, eo modo quo splendor est à sole: aliud enim est aliquid produci per voluntatem elicitiuè, & quasi effectiuè; aliud produci quasi consecutiuè. nam dicimus, quod delectatio consequitur apprehensionem, non quod apprehensio causet delectationem, quasi elicitiuè per modum apprehensi & imperati, sed quasi per modum consequentis, & quasi necessariæ sequelæ, & sic dicunt esse in proposito. Deus enim intelligendo se, & volendo se secundum Aristotelem causat primum cælum, & motus eius; non quod elicitiuè causet cælum, quasi primo apprehendens ipsum, & postea imperans electionē, sed per modum sequelæ naturalis, quia ad intellectionem, & volitionem primo sequitur necessario esse primum cælum, ac primi cæli, & motus eius, & sic dicunt de alijs Intelligentijs. & quod hæc positio fuerit Aristotelis, expresse videtur dicere Ambrosius, vbi dicit, quod antiqui posuerunt mundum non factum, sed tamen dependere à Deo, sicut vmbram à corpore, & radium à sole. Idem dicit Augustinus, Idem dicit Basilius, qui fuit Græcus, qui nouit optime opinionem Aristotelis, & Græcorum.

in exameron lib. 1. c. 10.

Alij dicunt, quod nullum sempiternum potuit produci ab aliquo, sed quod tale est à se, ideo Intelligentiæ, & cæli sunt necessario à se effectiuè.

Nunc secundo pono propositiones. Prima est, quod non video, quin sit fictitium attribuere Aristoteli, quod aliquid æternum sit productum à Deo, vt effectiuè, nec consecutiuè, & hoc probo expresse per Aristotelem, & Commentatorem ipsum exponentem, primo arguo sic. Si Intelligentiæ, & cæli essent producti à Deo, siue à primo principio, & dependerent ab eo, sicut ab efficiente, ibi esset prouenìens, & à quo prouenit, efficiens & causa, & effectus: sed oppositum dicit Commentator vbi dicit, quod non est ibi prouentus, nec consecutio, nec actio, sed tantum intelligens, & intellectum, hoc est perficiens, & perfectum: quando enim intelligo te, tu non causas intellectum meum, sed perficis ipsum in ratione obiecti, & hoc est esse causam tantum in ratione mouentis, & perficientis: Et vltimo dicit sic: Mos autem qui iam est inter Modernos, qui dicunt quod à tali motore prouenit talis motor, aut consequitur aut procedit, autea ia verba, non verè intelliguntur de istis principijs abstractis: omnes enim illæ conditiones sunt agentium in perficie tenus. tantum enim illic est perficiens, & perfectum, intellectus, & intellectum; quemadmodum artificia se perficiunt ad inuicem, per hoc, quod accipiunt sua principia ab inuicem: ergo patet expresse, quod ibi non est agens, & actum, seu efficiens, & effectum: sed ibi est tantummodo ordo quidam mensuræ, & mensurati, quemadmodum est ordo artium.

Secunda ratio ad illud est ista. Si Intelligentiæ, & cælum verè caperent esse, & principium verè agerent, sequitur quod agens non esset extrahens de potentia ad actum. Consequens est contra Commentatorem vbi supra, ergo.

Consequentiam probo; quoniam vbi nulla est subiecta materia actioni, ibi agens, impossibile est, quod sit extrahens de potentia ad actum: non enim est ibi aliquid actuabile, & extrahibile ad actum. sed in Intelligentijs, nec in cælo nulla est materia, quare, &c. Falsitatem consequentis probo per Commentatorem ibidē, vbi dicit: Ab agente enim nihil prouenit nisi extrahere illud, quod est in potentia ad actum. sequitur quod consequentia probanda. Illic autem non est potentia.

Tertia ratio; Quia si Intelligentiæ, vel cælum sint factæ, sequitur quod Deus aliquid fecit ex nullo: sed impossibile est cuicunque agenti aliquid facere ex nullo, quare, &c. Maior patet, quia ibi non præest materia. Minorem probaui in prima quæstione quarti.

Secundam propositionem pono, quoad propositum applicando: Ad cuius euidentiam sic procedo, quia enim specialis difficultas est de duobus, quantum ad opinionem Aristotelis, prima quidem de substantijs separatis, cum secundum opinionem suam sint actus purus, & necesse esse, vt patet, est difficile videre, vtrum cum hoc stare possit, quod sint effectiuè a Deo. Secunda difficultas est, cum secundum opinionem Aristotelis sit ordo vniuersi totius ad Deum, sicut exercitus ad Principem; qualis sit ille ordo, Verum videlicet sit vt ad finem tantum, vel vt ad finem, & efficiens, vel qualis, si oporteat ponere alium.

Ad primam difficultatem videtur aliquibus, quod non repugnet aliquid esse necesse esse, & æternum, & cum hoc ab alio effectiuè. Aliqua enim possunt habere causam suæ necessitatis. Vnde quorundam necessariorum est altera causa. 2. Metaph.

Alia opinio est Auicennæ, quod omnia alia à principio sunt ex se possibilia esse, & contingenter, sed quod sunt necessaria, & æterna, hoc habēt à principio. Hanc opinionem aliqui Catholici attribuunt Aristoteli, & Commentatori

tatori, dicentes, quod nõ repugnat, quod aliud sit ex se possibile esse, & ab aliquo necesse esse, & hoc secundum mentem Aristotelis, & Commentatoris. Sed hæc positio prima non est positio Philosophi, & Commentatoris, nam Philosophus ponit quandam distinctionem, quam ex ponit Commentator dicens: Quod naturalia sunt tribus modis: quædam quorum natura dat eis, vt semper sint; quædam, quibus dat, vt semper non det; quædam, vt sint in duobus dispositionibus, vt quandoque sint, quandoque non sint: & infra. Illud autem, quod est in natura, est semper, nisi natura materiata ad hoc, & est naturæ eius, per quam est, quod est: natura ergo eorum dat rebus, aut quod semper non sint, aut quandoque sint, & quandoque non sint, hæc Commentator. Ergo mens Aristotelis, & Commentatoris est, quod ea, quæ sunt, semper habeant hoc ex se, non aliunde.

Item ratione arguo sic. Illud, quod est necesse formaliter ex sua quidditatiua ratione potest concludi esse: demonstratio enim, quæ est per formam facit maxime scire, & abstrahit ab efficiente. Hinc est quod demonstrationes mathematicæ sunt certissimæ; quia procedunt ex formali ratione tanquam ex medio; demonstrationes autem quæ sunt per formam, dant scilicet propter quid, & esse, vt Commentator dicit in prologo Physicorum: sed si aliquod ens sit productum, & sit ens absolutum, eius quidditatiua ratio non concludit esse productum, nec infert. Potest enim concipi absque producente, ex quo absolutum est, sed absque producente non potest inferri esse nouum, seu productum de re producta, ergo.

Est ergo sciendum, quod de mente Aristotelis, & Commentatoris fuit, quod non solum necessitas, & incommutabilitas est de ratione primi principij, sed & substantiarum abstractarũ, & quantum ad substantiam, quia non habent potentiam, vt aliquando non sint, vt probat Commentator 1. cæl. & mund. com. cit. & ideo si haberent potentiam, vt aliquando nõ essent, dicerentur duæ potentiæ oppositæ; congregarentur in eodem: & vlterius cum posito possibili in esse nullum sequatur impossibile, sequitur quod poterit poni in esse, puta, quod substantiæ separatæ, aliquando non sint, & cum non habeant potentiam ad non essendum; & per consequens semper erunt, sequitur, quod aliquid semper sit, & cum hoc, quod quandoque non sit, sunt & omnino incommutabiles, & necesse esse quantum ad operationem, qua se intelligunt, & appetunt: & hoc secundum opinionem eorũdem, ratio est, quia secũdum eos talis operatio est omnino eadem, quod substantia eorum, vt patet, & eiusmodi sunt secundũ opinionem eorum substantiæ inseparatæ incommutabiles quantum ad operationes quibus referuntur in aliud extra se, vt patet. Ibi enim Commentator. 2. cæl. & mund. Com. 36. quærit, quare Corpora cælestia mouentur aliquando tarde, & aliquando velociter, & dicit, quod hoc est forte propter eorum imaginationem, quia declaratũ est, quod cogitant per intellectum, & habent sollicitationem erga nos.

A Et infra dicit, quod iste motus non est possibilis, nec esset possibile, quod haberent imaginationes aliam in potentia, & aliam in actu, sed quia declaratum est, quod eorum imaginationes semper sunt in vno actu, quare, &c.

Ex quo patet, quod earum intellectio respectu aliorum à se (quam vocat Commentator imaginationem) & earum volitio (quam vocat sollicitudinem erga nos) sunt omnino necessariæ, & incommutabiles. Sed aduertendum est, B quod intellectionem, & volitionem, quibus feruntur in se, posuerunt incommutabiles, nec habentes causam, sed a se; alias fuissent factæ ex nullo, & creatæ, sed opiniones, quibus feruntur extra se, posuerunt incommutabiles, tamen habentes causam ipsam videlicet incommutabilem. Vnde Commentator in 12. metaph. Com. 34. Intellecta à substantijs motibus sunt mouentia secundum agens in quantum sunt intellecta, & sunt formæ eorum, agunt enim in eis desiderium; secundum autem, quod C sunt fines corũ, mouentur ad illa secũdũ desideriũ, & dicit, quod inter substantias abstractas, & primum principium non est habitudo agentis, & acti, sed tantũ est ibi intelligens, & intellectum perficiens, & perfectum: 1. de anima com. 2. similiter dicit, quod intellectus possibilis, qui est quasi materia, est causa receptionis simpliciter, & quia ille est in omnibus abstractis præter primam; ideo fuit possibile, vt substantiæ abstractæ perficerent se ad inuicem: nec aliter esset possibile, vt ibi intelligeretur D recipiens, & receptibile, & illud, quod est liberatum ab hac materia, est principium intelligens, & ponendo illam materiam, dissoluetur quæstio dicens, quomodo intelligitur aliqua multitudo intelligibilium in intellectu substantiarum abstractarum, cum tamen in eis idem sit intellectus, & intellectum.

Sed tunc videtur, quod contradicatur primis dictis, Dictum est enim, quod nullum necesse esse, & incommutabile potest esse productum, vel causatum secundum opinionem eorum, & tamen huius operationes respectu in-E telligibilium extra se ponit Commentator incommutabiles, & terminatas. Respondeo; Aliqua sunt ab aliquo dupliciter, quandoque per modum productionis effectiuè, vt splendor ab igne, quandoque per modum sequelæ necessariæ, sicut dicimus, quod similitudo oritur ex albedine, & figura corporis cælestis, ex vnione substantiæ abstractæ. Intellectiones ergo respectu extrinsecorum receptæ in substantijs abstractis, primo modo non causantur ab intelle-F ctibus, sed secundo modo. & hoc est quod dicit Commentator, quod non est ibi agens, & actum; sed tantummodo perficiens, & perfectum. Imaginatur enim, quia Intelligentiæ sunt cõnexæ, & colligatæ, quod necessitate naturæ sequitur intellectio vnius materiæ absque vna productione, sed tantum per modum formarũ, ad quas non est productio & acquisitio, de quibus dicit Philosoph. in 8. metaph. tex. 8. quod sunt, & non sunt absque generatione, & corruptione.

Alia

A Alia opinio Auicennæ est, quæ imponitur Philosopho, licet verè fuerit Auicennæ: nunquam.n.fuit de mente Philosophi,& Commentatoris,scilicet, quod substantiæ abstractæ sint ex se possibile esse,& ab aliquo necesse esse.Hoc probo per expressas demonstrationes Aristotelis, quas innuit,iuxta quod exponit Commentator 1.cæl.& mund.ibid.com.124. Potest autẽ ratio sic formari: Posito possibili in actu (etiãsi sit falsum)non tamen est impossibile hoc per definitionem possibilis, quod scilicet posito in esse nullum sequitur impossibile: sed si ponatur ad aliud,sit possibile non esse,& illud sit necesse esse, positio talis possibilis in esse non tantum erit falsa, sed impossibilis. Probo Consequentiã;quia illud quod est necesse,impossibile est,quod ponatur possibile non esse;ita enim æquipollent necessariũ,& impossibile esse:ergo illud quod ponatur ab aliquo necesse esse, impossibile est, quod ex se sit possibile non esse.

B Hæc videtur ratio Philosophi,ibi dicit Commentator, vbi supra, quod cum concessum fuerit, quod diffinitio cuiuscumque possibilis est illa videlicet, quod si ponatur in esse nullũ sequitur impossibile (ex falso enim possibili & non impossibili falsum sequitur) quod si aliquis posuerit, quod aliquis sit possibilis ex se,& impossibilis ab aliquo, contingit, vt potentia eius in actu sit falsa impossibilis,non tamen falsa possibilis.

C Affirmo hoc per aliquam rationem, quia potentia in futurum impossibile est,quod sit infinita, aliàs cum infinitum consequi non possit, sequitur quod potentia illa nũquam possit exire in actum,quod est contra definitionem potentiæ: sed si durans in æternum posset habere potentiam ad non essendum, illa potentia esset ad infinitum futurum, quare,&c.

D Neq.per hoc incido in aliã opinionẽ superius improbatam. non enim potest intelligentia superior largiri intelligentiæ inferiori, vel ipsi cælo actum primum, quoniam necessario sit ibi agens & actum:potest tamen largiri postremas perfectiones,& conseruationem in actu primo, sicut dicitur in articulo vltimo, absq.hoc,quod ibi sit agens, vel actum.

E Alij sunt, qui volentes defendere Auicennã dicunt, quod ratio prædicta non arguit ad intentionem Auicennæ,puta, quod aliquid quod est necesse esse ab alio sit, ex se possibile non esse; sed intellexit, quod illud, quod est ab alio necesse esse, non est de quidditatiuo conceptu eius, sicut nec esse vnum; quidditas enim eius abstrahit ab esse, & non esse talis rei, & sic illud non dicitur possibile, quia prius possit poni non esse,& hoc in re; sed quod potentia eius, qua ponitur non esse,tantummodo est in intellectu abstrahente esse rei secundum quidditatẽ. Sed ista solutio non est ad mentem Auicennæ,nam dicit, quod possibile consideratum in se habet esse, aut non esse in potentia, & quod vtrumque horum requirit, se, ab alio a se. ergo intellexit, quod intelligentiæ habent possibilitatem essendi ex natura sua,& actualitatem haberent aliunde.

F Præterea de mente Aristot.& Comment.est, quod intelligentiæ sint ex se necesse esse, repugnat enim quod ab alio sint necesse esse, & ideo Aristot. posuit eas omnino incausatas. Auicenna autem per oppositum vult, quod intelligentiæ non habent necessitatem essendi ex natura sua. Vnde dicit, quod necesse non habet causam sui esse, & quod impossibile est, quod idem sit necesse esse à se, & per aliud: sed iste posuit intelligentias productas, & habere causam; producere ergo de eius intentione est, quod intelligentiæ ex se ex natura sua non habeant necessitatem essendi, ergo reducere positionem eius ad opinionem Philosophi est reducere vnum oppositorum ad aliud. Philosophus enim posuit separata esse ex se necesse esse secundum naturam propriam.

Viso in speciali de ordine specierum causatarum ad Deum, restat nunc videre specialem ordinem, quem habet vniuersum ad ipsum: ideo pono secundam quæstionem, quod quia secundum Ioannem, illud, quod ex scripturis non habet auctoritatem, eadem auctoritate contemnitur, qua probatur: ex dictis autem Aristot. non apparet, quod vniuersum se habeat ad Deum, vt ad efficientem;immo ex suo modo procedendi videtur habere oppositum; nunquam enim loquitur de causalitate efficientiæ Dei ad vniuersum; sed tantum loquitur de causalitate finis. Et si putasset vniuersum effectiue à Deo esse, non videtur ratio, quare specialem tractatum non debuisset facere ad probandum efficientiam Dei; cũ æque bene sit probare causalitatem eius finalẽ, immo magis videretur agẽdũ de illa,cũ ex hoc argueretur potissime eius primitas,& excellentia; quapropter pono propositionem istam, quod mens Aristot. & Comment. non fuit expressa, quod vniuersum dependeret à Deo in ratione efficientis, sed nec etiam in ratione finis, sed tantum in ratione formæ dantis non actum primum, sed conseruantis in actu primo,& largientis extremas perfectiones eius, eo modo, quo forma est causa omnium extremarum perfectionum,quæ sunt in vniuerso: & in hoc est æquiuocatio omnium auctoritatum, de hoc, quod dicit sæpe,quod primũ est agens. Est enim agens duplex, quoddam per modum efficientis, & dantis actum primum;quoddam per modum largientis postremas perfectiones in actu secundo,non in actu primo, non effectiue,sed exigitiue. Hanc propositionem, probo primo declarando eam exemplo, secundo auctoritatibus expressis.

Ad euidentiam primo sciendum est,quod sicut homo non est tantum vnum quoddam indiuiduum ordinatum ad finem, sed in homine est anima, quæ dat exigitiuè,quod caro sit tantæ quantitatis, vt non sit vsque ad cælum;similiter talis figuræ,vt non sit rotundus, vel arcualis,

lis, vel longus admodum arcus, sed facit certã quantitatem, certam figuram, ordinẽ & dispositionem membrorum; & quod membra eius differant a membris cerui, & hoc non tamen effectiue: cum anima non efficiat suum corpus, sed exigitiue, quia determinat sibi in corpore tales perfectiones: ergo sic potest esse in proposito, quod anima cæli, idest intellectiua vnita cælo, non vt forma perficiens in actu primo, sed vt forma perficiens in actu secundo, largiatur cælo suas extremas perfectiones, puta, quod sit tantæ magnitudinis, & sit rotundum, nec graue, nec leue. eo modo, quo forma aeris facit, quod aer sit leuis. & eodem modo dici potest de intelligentia prima, puta de substantia prima respectu totius orbis, & vniuersi, quod illa perficiat vniuersum non in actu primo dans esse, sed in actu secundo, dans ei omnes perfectiones extremas, vt quod sit sic dispositum, vt cælum sit sursum, terra deorsum, & elementalia sint in medio, ignis superior, aer medius, aqua, & terra inferior, &c. quæ apparent essentialiter in vniuerso: quare, &c.

Viso proposito in exemplo ostẽdo hoc aliud per auctoritatem Commentatoris, de substant. orbis tract. 1. Ille enim expresse est istius opinionis, dicens: Corpus cæleste non indiget virtute mouente in loco tantum: sed virtute largiente in se, & in sua substantia per materiam æternam, &c. & sequitur: De opinione Aristot. dixerunt quidam, ipsum non esse causam agentem tantum, sed mouentem tantum, & illud fuit valde absurdum eis, &c. & tunc Commentator deducit vlterius, quod sicut motus arguit motorem; sic finis arguit agens, & significat significatione perfecta; non intelligit ibi agens, idest, producens, quia tunc diffinitio nulla esset naturæ motus, & hoc modo significat agens, idest, producens. Vult ergo diffinire, quod agens, efficiensq; vt efficiens sit illud, quod mouet ad esse, & ad actum primum; aliud agens vero sit illud quod forma, quæ est finis, & perfectio rei, in hoc quod largitur rei conseruationem, & extremas omnes perfectiones: & tunc concludit potius, quod in vniuerso est ordo totius vniuersi ad vnum primum, & est ordo omnium mouentium ad vnum primum, vt compleatur vna actio. Hinc est, quod dicit, quod in mouentibus non est agens nisi per modum formæ, & sic intelligit, quod intelligentiæ (quas vocat prima principia) sunt causa in esse ipsis corporibus cælestibus, videlicet, quod cæli habeant tales, & tales dispositiones. Vnde quod orbs Saturni sit maior orbe Solis, hoc non est ex ratione corporis in quantum corpus; quia corpus de se indifferens est ad hoc, quod sit maius, vel minus, sed hoc est ex proportione substantiæ mouentis, quæ vniuersaliter est vnita ipsi orbi, & ideo tale est corpus, quale ipsa exigit: & ideo, si adderetur vna stella, non posset mouere, quia esset corpus improportionatum, eodem modo intelligitur illud, 2. metaph. potest elici ex text. 4. Quorundam necessariorum est altera causa: nõ accipit causam efficientem deducentem de non esse ad esse, sed accipit causam formalem determinantem ad tales perfe-

A ctiones, quomodo dicimus, quod demonstratio passionis de subiecto est per causam: hoc modo illud necessariũ, quod est triangulũ habere tres angulos, habet causam in subiecto, non intendimus dicere de causa finali, vel effectiue; quia mathematica abstrahunt ab vtroque; nec de formali, quæ est ipsamet passio, eo modo quo albeitas est formalis causa ipsius albi; sed intendimus de forma determinante sibi, & necessario exigente talem proprietatem, & passionem; quomodo dicit, quod forma facit diuisiones materiatas.

B

Ad argumentum in oppositum dicendo, quod Ambrosius non loquitur ibi de Aristotele, sed de alijs gentilibus. Vnde Commentator de cæl. & mund. contra aliquos, qui volunt attribuere opinionem Platonis ipsi Aristot. de factione mundi dicentes; quod Plato intellexit mundum habere causam, sicut triangulus: dicit quod talis positio non differret ab opinione Platonis, nisi quia Plato intellexit verè oppositum; & quod dicunt aliqui, quod vniuersum
C procedit a primo, vt vmbra a sole, quia ab intelligere, & amare se in primo prouenit cælum primum, & sic de alijs intelligentijs, a qualibet enim hoc modo prouenit finis orbis, hoc ego non capio; nihil enim capio prouenire ex intellectione, & amore, nisi per modum.

ARTICVLVS II.

Vtrum repugnet producto produci ab æterno ex hoc, quod producitur electiue, & contingenter.

D

QVoad ~~tertiam~~ secund quæstionem probo primo, quod mundum esse ab æterno repugnet ex hoc, quod electiue producitur à Deo, & contingenter sic: Omne agens libere, & contingenter prius intelligit effectum suum sub opposito, quam tribuat sibi propositum secundum electionem; si enim agit electiue, prius intelligit, quod non habet esse, quod intendit electiue dare; alias si in priori, antequam agat,
E intelligeret illum esse in tali esse nũquam daret sibi libere, & electiue illud esse. Si ergo producens debeat producere A. ad esse, necessario prius intelligit A. non esse: Ergo A. in aliquo instanti est sub non esse prius, quam per electionem accepit esse, et si sic: ergo ab æterno non habuit esse.

In oppositum est, quia prædestinatio est a Deo electiue. Prædestinauit enim Deus nos secundum propositum voluntatis suæ, iuxta Apostolum; sed hoc modo absolutè prædestinatio
F est ab æterno, ergo.

Respondeo in ista quæstione sic procedam: Primo ponetur punctus quæstionis. Secundo, aliquæ propositiones intentæ; & tertio mouebuntur quædam dubia. Punctus quæstionis, & difficultas consistit in hoc, quod illud, quod est vel fuit ab æterno, non potuit non esse. Si enim potuit non esse, quæro in quo instanti, non in priori: quia nullum instans est prius æternitate; nec in instanti, in quo est, quia contradictio est, quod aliud non sit in instanti, in quo est;

quia

quia simul esset, & nō esset; nec in instanti, postquam habuit esse: quia ad minus ab æterno, non potuisset non esse, & sic non potuisset non produci, sed postquam productum fuit, non potuit non esse, etsi hoc sit, tunc sequitur, quod non producebatur libere, & electiue.

Aliqui reputant, quod illa ratio concludat, & conuincat propositum. Ideo dicunt consequenter, quod si Deus produxisset ab æterno creaturam, non produxisset eam electiuè, sed naturali necessitate. Alij dicunt, quod nihil prohibet, quod aliquid sit ab æterno productum, & tamen libere, & electiue; & quod productio libera, & electiua, & cum hoc æterna non repugnant.

Nunc secundo pono Propositiones. Prima est hæc. Non video repugnantiam, quod aliqua productio sit libera, & electiua, & tamen æterna: quia productio pro instanti, in quo est illa, est libera, non pro instanti, in quo non est; nec aspicit tempus futurum ad hoc, quod dicatur libera. Hanc propositionem probo sic. Non ex alio videtur tolli productioni æternæ, quod sit libera: nisi quia pro instanti, in quo est productio, non potest poni contingens, & ad vtrumlibet, & per consequens libera: sed non repugnat productionem esse contingentem, & ad vtrūlibet pro instanti, in quo est: ergo. Maior nota est: quia non ex alio videtur tolli; quod æterna productio sit libera: nisi quia pro instanti, in quo est, non potest esse contingens, & ad vtrumlibet: ergo oportet, quod contingentia respiciat eam in aliquo instanti priori æternitate: at nullum instans est prius, quam est: ergo.

Minorem probo. Suppono pro noto per se, quod aliqua productio sit libera, & quod aliquod agens agat libere, contingēter, ad vtrumlibet, & electiue. Tunc sic: impossibile est, quod productio aliqua sit contingens, & ad vtrumlibet, & quod agens agat contingenter, ad vtrumlibet, nisi pro instanti, in quo est productio, & in quo agens agit: ergo in instanti, in quo productio est, & agens agit, sua actio est libera, & ipse in instanti illo cōtingenter agit, & ad vtrumlibet. Maior patet; quia vel nullum agens ageret contingenter, & ad vtrumlibet; vel necessario, quando agit, contingenter agit. Minor patet: quia agens pro tempore præterito, quando agit, non agit libere, similiter nec pro futuro: ergo necessario pro instanti, in quo agit de præsenti: ergo dato, quod actio esset æterna, adhuc respiceret suum agens contingenter, & ad vtrumlibet.

Secunda ratio est ista: Posita causa efficienti respectu alicuius effectus, & omnibus necessario exigitis potest poni ipse effectus. Hæc propositio patet de potentia vltimata, quæ est, quando concurrunt omnia, quæ sunt necessaria ad effectum: sed ad actionem liberam non plus requiritur, nisi apprehensio per intellectum, & determinatio, siue sit per vocem, siue aliunde, & quod non sit necessaria habitudo agentis ad productionem, sed producens secundum se sit indifferens: ergo pro quocunque instanti possunt esse tria hæc, pro illo instanti potest productio esse libera: sed in instanti, quo agens agit,

A sunt ista tria, apprehensio, determinatio, & indifferentia: ergo in instanti, quo agens agit, agit libere, & electiuè. Ergo ad hoc non requiritur, quod sit dare aliquid prius, scilicet in quo non agit agens, ad hoc, quod libere dicatur agere: ergo si ab æterno egisset, eandem proportionē poterat habere productio ad agens; quare productio poterat esse libera, & æterna. Ad maiorem ergo euidentiā pono vnum Notabile, quod quando agens agit, tria possumus ibi considerare,

B scilicet instans, in quo agit, & productionē sub illo instanti, & tertio habitudinem producentis ad productum. Comparando ergo producens ad productum, & ad ipsum instans, agēs est aliquid respiciens illa duo indifferenter sic, quod ordo ille omnino cōtingens est; nec enim instans determinat sibi tale agens, nec è conuerso; similiter agens pro tunc non determinat sibi productionem. Cōparando vero productionem ad instans, dico quòd nec productio determinat ipsum, immo pro instāti, pro quo productio ponitur, potest non poni; sed tamen si

C ponatur pro isto instanti, oppositum non est possibile, infra quod vtrumque oppositorū est possibile pro illo instanti, inducitur ly hic vel id, quia si alterum ponatur, reliquum non potest poni.

Dices, habeo propositum: quia per te si ponatur alterum, reliquum non potest poni: ergo pro instanti, quo productio est, & quo agens actu agit, non est productio electiua; quia tunc oppositum non potest poni, eo quod pro tunc alterum oppositorum positum est.

D Responsio: Multū refert cōparare producens absolutè ad productionē, & eius oppositum; & comparare ipsum, vt est sub productione ad oppositum illius productionis. Modo cōparando absolutè producens ad productionem, & eius oppositum, dico, quod pro quocūq. instanti indifferens est, & potest producere, & non producere: sed cōparādo ipsum, vt est sub productione ad oppositum productionis, puta ad nō producere, iam esset contradictio, quod posset non producere; quia duo opposita essent simul, &

E hoc est, quod dicunt aliqui, quod agens in instāti, quo agit, posset nō agere, vera est in sensu diuiso, sed in sensu composito est omnino falsa.

Confirmo hoc, quia si ponatur, quod Deus ab æterno prædestinauit, ab æterno se determinauit ad volendum: quæro tūc, aut contigēter, aut necessitate naturæ; si contingenter, ergo aliqua determinatio contingens esset, & ad vtrumlibet, & tamen ab æterno. Si dicas, quod necessitate naturali prædestinauit Iudam, hoc omnino est impossibile.

F Dices: libertas est illi ratione alicuius futuri, cum enim Deus prædestinauit Petrum, Petrus erat futurus, ideo licet velle esset æternū, quia tamen Petrus erat futurus, ideo prædestinatio poterat esse libera.

Contra: Ego non loquor hic de productione mundi, sed ego loquor de determinatione libera, qua se determinauit ad velle mūdū, & de illa formo rationē prēmissā. Nūc moueo dubia. Primū est, quia secundū Arist. si hæc propositio A. est determinate vera, impossibile est quod A. nō

 sit.

sit. Si ergo hæc propositio, Mundus fuit ab æterno, est vera, impossibile est mundum non fuisse: ergo productio mundi non erat contingens. Respódeo, duplex est impossibilitas, quædam simpliciter, & absoluta, quædam conditionata, & ex suppositione secundũ Aristotelé, si A. esset determinate vera, non potest A. non fore: sed non concedit hoc Aristoteles de necessitate simpliciter, & absolute, vel sub alijs verbis, dicendo, quod illa propositio potest intelligi in sensu composito, vel in sensu diuiso; & primo quidem modo vera est, & sic capit eam Aristoteles, non secundo modo: quia sic est falsa, cum dicitur: Mundus ab æterno productus est, siue Deus ab æterno producit mundum, potest intelligi in sensu composito, quod, scilicet, in instanti, quo producit, & vt est sub productione, potuit non producere, & sic propositio falsa esset. Potest enim intelligi in sensu diuiso, idest, pro instanti, in quo produxit: sed non in quantum consideratur sub productione, potuit non producere, & sic propositio vera est, & sic est in proposito. Posito enim instanti, in quo Deus produxit mundum quantumcumque ab æterno, possibile est, quod Deus produceret, & non produceret: sed postquam ponitur producere pro illo eodem instanti non potest non producere, ita quod pro illo instanti volitio est indeterminata respectu illius, & istius; postquam autem posita est respectu huius oppositi pro illo instanti, nón est ad aliud oppositum.

Aliud dubium est istud, quod tactum est in articulando ad principale, ad quod respondeo, quod non oportet, quod illud, quod producit aliquid electiue, intelligat illud sub opposito in aliquo priori durationis realis termino; sicut ego possum electiue eligere, quod creatura fuisset ab æterno, & quod suum esse non præcessisset, sic potest agens ex electione producere A. non intelligendo illud sub non esse priori duratione reali: sed sufficit, quod illud non sit ex se ens, non autem, quod in aliquo priori sit non ens.

Ad tertiam quæstionem, quæ est principale quæsitum. Vtrum repugnet creaturæ produci ab æterno ex hoc, quod ponatur realiter differre a producente, & arguo primo, quod sic: quia ex hoc creaturæ repugnat esse ab æterno: quia suum non esse necessario præcedit duratione suum esse: sed ex hoc, quod creatura differt a suo producente realiter, suum non esse præcedit duratione suum esse; ergo. Maior patet, probo minorem: quia si aliquid habet esse ab alio, & non esse a se, necessario suum non esse fuit prius quam suum esse. Probo, quia quando aliquid aspicit duo, vnum per se, aliud per accidens, prius in est ei, quod; inest ei per se, quam quod inest ei ab alio. Si ergo creatura habeat esse ab alio, cum ipsa ex se nõ habeat esse, quia est ex nullo, nec necessario prius esset non esse suum, quã suum esse.

In oppositum, quod Aristot. dicit, quod cælum, & intelligentiæ differunt realiter a primo principio, & tamen non posuit, quod repugnaret illas produci æternaliter ab ipso.

A Respondeo. Hic pono duas propositiones. Prima est, quod productum producatur ab æterno, non repugnat ex hoc solo, quod producitur in alienitate, & differentia essentiali. Hoc dico propter opinionem, quæ dicit, quod produci aliquid ab æterno, non repugnat, vbi producens, & productum sunt in eadem natura, vt dicunt de filio in diuinis, repugnat autem, vbi producens, & productum sunt in alia natura.

B Contra illam opinionem posui propositionem illam, quam probo sic: Augustinus 6. de Trinitate, cap. primo dicit, quod si ignis esset æternus, splendor esset æternus: sed si ignis esset æternus, splendor esset essentialiter distinctus ab igne: ergo, &c. ergo non repugnat, quod id, quod producitur sit coeternum producto, dato quod in aliena natura. *Augu. 6. de Trin. c. 1.*

Respondetur, quod Augustinus inducit illud contra Arrium, ad probandum, quod filius sit coæternus patri in diuinis, & ideo ibi tenet gratia materiæ.

C Contra: quia tunc Augustinus in forma arguendi peteret principium; nam si Augustinus intenderet, quod filius potest esse coæternus patri, eo quod ibi producens, & productum sunt in identitate naturæ, Arrius opponeret, quod est petitio principij, quoniam hoc oportet Augustinum probare, quod supponit, nulla ratio hæc videretur. Augustinus ergo aliter procedit contra Arrium; accipit enim quandam propositionem generalem, quam probat in speciebus, quod nulla

D est repugnantia, quod si producens sit æternum, productum erit æternum: & ad hoc inducit exemplum de igne, & splendore, & tunc infert: ergo non repugnat in diuinis.

Aliter dicitur, quod illud dictum debet intelligi sic, quod consequentia est vera; sed tamen vtrumque scilicet antecedens, & consequens sunt impossibilia, sicut est illa: si asinus haberet alas, volaret: antecedens, & consequens sunt omnino impossibilia, consequentia tamen vera.

E Contra. Hæc solutio confirmat rationem. Ego enim non intendo probare, quod hoc, vel illud sit æternum, puta, quod producens, vel productum; sed volo probare, quod productio non repugnat æternitati in aliena natura. Hoc probo; quia quando aliqua conditionalis, siue consequentia aliqua est vera, ista categorica, in cuius virtute tenet illa conditionalis, esset vera, licet vtraque pars, scilicet antecedens, & consequens sint

F impossibilia. Verbi gratia. ista est vera. Si asinus habet alas, asinus potest volare, licet antecedens, & consequens sint falsa, tamen consequentia est vera, & hoc, quia tenet in virtute vnius categoricæ subintellectæ, quæ est vera, scilicet habẽs alas volat: ergo a simili si consequentia illa sit vera: si ignis esset æternus, splendor esset æternus, oportet, quod categorica, in cuius virtute tenet, sit vera, illa non est, nec ista: productum potest esse coæternum producenti in aliena substantia: ergo

ergo licet antecedens, & consequens sint impossibilia, ex hoc tamen quod consequentia est vera; habeo propositum, quod intendo.

Secunda Propositio, quæ dat causam, vnde scilicet creatura habet, quod sibi repugnat produci ab æterno, licet sit valde difficile videre aliquam talem causam, tamen puto, quod illa sit causa efficax, & euidentius conuincens propositum; quoniam nulla productio creaturæ mensurata instanti transeunte potest esse æterna: sed omnis productio creaturæ, ex vi, qua est productio creaturæ, habet, quod mensuretur instanti transeunte, ergo.

Maior videtur esse euidens, ex quo enim ponitur instans transiens, si fuit in actu, ergo tempus, quod sequitur instans illud, habet initium: quia necesse est, quod si prius instans transiuit, & si fuit in actu, quod non fuit continuatiuum temporis præcedentis, & sequentis. Instans enim, quod continuat tempus præcedens, & sequens, non est in actu, sed tantum in potentia. Ergo si instans mensurans productionem fuit in actu, necessario tempus sequẽs habebat initium; quia per illud non poterat continuari cum præcedenti: ergo productio illa mensurata illo instanti, non fuit tempore æterno. In omni mensurato instanti transeunte differunt manutenentia, & productio. Productio enim mensuratur instanti transeunte, non manutenentia, licet & aliquid posset esse manutentum ab æterno tempore continuo, non tamen productum, quia productio mensurabatur instanti in actu, transeunte: & quia instans erat in actu non poterat esse finis temporis præcedentis, & initium sequentis: ergo necessario præcedebat tempus prius: ergo instans illud non fuerat ab æterno: ergo nec productio. Similiter ex hoc, quod instans ponitur transiens iam ex terminis, patet, quod non est æternum; quia non rapeint transiret, sed durasset in æternum: similiter ex alio, quia instans productionis fuit initium temporis mensurantis manutenentiam, sed manutenentia non est æterna: ergo.

Sic igitur patet illa maior, sed minorem probo; quia si productio creaturæ haberet, quod posset ex sua vi durare, sic quod non indigeret manutenentia, non video, quin posset esse ab æterno. sed responsio est impossibilis: quia ex hoc videtur, quod productio illa esset necesse esse, & quod productum non posset annihilari. Nec obstat si dicatur; quod non est ex hoc: quia differt realiter a productione actiua: nam in diuinis generare, & generari differunt realiter, cum generare ab æterno instanti generari: non est ergo ratio quare ibi generare, & generari sunt coæterna, quia sunt in eadem natura, sicut supra est probatum; sed ratio est: quia generare, & generari ex vi, qua tales productiones sunt, non determinant sibi mensuram instantaneam, sed ex vi, qua tales productiones sunt, mensurantur æternitate, & sunt semper. Hoc modo imaginatur Augustinus: & si Sol esset æternus, radius esset coæternus; quia productio radij

A ibi mensuraretur æternitate, & esset radius quasi in continuo produci; sed quia secundum fidem creatura tali productione producitur, quod illa, in quantum talis productio est, non durat nisi mediante conseruatione, quæ cadat super illam productionem, vel super rem sub productione secundum aliquos: quia circa hoc diuersimode opinantur. Quicquid sit de hoc, vnum oportet concedere, quod scilicet productio causetur ex vi, qua talis productio est, non habet, quod duret in æternum, nisi mediante conseruatione, aliàs Deus non posset annihilare eam, si ex vi sua haberet, quod duraret per æternum.

Ex his potest ratio sic formari. Productio, quæ ex vi sua non durat, nisi per instans, illa mensuratur instanti transeunte; quia da oppositum: ergo mensurabitur mensura aliqua: ergo vi sua habebat, quod durabat per totam illam mensuram sine conseruante, & per consequens, non tantum per instans; immo in illa duratione causat necesse esse, nec potuisset in C illa duratione annihilari à Deo; sed creatura vi productionis suæ non habet, quod duret, nisi per instans, alias per aliquam durationem posset durare sine conseruatione: & pari ratione, non video, quare non per totum tempus. Consequens est contra fidem: quia pro quocunque tempore creatura indiget conseruante secundum fidem, & ideo si durat, hoc est ex alia manutenentia, qua manutenetur res producta, vel ipsa productio: ergo productio creaturæ de se non habet, quod duret, nisi pro D instanti: ergo mensuratur instanti transeunte: quare non potest esse æterna. Hæc ratio magis declarabitur, cum agetur de conseruatione.

Ad argumentum in oppositum, nego minorem. Vnde si secundum aliquos non repugnat, quod aliquid sit necesse esse, & tamen quod sit ab alio, tamen in eo, quod est necesse esse suum non esse non producit esse. Tunc ad probationem, cum dicitur: illud quod inest rei ex se, est prius eo, quod inest ei ab alio, illa imaginatio currit, ac si quod est ab alio, cum hoc, E quod habet esse ab alio, oportet quod in aliquo priori habeat non esse, quod non est verum. Cum enim dicitur. Creatura habet non esse de se, hoc non intelligitur, quod non esse insit pro aliqua mensura ipsi creaturæ: sed intelligitur per hoc, quod creatura non habet, quod sit per se; si igitur esset ab æterno ab aliquo, adhuc sequitur, quod non habeat esse ex se; sed quia in illo æterno est ab alio: quod si des, quod ab alio non potest habere esse, nisi prius præcessit non esse: quia producens pro- F ducit in esse in aliquo instanti, antequam fuit productum non ens: Iam venis ad rationem instantaneæ productionis, quia mensuratur transeunte instanti.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum scilicet mundum plenum speciebus, & perfectum ex partibus, vt modo est, possit demonstrari incæpisse.

AD quartam quæstionem respondeo. Hæc est opinio Philosophi & Commentatoris, quod non; patet, quia cælum est æternum: Quidam autem putant, quod Aristot. hoc non dixit assertiuè: quia dicit, quod problema de æternitate mundi est neutrum. Hæc positio vero non habet intẽtionem eorum, immo est subuertere processum Aristotelis ad probandum æternitatem temporis, & motus; quia mobile est æternum, & quod mouens est æternum, ex hoc quod motus est æternus. Puto igitur, quod opinio Arist. fuit, quod nec intelligentiæ, nec cælum aliquo modo incipiunt esse ex tempore, vt patet: Videtur & de eorum opinione, quod quantum ad species suas mundus non inceperit esse, species enim nec generatur, nec corrumpitur, nisi per accidens: quia sola indiuidua generantur, & corrumpuntur, & mundus, secundum Aristot. 1. de plant. cap. 1. fuit completus ab æterno partibus, quantum ad species, vt nunc est, licet non quantum ad indiuidua. Vnde vult, quod hic mundus totus sit sempiternus quoad suas species, qui non cessauit generare animalia, & plantas, & omnes species. Item & Commentator 11. metaph. similiter dicit, quod omne artificium, & physica, & vniuersaliter omne generabile, & corruptibile reciprocantur infinities.

Arist. 1. de plant. c. 1.

Comment. 11. metaph.

Alia est opinio Catholicorum, sed isti variant in vno. Omnes concordant ex fide, quod mundus incæpit esse ex tempore: sed vtrum possit demonstrari, in hoc discordant: Quidam dicunt, quod potest demonstrari a priori: quidam quod nec a priori, nec a posteriori; sed tenetur sola fide. Alij, quod a posteriori, licet non a priori, potest demonstrari.

Nunc pono Propositionem intentam, Non puto, quod mundum perfectum, sicut modo est, incæpisse, possit à priori demonstrari, sed a posteriori credo, quod potest demonstratiue conA uinci. Primum horum probo, soluendo rationes, quas ad hoc adducunt, qui putant se demonstrare a priori. Aliqui enim arguunt, quod idem repugnat, quia electiue, & contingenter est productus: Alij, quod, quia producitur in aliena natura a producente. Alij, quod omne quod producitur ad esse in creaturis, necessario suum non esse præcessit duratione. Alij quod æternitas, & productum repugnant: Sed omnes illas rationes ostensum est in superioribus quæstionibus non valere.

B Nunc probo, quod mundum isto modo incæpisse possit demonstrari phylosophicè a posteriori per inconuenientia manifesta, quæ reputo impossibile euadere, & Primum est, quia essent infinitæ animæ in actu, eo quod species hominis durauit ab æterno secundum Philosophos, vt supra. Ideo semper continua generatio hominum, vel animarum: vel enim vnum indiuiduum durasset tempore infinito, vel fuisset continua successio alterius indiuidui.

C Secundum inconueniens est de infinitis circulationibus, ex quo sequitur, quod tot erunt circulationes Solis, quot Lunæ; quia vtriusq. infinitæ, & sic pars æquabitur toti. & si dicatur, quod infinitum non est maius, nec minus, nec æquale alteri infinito: quia istæ sunt positiones finitæ quantitatis. Contra: quia proprium quantitati, secundum eam, æquale, vel inæquale dici; vbi reseruatur vera ratio æqualitatis, & inæqualitatis; sed in infinito reseruatur ratio veræ quantitatis. Vnde infinita linea, est linea secundum Auicen. in 2. metaphys. cap. 1.

D Aliud inconueniens est: quia possibile esset, quod continuum esset actu diuisum. Hæ rationes concludunt phylosophice, ex principijs Aristotelis a posteriori.

Alia vero ratio, quam supra tetigi, quod videretur repugnare ex linea, & vi productionis, de cuius ratione est, quod mensuretur instanti indiuisibili, concludit Theologus, supposito, quod esse rei productæ, seu & ipsa productio non posset durare vltra instans, nisi per specialem manutenentiam ipsius Dei, creatura in or- E dine ad producentem.

QVAESTIO SECVNDA.

Viso de creatura in ordine ad producentem, videndum est nunc de ea in ordine ad productionem illam, puta ad illam creationem. Ad cuius euidentiam quæro tres Quæstiones, seu Articulos.

1 Prima est de creatione actiua. Vtrum Creatio actio sit præcise ipsum velle diuinum.

2 Secunda est. Vtrum Creatio passio sit idẽ, quod illa creatura.

3 Et tertio. Vtrum Creatio passio sit de genere relationis, vel de genere passionis.

ARTICVLVS I.

F *Vtrum creatio actio sit præcise ipsum velle diuinum.*

QVantum ad primam quæstionem probo, quod Creatio actiua, vel creatio sit ipsum velle diuinum sic: Actio, seu creatio actio est illud, quo sufficienter Deus ponit Creaturam in esse, & illud verè est creatio actio; sed Deus solo suo velle ponit sufficienter omnem creaturam in esse: ergo. Minor pater

tet per illud: Psal. Ipse dixit, & facta sunt.

In oppositum est, quia non magis dependet forma producta, & motus ab agente, quam quæcumque creatura a Deo: sed habitudo creationis actiuæ secundum formam ad producens habet pro fundamento actionem producentis, quæ actio est aliud ab vtroque extremo: ergo creatura, vt dependet a Deo, dependet mediante actione Dei, quare est aliud ab vtroque.

Respondeo in ista quæstione, primo proponetur propositio intenta, deinde mouebuntur dubia.

Quantum ad primum pono illam propositionem: Quod licet intelligere, & velle secundum aliquos posset dici, quod sint ipsamet creatio actio, loquendo de actione immanente; tamen quia oportet ponere inter Deum actu producentem, & creaturam productam actionem transeuntem, quæ dicatur creatio, & actio, qua potentia Dei transit in exteriorem materiam, puta in Creaturam, non video, quin necessario oporteat hoc ponere. Ideo pono illam propositionem, quod creatio qua Deus ponit immediate creaturam in esse elicitiue, non dicendo imperatiue, est vera actio transiens de genere actionis, & quod oporteat ponere talem actionem mediam. Probo primo sic, effectus in actu exigit causam in actu; effectus enim, & causa in actu simul se ponunt; ergo simul est Deus causa in actu, & creatura effectus in actu: sed per creationem actionem Deus est causa in actu;

2.phys.t.38 (Omne enim agens præcise est agens in actu, quando sua actio est in actu) ergo oportet, quod dum creatura in quantum effectus est in actu, creatio actiua sit in actu; & quando creatura, vt effectus est, non est in actu, creatio actiua non sit actu, alias esset causa in actu effectu non existente in actu. Sed velle Dei non solum, quando creatura actu producitur, est in actu; sed etiam antequam creatura producitur, ergo velle diuinum non est illa creatio actio Dei.

Dices, quod secus est de agente libero, & de agente naturali; Agens enim naturale oportet quod in eodem instanti, in quo est effectus, sit sua actio, & è conuerso, sed hoc non habet locum in agente libero; nam agens liberum potest velle aliquid pro aliquo instanti, quam pro instanti, in quo nunc est volitio: sicut ego possum velle nunc in actu A. sed non pro nunc, sed pro instanti alio, puta pro B. etsi voluntas mea esset potentia factiua, & esset efficax, sicut nunc volo aliquid pro instanti B, sic illud pro alio instanti; & tamen in priori instanti fuit velle meum in actu sine hoc, quod illud ponatur in esse pro illo instanti.

Sed illa solutio confirmat propositum. Ex hoc enim apparet, quod velle non sit illa actio, qua agens est in actu; quia velle eius pro instanti, in quo est, non ponit effectum: Contradictio autem videtur, quod Creatio actio sit in actu, & causatum non sit in actu: per te autem ab æterno erat velle, & tunc non erat creatum in actu, ergo.

Et quod dicitur de libero agēte, nihil ad propositum: Nulla enim actio de libero agente sic libera est, quod ex quo est posita in aliquo instanti, non sit illud, quod ex natura rei concomi-

A tatur actionem. Et confirmo hoc sic, Tu dicis, quod velle potest esse in actu; quando adhuc effectus non ponitur in actu: tunc quæro, quando effectus per velle præcedēs ponitur in actu, aut aliud vltra velle est, quod elicit effectum, vel non; si non, sicut non eliciebatur effectus ante, sic nec modo per ipsum velle. Si sic, habeo propositum: quia illud non esset aliud, quam realitas actionis.

Secunda ratio ad eandem Conclusionem est ista. Si enim velle ponatur actio Dei actiua,

B aut illud esset absolute velle imperium sine executione, aut esset executio cum imperio; non primo modo, de natura enim imperij est, quod habeat exequens, & quod exigat executionem.

Si dicas, quod respectu Dei non requiritur nisi imperium omnipotens & efficax. Contra, iam vadis ad aliquid aliud vltra imperium, scilicet ad omnipotentiam. Imperium enim efficax vel aliud est, quam imperium cum executione, & tunc habeo propositum: quia illa exe-

C cutio, aut erit ipsamet creatura, & patet quod non, quia nihil potest esse causa sui, vt sit; aut illud est res aliqua creata, & hoc non, quia tunc res illa causaret: aut est Deus, vt illud exequens, & habeo propositum; quia non solum velle imperatiuum, sed per illam actionem mediam.

Tertia ratio est ista. Si velle diuinum sit illa actio Dei, aut illud est velle aliquod determinatum ad talem productionem ex natura rei; aut est velle, ad quod se determinat: Sed nec

D sic, nec sic. Probo, non primo modo; quia si in Deo esset velle determinatum ex natura rei ad talem productionem, necessario poneretur talis productio in esse; & sic creatura proflueret à Deo non libere, sed naturali necessitate: nec secundo modo, puta quod intrinsece se determinet ad illud velle; quæro enim. Vtrum potuit in eo esse oppositum velle, aut non: si non, ergo non se determinabat ad illud; immo erat iam determinatus. Si sic, ergo de necessitate in eo est nunc oppositum velle, quia quicquid po-

E tuit esse ab æterno in Deo, est necessario nunc in eo: ergo opposita velle sunt nūc actu Arithmetico: ergo de necessitate erunt opposita volita; quia si prius fuit volitum, & nunc non est, iam sequitur, quod sit mutatio in eo.

Vltima ratio. Impossibile est formam esse in actu, quando effectus formaliter sit in actu: sed velle diuinum est ab æterno; ergo si sit illa creatio actio, necessario Deus ab æterno esset creans in actu: ergo ab æterno esset creatum; quia contradictio est; quod agens producat, &

F productione nihil producatur.

Secūdo pono duo dubia. Primū est, quia tu dicis, ꝙ Deus potuit creaturā in esse non per solū velle, sed per actionem, quæ est transiens in exteriorem materiam. Tunc arguo, quod Deus potest mediāte creatura aliqua, potest immediate per se: sed Deus mediante actione transeunte potest in creaturam producendam: ergo in illam poterit per se. Illa enim actio ex quo non est velle Dei, & est transiens, necessario esset creatura.

Secundum dubium est, quia nihil est in nobis, quòd magis subsit imperio nostro, quam subiectiue omnis creatura a Deo. Psa. 8. Omnia subiecisti sub pedibus eius: sed aliquid est in nobis, puta appetitus sensitiuus, species, & organa potentiæ motiuæ, quæ omnia subsunt imperio voluntatis nostræ, nulla posita actione media, sed solo velle, ergo. Maior nota est, ideo non indiget probatione. Probo minorem, illam ponit expresse Philosophus, & Commentator.

Ad ista dubia. Ad primum dico, quod propositio illa vera est, quando positum non implicaret repugnantiam, & contradictionem in primo modo, sicut facere effectum formalem sine forma, vt album sine albedine: sic est in proposito, quod aliquid sit agens sine actione media, quia agens est effectus formalis ipsius actionis; non igitur potest Deus agere sine actione illa, aut non potest esse diuina essentia, quia cum esse sit ab æterno, actio Dei creatiua esset ab æterno: & per consequens productum esset ab æterno, ergo oportet, quod sit aliquid nouum, & habet propositum.

Ad secundum dico, quod in nobis potentia motiua ad locum est potentia alia executiua ab intellectu. & voluntate, ita quod potentia motiua est indeterminata; voluntas autem mouet determinatiue applicando actiua passiuis, sed illa potentia motiua determinata habet se executiuè ad actum mouendi: & ad propositũ licet voluntas determinet immediate non per actionem mediam, cum potentia motiua dicit motum per actionem mediam, secus enim est indeterminatum determinari, & non omnia ad esse produci; primo enim modo, non oportet inter determinans, & determinatum cadere actionem mediam, sed secundo modo necessario oportet.

Dices, quomodo igitur veritatem habet dictum antiquorum, quod Deus est sua actio, & quod agit per essentiam? Respondeo, intelligunt de actione immanente, non de actione transeunte. Dices, immo intelligunt de transeunte, quia dicunt, quod creatio actio est idem, quod ipse Deus. Respondeo. Creatio potest accipi pro illo vltimato, quo Deus est vltimate creans in actu, quæ est actio transiens, vel de mediato aliquo remoto, scilicet de ipso velle, a quo profluit illa actio transiens.

Tunc ad argumentum dico, quod per velle diuinum sufficienter ponitur creatura in actu, determinatiue, & executiue, in quantum profluit immediate ab illo actio illa, non quod sit ista actio transiens.

ARTICVLVS II.

Vtrum creatio passio sit idem, quod creatura.

AD secundam quæstionem arguo, quod creatio passio est idem, quod creatura, sic: Omnis res, aut est creator, aut creatura: Creatio passio non est creator, ergo est illa creatura. In oppositum est; quia nulla res producit se, nec est illud, quo ipsamet producitur,

A quia nihil est causa sui, vt sit; sed creatio passio est illud, quo creatura fit, & creatur, ergo.

Respondeo in ista quæstione sic procedam. Primo ponam punctum quæstionis, Secundo propositionem intentam. Tertio mouebo dubia. Punctus quæstionis est in hoc, quia secundum Doctores, hic nulla dubitatio est de creatione, vt via naturæ, quę sit motus, eo quod creatio est in instanti. Tunc dicunt aliqui Doctores, quod in omni productione actio est idem, quod motus; vbi vero aufertur, quod nõ sit mo-

B tus, non remanet nisi habitudo producti ad producens, quæ est de genere relationis: Sed secundum alios modernos non remanet, nisi forma illa cum denominatione quadam in ordine ad agens. Vnde simili modo actio non est, nisi vt agens habens formam actiuam, passio illa forma acta, habens agens: secundum alios est respectus medius, quod significatur per hoc, quod est esse a Deo, & sic creatio non sit nisi illa creatura cum illa habitudine: & sic dicunt quidam, quod hoc esse a Deo, quod est

C creatio, non est aliud, quam illa creatura non differens nisi per quandam connotationem additam, vt connotat scilicet Deum producentẽ. Alij dicunt, quod differt secundum intentionẽ medio modo, quasi realiter. Hæc opinio bona. Alij non vadunt ad intentionem, sed dicunt, quod est idem realiter non omni modo, sed aliquo modo, & hæc est opinio *Alexandri*. Alij dicunt, quod est idem essentialiter, differt tamen formaliter, & quidditatiue. Punctus ergo quæstionis est videre, quid melius dicatur circa

D istas opiniones.

Nunc pono propositionem intentam. Ad cuius euidentiam est sciendũ, quod intentio mea nõ est inuestigare, an creatio addat aliquid absolutum supra creaturam; sed ego in hoc concordo cum superioribus, quod creatio non sit aliud, quam illud, quod importatur per ly. A. cum dico, quod creatura est a Deo; & tunc pono propositionem illam, non video aliquo modo, quod illud, quod importatur per ly. A. sit idem quod creatura; nec intelligo quod sit

E res alia scilicet absoluta, & hoc intelligit ille Doctor, quod non est omnino aliud a creatura; similiter concordo cum vltimo Doctore, quod differt quidditatiue, & non realiter, capiendo differre realiter differre re absoluta: Dico tamẽ, quod hoc modo differt realiter sic, quod sua realitas in suo gradu minimo entitatis, quod habet, quod non est realitas creaturæ, sed quod aliud realiter est illud, quod importatur per ly. esse a Deo, vel ab eo, quod est a Deo.

F Et si quæras, quid est illud? dico quod, esse ab: nec est vlterius quærendum; sicut si quæratur, quid est illud, quod triangularitas addit super quantitatem, non est nisi ipsamet triangularitas. Hanc propositionem probo primo sic. Impossibile est in genere causæ efficientis, vt aliquid sit sibi ipsi causa, vt sic; alias non habet viam aliquam ad probandum distinctionem Patris, & Filij in diuinis: nec alias viam habet Augustinus lib. 6. de Trin. c. 1. ad probandum illam. Sed illud, quod importatur per esse *Aug. 6. de Trin. c. 1.*

A. est

A. est causa, quare lapis, qui est à Deo, habet vt sit, quia oppositum esset, lapis à se illud, & est causa lapidi, quod non sit in genere causæ efficientis, non enim in genere causæ formalis, quia formaliter lapis est à se ipso.

Dices, ad hoc sufficit distinctio quidditatiua, & formalis, & ideo non oportet, quod realiter differant. Contra: impossibile est, quod res dependeat a non re dependentia in genere causæ efficientis, sed per te illa res dependet a Deo, per hoc, quod est à Deo: ergo vel esse A. nulla est res, & sic dependebit res a non re; vel est res, & tunc idem est a se, aut A. & habeo propositum.

Secundo ad illud, quod intelligitur per modum viæ in aliquam realitatem impossibile est omnino, quod sit res illa in quam est: sed esse a Deo intelligitur per modum viæ inter Deum, & illud, quod est a Deo, ergo. Maior patet per Philosoph. 4. metaphysic. tex. 28. & Commentatorem, ibid. com. 28. vbi diuidens ens dicit, quod aliqua sunt, quæ sunt ens, vt substantia; aliqua, quæ sunt entis: & illa distinguit, quia quædam sunt entis, vt dispositiones; quædam vt via, & sic de alijs, quæ verba Phylosophi Commentator exponit sic; illud, quod dicitur est via de actione; quod non esset, nisi quia actio intelligitur per modum viæ. Tunc sic. Sicut se habet via quantitatiua ad suum terminum, sic se habet via entitatiua ad suum; sed via quantitatiua, quæ est per modum interualli, & distantiæ, est alia res à suo termino, ergo. Minor patet: Capio enim lapidem esse a Deo, intelligo, quod ly esse A. est via quædam; quia tolle ly. A. iam non lapis esset, vel si sic, non habet esse acquisitum per aliud, sed a se.

4. metaph. tex. 28. Com. ibid.

Tertio sic. Illud, quod coniungit in ratione medij connectentis esse cum producente, sic quod magis approximatur ad ipsum producens quam terminus ipse, illud, in quo non est illud, quod iste terminus, alias idem dependeret a se, & distaret a se; sed intelligitur lapis esse iunctus ipsi Deo, per hoc quod intelligitur esse a Deo, ita quod ly esse A. mediat ibi in ratione coniungentis, ergo.

Quarta ratio. Cum dico creaturam esse a Deo, aut dico præcise creaturam; aut Deum, & creaturam, aut aliquid aliud: sed non præcise creaturam, nec præcise Deum, & creaturam; ergo aliquid aliud: primum non: quia si dicat creaturam, & Deum, & nihil aliud, eodem modo Deus erit a creatura, sicut è conuerso; quia cum dico Deum esse a creatura, vel dico non Deum & creaturam; nec dico creaturam præcise, quia sic non magis esset a Deo, quam a cælo; ergo dicit quod ad aliud. Tunc sic. Illud aut est extra intellectũ, aut in intellectu tãtum; non secundo modo; quia circumscripto actu intellectus creatura vere est a Deo; ergo oportet dare primum, quod sit aliquid aliud extra intellectum, & hoc suo modo secundum gradum entitatis suæ.

Quinta ratio est ista. Huic propositioni. A. cum dico, Lapis est a Deo, aut correspondet aliquid extra intellectum, aut non. Si sic, habeo propositum, quia vel est creatura præcise, vel Deus, vel vterque, vel aliquid aliud, vt statim argutum est, vel est alius modus se habendi creaturæ ad Deum; & si sic. ille non est idẽ, quod creatura, aliter idem esset A. & ad; & idẽ esset esse a Deo, & esse ad Deum, & omnis habitudo huiusmodi.

Dico tunc, quod esse à Deo necessario resoluitur in duo, in illud scilicet, quod est, & in ipsum esse. A. sicut albũ resoluitur in illud, quod est album, & in ipsam albedinem. Sed hic duo mouebo dubia, & primum est, quia illa positio non videtur esse consona determinationi Concilij. Vbi Concilium determinat contra Porretanum, quod omne quod est, vel est creatura, vel creatrix essentia. Tu autem ponis medium inter creaturam, & Creatricem essentiam. Respondeo ad hoc, non videtur aliter, quàm respondet Alexander in suo secundo: ipse ibi ad literam facit hoc argumentum, & respondet, quod creatura potest accipi in tota sua generalitate, pro omni eo, quod quandoque est, & quandoque non fuit, & hoc modo accipit Cõcilium creaturam, cum dicit, Omne, quod est, &c. Tunc ad propositum hoc modo. Illa creatio actio est creatura; nam reducitur ad creaturam, & non sequitur postea, quod ex hoc sit illa creatura, quæ creatur.

Alio modo respondet, quod creatura potest dupliciter accipi, vel propriè pro eo, quod creatur, vel large pro eo, quod creatur, & concreatur. Primo modo non est creatio creatura, nec sic de ea loquitur Concilium. Secundo autem modo, creatio potest dici creatura; concreatur enim cum ea, & sic accipit Concilium.

Secundum dubium est illud: realitas, quam ponis, verè accipit esse a Deo se ipsa, vel alia acceptione sine via. Si se ipsa, ergo standum erat in prima, quod creatura se ipsa capit esse à Deo; si secundo modo; quæram de illa alia, & procedetur in infinitum.

Respondeo primo: Hoc argumentũ tangitur 5. phis. de motu & generatione aliquid generatur, quia generatione aliquid generatur; quæro de illa generatione, illa est a generante, cũ non sit seipsa effectiue: ergo vel se ipsa, vel alia generatione & argumentum est simile hic, & in proposito, ergo forma argumenti non valet. 5. physic.

Secundo respondeo, quod alia est ratio, & realitas eius, quod accipit esse; & eius, quod est acceptio ipsius esse, quo videlicet illud, quod sic capit esse: maiorem enim entitatem habet illud, quod capit esse, quàm illud, quo aliud capit esse; sicut ergo generatio non est illud, quod generatur, sed est illud, quo genitum generatur; sic creatio nõ creatur a Deo, sed est ipsum, quo creatum creatur, & ex hoc, quod non est talis natura, quod possit accipere esse, cadit in quandã inferioritatem, & decidit magis a perfectione diuina, & ideo tenet se ex parte creaturæ. Tunc ad formam argumenti, cum dicitur, creatio est à Deo, si intelligas, est a Deo, quia dependet a Deo, in quantum non esset sine eo ponẽte ad aliud in esse videlicet, illud, quod capit esse, & hoc concedo; si vero intelligas, quod capiat esse a Deo: hoc nego; non enim capit esse, sed est acceptio esse.

Dices

Dices: quomodo habet esse de nouo, si non capit esse. Respondeo, hoc est necessarium, & ex terminis necessarium, omne enim capiens esse resoluitur in duo, scilicet in illud, quod capit esse concretiue, & in ipsam acceptionem esse: & aliud est ibi illud, quod capit esse, & aliud illa acceptio, & vtrumque est nouum vnum, vt quo, alterum vt quod: non oportet autem, quod quicquid est nouum, capiat esse vt quod, sed sufficit, quod habeat esse per hoc, quod est noua acceptio eius esse, quod de nouo capit esse. Vnde illam exire de non esse ad esse est aliud de nouo capere esse, cuius propria est acceptio esse.

Tertia difficultas est, quod nullum accidẽs præcedit suum subiectum, sed creatio passio præcedit suum subiectum; quia quicquid habet rationem alicuius causalitatis, præcedit illud, cuius est causa; Creatio autem habet rationem reducibilem ad causam efficientem respectu ipsius Creaturæ, ergo non est accidens creaturæ, ergo est substantia: aut igitur est materia, aut forma, aut compositum; non materia, nec forma, nec compositum aliud ab ipsamet re creata, ergo.

Respondeo: Præcedere potest aliquid aliud tripliciter, vel natura, vel origine siue causalitate, vel tempore: præcedere natura idem est, quod esse nobilius, & perfectius; hoc modo nullum accidens præcedit suum subiectum, sed magis è conuerso: similiter nec accidens potest præcedere suum subiectum tempore, quia sic esset necessario sine subiecto, vel migraret de subiecto in subiectum, sed accidens bene potest præcedere subiectum origine, & causalitate. Sed præcedere origine, & causalitate est adhuc dupliciter, vel sicut originans, & causans præcedit originatum, & causatum; vel sicut illa originatio, & illa causatio præcedit originatum, & causatum: hoc modo necesse est, quod aliquod accidens præcedat subiectum: quoniã in omni eo, quod accipit esse illa acceptio esse est aliud ab eo, quod accipit esse, & est entitas diminuta respectu eius, quia sibi non conuenit, quod accipiat esse per se ratione imperfectionis suæ, & ideo est posterior natura, & est simul tempore, quia contradictio est vnum intelligere sine alio; sicut acceptio esse sine eo, quod capit esse, seu è conuerso. Tum quia acceptio esse, est quasi quædam via, quæ terminat, puta illud quod accipit esse, ponitur in esse, ideo habet rationem causalitatis respectu eius, & per consequens est prior necessario origine.

Sed contra; quia omne accidens est posterius subiecto non solum natura, & tempore, sed causalitate: materia enim, & forma sunt causa accidentium in composito.

Respondeo. Aristoteles loquitur de accidẽtibus, quæ sunt sequela materiæ, & formæ in composito, non de accidente, quod est ipsum fieri compositi, & via. Iste enim 4. metaph. vult, quod accidens sit via in substantiam, quod Cõmentator exponit de actione, & passione. Via autem prior est origine termino, secundum omnes, sicut generatio præcedit generatum. *4. metaph.*

A Tunc ad formam argumenti, cum dicitur, quod materia, & forma sunt causa omnium accidentium, patet quicquid dicas, circulus non est in causis; sed substantia est causa omnium accidentium, ergo è conuerso, nullum accidens est causa substantiæ. *5. metaph.*

Respondeo. Concedo quod nullum accidẽs est causa substantiæ, immo necessario oportet, quod sic sit; quia substantia, quæ capit esse, necessario fundat acceptionem esse, sicut accidẽs quoddam, quod est in eo, & quod præsupponitur ipsi creationi, vocat ipse creationem ad B hoc, quod sit.

Dices: Prius oportet intelligere illud, quod defert, quam intelligatur illud, quod defertur sibi, cum subiectum sit illud, quod defert acceptio esse: sic illud quod defert, prius intelligitur subiectum; in illo priori intelligitur vt habens esse; ergo acceptio cum sit posterior non potest intelligi, vt habens aliquam causalitatem respectu esse, quia esse præintelligitur ei.

C Respondeo, & dico, quod in eodem instanti, quo intelligitur creatura, intelligitur creatio, nec vnum vt sic intelligitur sine alio: non enim creatum in actu intelligitur sine creatione, nec creatio sine creato, & ideo nõ est dare aliquod prius, quod sit prius, in quo vnũ intelligitur sine alio; in generalibus est ordo prioritatis, quæ sit prioritas in quo; sunt tamen bene ibi alij modi prioritatis, & in vno genere prioritatis est prior creatura illa creatione, in aliquo genere prioritatis è conuerso: creatura enim est D prior subiectiue per modum deferentis, & sustentantis, sed creatio est prior in ordine causalitatis, & efficientiæ, non sicut causa, sed sicut creatio, vt sic, in eodem instanti intelligitur creatura perfectam entitatem habere, & ideo esse prior perfectione, & cum hoc creaturam poni in esse per illam, vt terminus ponitur per viam, & vt sic esse posteriorem ex origine.

Tunc ad formam argumenti dico, quod ratio procedit, ac si inter creaturam, & creationem esset ordo alicuius prioris in quo, quod E est vnum, vt dictum est.

Vltimum dubium est, quia tu dicis, quod vel intelligis per creationem passiuam nõ hoc, quod importatur per esse A. cum dicitur, quod creatura est à Deo. Tunc arguo: aut creatio est aliud ab illa creatura ratione ipsius esse, aut ratione ipsius A. non primo modo, quia illud esse est idem, quod creatura; nec secundo modo, quia ly. A. non importatur, vt terminus, puta ipse Deus, ergo creatio, vel dicit F medium inter Deum, & creaturam, quod sit ab vtroque.

Respondeo: Cum dico creaturam esse a Deo per ly. esse importatur aliud, quã esse existentiæ, esse enim aliud est, quando accipitur effectiue, & aliud quando accipitur formaliter: quando enim capio esse formaliter, tunc capio esse absolute in se; quando vero capio effectiue, super esse fundo habitudinẽ quãdam. Ad propositum, si per esse intelligas esse formaliter, sic concedo, quod est idem omnino quod

crea-

creatura: si vero esse accipias effectiue, tunc includis aliquid aliud, puta habitudinem quandam, & interuallum: similiter per ly. A. non importatur terminus tantummodo, sed aliquid aliud, quod est connexio quædam per modum viæ intermediæ, & hoc non per actum tantum intellectus, sed ex natura rei. Ex hoc patet, quomodo potest verificari dictum illius Doctoris Subtilis, quod creatio non differt a creatura realiter, sed formaliter: quia non differt sicut res quædam absoluta, sed est quædam habitudo, quæ est ipsum procedere, & originari, nec tamen est illud, quod procedit, & originatur, quod specialiter confirmo In creaturis, transit enim esse a remanentibus extremis. Vnde remanente igne, & stuppa potest transire esse, A. puta quod calor stuppæ non sit actu ab igne, ita quod remanet calor ab igne.

Ad argumentum in oppositum patet ex dictis. Dico enim, quod creatio est creatura in vna acceptione, vt dictum est supra. Vnde sicut Commentator diuidit ens, quod aliud est ens, aliud via, non intelligendo, quod via non sit ens, sed intelligendo, quod non est ens quomodocumque, sed ens, quod est via: sic creatura diuiditur, quod creaturarum aliud est, quod absolutè creatura, quale est illud, quod creatur; aliud quod est via in creaturam. Via ista est creatura non quomodocumque, sed vt via à qua aliquo modo dependet terminus, puta illud, quod creatur.

Sed hoc videtur esse dubium; quia impossibile videtur, quod aliquid perfectius in sua entitate dependet ab aliquo inferiori se. Ad hoc respondeo, quod aliud est dependere ab aliquo tanquam a quo, & aliud est exigere ipsam dependentiam: ad propositum creatura non eget ad sui esse illa creatione, tanquam eo, a quo dependet, sed tanquam ipsamet dependentia, qua dependet; quia ad dependentiam non est dependentia. Nunc ad formam, creatura non dependet ab ipsa creatione propriè: quia ad dependentiam non est dependentia, licet exigat eam ad sui esse; hoc autem modo, benè potest perfectius exigere imperfectius se, sicut terminus viam.

ARTICVLVS III.

Vtrum creatio passio sit de genere relationis, an de genere passionis.

AD tertiam quæstionem arguo primo, quod creatio passio, de qua dictum est, quod est aliud a creatura, sit in genere relationis, & non de genere passionis: quia omni passioni in passo, correspondet in agente actio, super quam fundatur respectus de genere relationis ad productum: sed creationi in creatura nulla correspondet actio ex parte producentis, super quam fundatur relatio Dei ad creaturam: ergo.

Contra, illud est vere passio, quo creatura producitur passiue: sed creatione passiua creatura producitur passiue, quare, &c.

Respondeo, in ista quæstione pono propositiones aliquas. Prima est hæc. Non video, quod passio de genere passionis sit respectus passi ad agens extrinsecus adueniens: quia non fundatur super formam, sed super passum, vt dicunt quidam; quod alius est respectus agentis ad passum, alius ad formalem terminum, & alius ad compositum productum. A

Hanc propositionem probo primo ex dictis Aristotelis, & Commentatoris 4. metaph. tex. 2. sic, passio est via in ens; sed respectu agentis ad passum non est via in ens: non enim passum acquirit esse per relationem, quare, &c. *4. metaph. tex. 2.* B

Confirmo, quod Commentator in 2. physicor. com. 18. reprobat opinionem eorum, qui dicunt, quod passio est receptio formæ; quia receptio per eum non est de genere passionis. *2. physicor. com. 18.*

Secundo sic, quæro; aut per respectum ad passum intelligis respectum aptitudinalem, aut respectum actualem. si aptitudinalem: Contra. Respectus iste potest esse sine præsentia agentis, ex quo sequeretur, quod passum potest pati in absentia agentis; nec est respectus actualis. Probo; quia agens non attingit passum, nisi aliquid producendo in passum, illud tale oportet, quod sit forma ipsa: ergo forma est ratio, per quam passum terminat respectū agentis; & per consequens est fundamentum, per quod fundat respectum in actu ad agens. Hæc ratio colorem habet ex illo dicto Commentatoris, 7. metaph. com. 31. quod actio agētis non dependet a materia, seu a passo, nisi quia dependet a forma. C *7. metaph. com. 31.*

Dices: immo agens aliquo modo prius attingit ipsum passum, quam inducat formam: est enim iste ordo in productione, quod primo est, quædam vnio agentis ad passum. Vnio in qua virtualis virtutis actiuæ ad passiuam, & vnio illa præcedit formam, quod probatur; quia alias sequitur, quod agens non sit transmutās; sed producens, cuius contrarium Commentator, 7. metaph. com. 31. dicit, quod agens non agit formam, nisi quia transmutat passum, & extrahit de potentia ad actum: ergo necessario prius respectus agentis non est ad formam, sed ad passum. D *7. metaph. com. 31.*

Respondeo. Concedo cum Commentatore, & Philosopho, quod agens non est producens, sed mouens, & extrahens, ac transmutans; ratio est: quia forma non est aliquid factibile, nec per se, nec in materia, alias agens crearet, vt Commentator ibi deducit. Agens ergo solum est transmutans; sed tamen transmutans mouendo ipsum transmutabile ad formam aliquā extrahendo de potentia ad actum. Modo forma illa non est respectus: non enim attingit respectum, sed formam: & hinc est, quod licet agens transmutet ipsum, tamen nonnisi mediante forma, ad quam mouet passum, nec prius transmutat passum, quam trahat de potentia ad actum formam illam; sed suum transmutare non est aliud quam passum, quod erat in potentia ad formam, ad ipsum actum educere, Ratio autem procedebat, ac si transmutare esset attingere subiectum primo, & postea inducere formam. E F

Dices: transmutans vnde transmutat ad formam,

mam, sed tamen primo vnitur virtualiter ipsi passo, & hoc est passum transmutari.

Contra: quid intelligis per istam vnionem: aut contactum localem, & hoc non; aut contactum virtualem, & hoc est aliquid profluere ab agente in passum; sed ab agente in passum nihil profluit, nisi forma, quare.

Et confirmo hoc, quia agens nunquam attingit passum nisi transmutando, nunc autem in transmutatione sunt ista; illud à quo transmutatur, & aliud, ad quod transmutat; nunc autem transmutatio non sumitur penes aliquid, à quo, quia non accipitur penes tantum, à quo; ergo accipitur penes illud ad quod, & illud est forma; ergo transmutans non transmutatur nisi in ordine ad formam.

Secunda Propositio est hæc. Non video, quòd passio sit receptio formæ in materia ab agente. Hoc dico propter quandam opinionem, quæ dicit, quod actio non est aliud, quã forma, vt est in materia, in quantum recepta ab agente, passio vero est forma, vt recepta in passo. Hanc opinionem improbando, probo propositionem, quam posui primo per Commentatorem. Passio non est receptio formæ, quia est de genere subiecti. Hoc idem ego probo per rationem; quia stante receptione passio non manet; sed separato, & remoto agente à passo, adhuc passum est sub receptione formæ, & tamen tunc non patitur.

Dicitur ad hoc, quod passio non est absolutè receptio formæ, sed vt connotat primum instans, in quo forma primo recipitur. Contra, ego loquor de passione, vt est res prædicamenti per se distincti. Tunc arguo. Aut illud instans pertinet per se ad prædicamentum passionis, ita vt sit intra contentum eius, aut non: Si non; tunc arguo sic: quando aliquid attribuitur quidditatiuè alteri in quocunque instanti illud manet, dato quod instans variaretur ad hoc, illud verè attribuitur ei, vt patet de cerusa, quæ est alba, quantumcumque variaretur instans, adhuc est alba: sed per te receptio formæ quidditatiuè est illa actio, ergo etiam quocunque instanti variato; ergo si manet receptio formæ, manebit ipsa actio.

Si dicas, quod illud instans clauditur infra conceptum passionis. Contra, Passio est simplex prædicamentũ: ergo impossibile est, quod ratio eius sit cõposita ex receptione, & instãti.

Tertia Propositio est, quod per passionem non intelligo nisi habitudinem, idest, non absolutum, sed interuallum, & intermedium inter productum, & agens; quia est origo producti, vt termini à producente, vt ab alio termino, nec est aliud nisi esse ab: quia est originatio vnius ab alio. Exemplum, quando aer illuminatur, considero ibi lumen, quod non est aliud, nisi originatio luminis à sole; quæ quidem originatio nil aliud est, quàm esse luminis à sole, quod vocatur illuminari, & patet, quod ex communi vsu illuminari nõ est aliud, quam esse luminis à sole, & illud esse. A. non est idem, quod sol; nec idem, quod lumen; nec ambo simul, vt in præcedenti quæstione probatum est.

A Nunc sciendum, quod terminum, scilicet originatum, contingit quandoque originari per se subsistenter, & tunc originatio nullum respectum habet ad passum, quia tunc originatum non est receptum; quandoque autem terminus formalis recipitur in passo, & tunc non attingitur per se ille formalis terminus, sed totum; & tunc passio dicit originem compositi, vel formalis termini in subiecto, & ex hoc videtur, quod passio importet ordinem ad passum, sed hoc non est nisi mediante for-
B ma; propter quod dico, quod passio non est, nisi esse formalem terminum ab agente, cui potest competere, quod sit in passo, vel quod non sit in passo, & per consequens accidit passioni respectus ad passum: illum autem esse. A. non est idem, quod ipsum, quod est, puta ille formalis terminus: nec est respectus extrinsecus, vel intrinsecus alius quam de genere passionis. & quod respectus ille agentis ad formalem terminum non sit de genere relationis, vt alij dicunt, nec è conuerso respectus
C formalis termini ad agens, probo sic. Nullus respectus ponit suum fundamentum in esse, sed passio, seu habitudo formalis termini, siue compositi ad agens, habitudo, in quam est via, ponit suum terminum in esse, ergo.

Maiorem probo exemplo, auctoritate, & ratione. Exemplo sic patet inducendo in omnibus respectibus: Patet de similitudine, æqualitate, paternitate, dominio, & alijs: numquam reperio, quod respectus ponat in esse suum terminum. Item auctoritate Simplicij
D super prædicamenta, qui ex hoc distinguit habitudinem, quæ est actio relationis ab habitudine de genere relationis; nam actio illa præsupponit suum terminum, & illum non ponit in esse; habitudo vero de genere actionis, & passionis est positiua termini. Hoc idem probo ratione; quia secundum alios respectus de genere relationis oritur ex necessitate positis terminis; ita quod fundamentũ, & terminus sunt causæ priores requisitæ ad esse relationis: actio autẽ & passio, cũ sint via in terminũ, magis sunt
E origo termini, quã è conuerso: nã terminus non ponitur in esse, nisi mediante habitudine, quam significo per esse, Ab; sic, quod cũ dico esse ab, illud habet resolui in illud, quod est, & in rationẽ eius, quod significat ly. ab: & vna non est aliud, sicut Arist. docuit resoluere cõtracta in formã, & substantiã, quorũ vnũ non est aliud, secundũ eum: vnde cũ dico, lumen est a Sole, aliud est lumen, & aliud quod significatur per esse A: quia est quædam via, quam acquirit ipsum lumen.

Sed intelligendum est, quod cum dico, quod
F esse. Ab. est via, non intelligo, quod sit via, vt motus, sed est via agentis in terminũ, sed cum hoc idem, quod est via, potest inducere rationem relationis, & hoc si sumatur nominaliter, vt dixi in primo.

Vltima Propositio est ad propositum ista, quod creatura passio est verè de genere passionis; quia est via quædam ab hoc in hoc; vt Aristot. dicit, nec intendit per hoc, quod sit formaliter ille terminus, vt inferius apparebit. 3. phys/t.18

QVAE-

QVAESTIO TERTIA.

Viso aliqualiter de ratione formali creationis actiuę, & passiuę: quia Magister dicit in illa distinctione passiua, quod aliter operatur Deus, & aliter creatura: quia cum Deus operatur, & creat, nullam creationem eius motum intelligimus sub esse, ideo ad pleniorem euidentiam creationis tam actiuę, quam passiuę, quomodo se habeat ad motum, quęro duas quęstiones.

1 Prima est. Vtrum motus sit idem realiter, quod forma acquisita per motum.

2 Et secunda est. Vtrum motus sit realiter idem, quod actio, & passio.

ARTICVLVS I.

Vtrum motus sit idem realiter, quod forma acquisita per motum.

QVantum ad primam quæstionem arguo primo, quod motus est idem realiter, quod forma acquisita per motum sic. Actus & potentia sunt in eodem genere (diuidunt enim sicut differentia, quodlibet genus, & speciem, & idem numero sic, quod sunt differentiæ eiusdem rei siue specie, siue genere, siue numero) sed motus & forma acquisita per motum habent se, sicut actus, & potentia, quia motus est actus entis in potentia, sed prout in potentia. Vnde motus, & illa forma, vt permixta est cum potentia, est in fine, & in quadam acquisitione: ergo.

Com. 3. phy. Confirmo hoc per Commentatorem 3. physic. qui dicit, quod motus potest dupliciter capi, vel vt pars formæ post partem, siue vt generatio partis formæ post partem; vel vt via in formam: & dicit, quod opinio prima est verior, sed & secunda famosior, ergo ille intelligit, quod motus verè sit illa forma acquisita per motum.

In oppositum est. Illa, quæ sic se habent, quod vnum manet, & aliud transit, non sunt realiter idem: sed motu transeunte forma manet, ergo.

Respondeo ad dissolutionem istius quæstionis. Primo pono quæstionis Conclusionem intentam, & secundo inferam quędam ex illa. de Primo pono istam Conclusionem, quod loquendo de ratione formali, & quidditatiua ipsius motus, motus non est aliud, quam generatio partis post partem ipsius formæ post partem, nec est via ad formam, sed est generatio successiuæ partis post partem. Probo hanc Cōclusionē triplici ratione, & deinde probo eam auctoritate Commentatoris.

Prima ratio est diffinita sic. Motus aut est illa forma, vel formæ partes sibi inuicem succedentes, vel fluxus illarum partium succedentium, vel via, vel est generatio successiua illarum partium, sed motus non est forma illa, quia motu transeunte manet forma: forma enim acquisita non est motus, quia labentibus

B principijs motus cessant. Similiter partes sunt succedentes, quia motu transeunte manent omnes partes, dum enim augetur calor per motum, partes ipsius caloris præcedentes non corrumpuntur, vt dixi alias, & tamen motus transit, & corrumpitur.

Secundo, quia omnes partes succedentes sunt termini succedentium mutatorum esse, sed motus non est terminus mutati esse, quare, &c. Per mutatum enim esse in actu, acqui-

C ritur pars in actu, & per mutata esse in potentia acquiruntur partes in potentia. Vnde diuidas per intellectum partes, & fac eam in actu, quæ prius erat in potentia; statim intellectus concipit partem illam acquisitam per mutatum esse.

Tertio probo, quod motus non sit fluxus illarum partium, partis videlicet post partem: fluxus enim non est aliud, quam successio secundum prius, & posterius, secundum quod pars posterior dicitur aduenire priori; sed

D prius, & post non sunt ille motus, ergo.

Minorem probo, quia prius, & post sunt subiectiue in motu secundum Philos. & Comment. 4. physic tex. 99. quæ quidem prioritas, & posterioritas est tempus, vt dicam infra; non est ergo tempus fluxus formaliter, nec est ille fluxus, accipiendo fluxum cum fluente, puta partes illæ, vt fluentes sunt, quia motus est forma simplex: tunc autem motus esset quid aggregatum ex partibus istis, & ipso fluxu, quod est idem, quod tempus, ita quod secundum

E hoc motus impertiret duo, scilicet formam aliquam, & ipsum tempus, quare, &c.

Remanet ergo, quod cum motus non sit illa forma, nec partes formæ, vt succedentes nec fluxus partium, nec partes illæ, vt fluentes; quod sit generatio illarum partium, & hoc per locum à sufficienti diuisione.

Secundo sic. Illud est verè motus, per quod acquiritur forma: forma enim acquiritur per motum: sed forma non acquiritur per successionem partium, nec per illas partes succeden-

F tes, sed per generationem successiuam partis post partem. Maior est euidens, & probo per Commentatorem, vbi dicit, quod motus est via ad rem, vocat enim viam, idest, acquisitionem rei, pro quanto inducit rem. Minorem probo videlicet, quod forma non acquiritur per partes succedentes, tum quia idem acquireret se tū, quia illæ partes succedentes acquiruntur, quæro per quid acquiritur, nō per aliquas partes, sic. n. esset processus in infinitum;

nec

nec acquiritur per fluxum partium. Ratio est, quia fluxus est posterior partibus ipsis fluentibus, posterius, quod non acquirit suum prius, quare, &c.

Tertia ratio ad idem: illud est motus propriè, quod terminatur: & diuiditur per mutata esse in actu, quia motus continuatur per mutata esse in potentia: sed huius non potest esse aliud, quam mutatio successiua partis post partẽ, quare, &c. Maior nota est, quia licet motus non incipiat à mutato esse, quia tunc linea componeretur ex punctis, remanet, quod per mutatum esse in actu, ac diuiditur, vt patet 6. physic. Minorem probo: quia partes formæ succedentes non terminantur in mutationem, ita quod mutata esse sint termini illarum partium succedentium, imò est è conuerso, & partes succedentes sunt termini illorum mutatorum esse: sicut enim se habet tota forma ad motum, quod acquiritur per motum, sic se habent partes formæ ad mutata esse, quod terminant illa mutata esse. Vnde vltima pars formæ, quæ actu terminat vltimũ mutatũ esse in actu, est terminus mutationis: & sic sicut partes formæ sũt infinitę in potẽtia, sic acquiruntur per motũ termini per infinita mutata esse in potentia; & si partem in potentia facias in actu, statim illa est terminus acquisitus per mutatum esse in actu. Sic ergo mutata esse terminantur ad partes formæ, non è conuerso. Sed generatio successiua terminatur ad mutata esse, & diuiditur per mutata esse in actu. Probo. Generatio enim successiua terminatur in acquisitione alicuius indiuisibilis ipsius formæ; sed acquisitio ipsius indiuisibilis formæ est ipsum mutatum esse. Si enim diuidas acquisitiones indiuisibiles aliquorum indiuisibilium formæ, puta acquisitionem vnius partis formæ terminatam ad vltimum indiuisibile ipsius partis, & similiter acquisitionem alterius partis: terminatio ad vltimum indiuisibile illius partis habet duas acquisitiones terminatas ad duo vltima indiuisibilia duarum partium formæ, quę quidem duæ acquisitiones sunt duo mutata esse in actu diuisa; quæ tamen si sic diuiseris, necessario diuidis generationem successiuam. quod si non ponas eam in actu, sed in potentia tantum, statim continuas generationem successiuam: ergo generatio successiua partium formæ est, quæ terminatur ad mutata esse in actu, & diuiditur per mutata esse in actu, & continuatur per mutata esse in potentia, ergo illa vere est motus.

Confirmo istam conclusionem, quia sicut se habet mutatio indiuisibilis ad formã indiuisibilẽ, sic motus ad formã diuisibilẽ; sed mutatio indiuisibilis non est illa forma indiuisibilis, sed est eius acquisitio; ergo motus non est illa forma diuisibilis, nec partes eius, sed acquisitio earum.

Secundo probo eandem Conclusionem, per auctoritates Commentatoris. Aliqui dicunt quod Commentator 1. & 2. physic. com. 4. ibi dat illam diuisionẽ de motu, quod motus considerari potest dupliciter, vt est fluxus formæ, vel vt est forma fluens. Illa distinctio nun-

A quam fuit Commentatoris, sed ita dicamus, quod motus vno modo accipitur; vt est idem cum perfectione, ad quam vadit, differens tantum secundum maius, & minus; alio modo vt est generatio partis post partem, & via ad perfectionem, quæ est alia a perfectione, quia via ad rem est aliud ab illa re: & primo modo est de genere eius, ad quod vadit, secundo modo est de genere passionis, & prima opinio verior, secunda famosior. Item idem dicit Commentator 2. physic. com. 9. Vbi priusquam im- B probauisset illud dictum, quod motus sit forma, dicit, quod motus formaliter est transmutatio coniũcta cum tempore. Vbi notãdum est, quod apud Arist. generans non est faciens, & producens, sed est extrahens, & transmutans, extrahit enim de imperfecto ad perfectum, & ideo motus est huiusmodi transmutatio de imperfecto ad perfectum. Tunc Commentator ibi ponit distinctionem hanc, quod motus habet duplicem consideratione͂, primo secundum suam materiam, & sic est de genere eius, ad C quod vadit; secũdo secundã formam, idest secundũ suam rationem formalem; hoc est secundum illud, in quantum est transmutatio coniuncta cum tempore, & sic est in genere passionis. Super quo in eodem commento allegauit dicta Commentatorum aliorum; quibus magis assentit, quod motus est formaliter in genere passionis: Aristoteles autem attribuit motum alijs prædicamentis: quia alia prædicamenta sunt motus, non quia collocetur formaliter sub eis.

D Secundo infero quædam. Primum est, quod impossibile est, quod motus sit forma acquisita. Hoc probo: quia impossibile est, quod generatio successiua formæ sit illa forma; sed motus (vt probatum est) est generatio formæ successiua, quare, &c. Maior patet: quia alias generationis esset generatio, quod est falsum, & contra Aristotelem. 2. physic. tex. 11. & infra, 2.physic.t.11. & primo Priorum.

Confirmo per Aristotelem, & Commentatorem 12. metaph. com. 18. idem impossibile 12.metaph. com. 18. E est, quod disponatur per seipsum, & Augustinus Augu.1. de 1. de Trinitate cap. 3. Nulla, inquit, est res, Trin.c.3. quæ se ipsam gignat, habeo ergo, quod impossibile est, quod aliquid sit causa sui ipsius, in quocumque genere causalitatis: sed motus aliquo genere causalitatis est causa ipsius rei, ergo.

Ad illam rationem respondetur: quod cum dicitur, creatura creatione creatur, & subiectũ mouetur motu, & forma generatione acquiritur: illæ positiones notant ablatiuum illum te- F neri in ratione causæ formalis, non vero in ratione causæ efficientis: Hoc modo dicimus album albedine.

Tunc ad propositum, vel prohibet, quod aliquid disponatur per se ipsum in genere causæ formalis, sicut dicimus, quod intentum intelligit intentione.

Contra: concedo quod in illa propositione creatura creatione, hoc ly. creatione tenetur in habitudine causæ formalis; sed ego non capio sic creaturam. Ad cuius euidẽtiam considerandum

dum

dum est, quod per Creaturam possum duo intelligere, vel quoddam complexum ex creatione, & subiecto, vel ipsum subiectum tantum. Exemplum cum dico, album possum intelligere per hoc, totum complexum ex albedine, & subiecto puta ligno, vel ipsum subiectum tantũ, vt denominatur album: ad propositum, accipiendo creaturam in primo sensu pro toto complexo, sic concedo, quod ista positio est formalis, creatura creatur creatione, sicut illa album est album albedine; sed accipiendo in secundo sensu pro subiecto, puta pro lapide, vt cũ dico, creatur creatura, sic dico quod ly. creatione non tenetur ibi in ratione causæ formalis, sed efficientis. Deus.n. hoc modo creat lapidem effectiuè; similiter hoc modo ignis generatione generat ignem effectiuè, creatio ergo & generatio hic tenentur effectiuè. Probo, quia totum esse, quod lapis habet à Deo, habet per creationem, ergo ad idem genus causalitatis reducetur esse per creationem, & esse à Deo; sed esse à Deo non reducitur ad genus esse formalis, sed efficientis: ergo.

Eodem modo probo de generatione. Si enim dico, forma capit esse per generationem, ly. per, non significat causam formalem, sed efficientem, sic forma est in esse per suum efficiens, & nõ nisi per efficientiam effecti, ergo ad idem genus causalitatis reducetur esse per efficientiam, & esse per efficiens; sed esse per efficiens reducitur ad genus causæ efficientis, ergo, &c. Non ergo erat simile, cum dicebatur, quod lapis creatur creatione, & lignum albũ albedine; non enim albedo se habet ad lignum per modum efficientiæ efficientis, sicut se habet creatio ad lapidem.

Et confirmo, quia secundum omnes, generatio non est aliud, quam hoc scilicet, quod importatur, per substantiam esse effectiue ab aliquo, similiter creatio non est aliquid aliud, quã quod importatur esse à Deo. Hoc autem esse effectiuè præcedit lapidem causalitate originis. Probatio, aut enim lapis creatur, quia lapis; aut est lapis, quia creatur: sed ista non est vera, lapis est à Deo, quia est lapis: Hoc autem non est; non quia suum exire à Deo est sibi causa, vt fit: ergo quod significatur per esse à Deo, necessario est primum prioritate originis, & posterioritate causalitatis. & hoc confirmo, quia si Deus subtrahat actionem suam, creatura cedet in nihilũ: ergo causa, quare creatio erat, est illa actio: ergo necessario ponitur origine: ergo illa creatura creatur creatione, quæ non est formalis: quia forma, vt sic non præcedit subiectum suum origine.

Ex hoc etiam non potest creatio dici, quod sit relatio, quia nulla relatio est causa, vt sit suũ fundamentum; nec est prior origine, imo posterior, licet actio, vt concipitur nominaliter, & per modum quietis, sit relatio, vt alias dixi.

Secundum, quod infero, est, quod motus aspicit formam in secunda ratione, & tanquã terminum, quia forma acquiritur successiue, tanquam terminus per generationem successiuam continuam: secundo aspicit eam tanquam subiectum sic, quod est subiectiue in illa forma. Primum horum est euidens, sed probo secundum, quia vltimata acceptio esse rei, & eius causalitas vltima-

A ta non separatur a re illa, sed forma est per motum, sicut per illud, quod est vltimata acceptio esse ipsius, & causalitas eius, ergo. Et sicut mutatio indiuisibilis habet pro subiecto formam indiuisibilem; sic motus continuus formam diuisibilem continuam motus: ergo primo, & per se subiectiue est in forma, sed secundario, & ex consequenti est in composito. Hæc est mens Cõmẽtatoris 3. phys. com. 20. & 21. & similiter com. 17. vbi dicit, quod actio, & passio & motus sunt idem subiectiue, sed differunt formaliter. Item B dicit in 2. phys. com. 9 quod res, ad quas sunt motus, sunt materia ipsius motus. Transmutatio autem coniuncta tempori est formaliter in motu, quæ subiectiue reperitur in tribus prædicamentis.

3. phys. com. 20. & 21.

Tertium, quod infero est de diffinitione ipsius motus, quam ponit Philosophus 3. physic. text. 6. quod motus est actus entis in potentia, secundum quod in potentia. Hanc diffinitionem intelligunt quidam sic: quod in omni motu est considerare aliquid formæ acquisitum, & aliquid, quod restat ad acquirendum; tunc cum C dicitur, quod motus est actus entis in potentia, intelligitur per actum pars formæ, quæ perficit subiectum; sed per hoc quod dicitur entis in potentia, secundum quod in potentia, notatur, quod motus non est pars illa absolute, sed vt aliquod subiectum in potentia, infra quod motus includat illud, quod acquisitum est de forma, & in ordine ad illud, quod restat acquirendum.

3. phys. t. 6.

Hanc Propositionem improbo, sicut & Commentator improbat, quod si diffinitio sic intelligitur, sequitur quod aliquid quiescens mouebitur: D quia subiectum quiescens sub tepiditate, & sub actu imperfecto non est in potentia ad aliquid vlterius acquirendum.

Dices, non intelligo, quod motus sit forma illa absoluta imperfecta, sed vt est in quadam perfectione, & successione. Contra; Philosophus putauit habere veram diffinitionem motus, & tamen non posuit hanc successionem in diffinitione. Ideo dico, vt Commentator dicit ibi, quod actus dupliciter potest accipi, vel pro E realitate ipsius formæ, vel pro acquisitione, & fine ipsius formæ; tunc accipiendo realitatem formæ, hæc propositio est vera: Calor est actus calefactibilis; accipiendo vero pro actu ipsum finem formæ, & acquisitionem eius, sic dicendo, quod est actus calefactibilis, & non calidi: Verbi gratia, dico, quod calor est actus calidi, calefieri est actus calefactibilis. Vnde sicut aliud est existens in actu, & aliud est existens in potentia; sic alius est actus existens in actu, & alius existens in potentia, F & ideo actu calidum quandocumque minimo calore, vt sic, non habet, quod sit non calidum; non autem habet, quod sit in potentia ad calorem: E contra existens in potentia ad calorem, nullo modo, vt sic, se habet, quod sit calidus, sed solum, quod sit in potentia: quia ergo motus ad calorem non est actus calidi, sed calefactibilis, ideo actus, qui ponitur in diffinitione eius, non potest accipi pro minimo caloris gradu, sed debet accipi pro ipso fieri, & acquisitione caloris, qui est actus non calefacti, sed calefactibilis: Calefactum enim non

calefit, sed calefactibile, sicut actus alterabilis est alterabilis, non autem ipsius alterati, alteratum enim non alteratur.

Ad argumentum in oppositum nego minorē. Ad probationem per auctoritatem Commentatoris 2. physic. com. 9. ibi loquitur de motu materialiter, non formaliter, sicut patet per eum alibi. Vnde formaliter accessio motus non est aliud, quam actus mobilis, idest acquisitio successiua formæ in ipso mobili, non quod sit illa successio: successio.n. formæ nō est aliud quā prius, & posterius in motu, quæ sunt formaliter ipsum tempus, in quantum sunt ab anima numerata: sicut igitur dicimus, quod albedo est forma extensa, non quod extensio sit formaliter albedo ista; sic & cum dico, motus est generatio successiua, ibi successio est extra rationem motus.

2.phys.cō.9.

Ibidem.

Ad illud, quod Commentator 2. physic. com. 6. dicit, quod illa diffinitio est verior, quod motus est forma, siue perfectio illa, ad quam vadit, cum ille oppositum dicat, videretur sibi contradicere: dico tamen, quod verius quandoque accipitur pro eodem, quod formalius: hoc modo Vas, vel domus verius dicitur terra, quam dicatur aurum, vel argentum, & hoc modo Philosophus 2. physicor. text. 2. distinguit rationem quidditatiuam artificialium ab ipsis naturalibus. Alio modo, verius, idem est, quod principalius: hoc modo Aristotel. 9. metaphysic. text. 12. dicit, quod totum esse artificialium est per naturam; quod ideo est, quia materia in artificialibus dat vnam diffinitionem, quæ est substantia: Forma vero artificialium est accidens, & ipsa tamen est formalis ratio artificialium, non materia illa eorum, alias Philosophus 1. Ethic. cap. 1. non distingueret naturalia ab artificialibus.

3.phys.cō.6.

Ad propositum dicendo, quod Commentator 3. physicor. com. 6. pro tanto dicit, quod diffinitio motus, quæ dicitur, quod est forma, est verior, quia forma est illud, quod est principalius in motu, quasi dicat: ideo est verior, quia consideratur, vt sit secundaria, quæ est principalis in ipso motu, dans vnam diffinitionem: in secundo autem physicor. dicit, quod motus verior est transmutatio coniuncta cum tempore, quia accipit verius pro formaliori: non ergo contradicit sibi hic, & ibi, sicut non contradicit in hoc, quod 2. physic. comm. 6. dicit, quod artificialia sunt artificiata per formā, &c. & dicit, quod quicquid est artificialium, est materia. 9. metaph. text. 12.

2.phys.cō.6.

ARTICVLVS I

Vtrum motus sit realiter idem, quod actio & passio.

AD secundam quæstionem arguo primo, quod motus actio, & passio sint idem realiter, sic. Illa quæ sunt idem subiecto, differunt autem solum quidditatiue, videntur esse idem realiter (Per esse enim idem subiecto intelligo, idem esse realiter: per differre autem quidditatiuè, intelligo differre ratione) sed motus, actio

A & passio, secundum Commentatorem 3. physic. comm. 6. 20. & 21. sunt idem subiecto, & differunt tantum quidditatiue: ergo.

Contra: duo prædicamenta non coincidunt in idem realiter, sed actio, & passio sunt duo prædicamenta: ergo.

Respondeo. hic dicunt aliqui, quod motus, actio, & passio, & illa forma sunt idem realiter, differentes tantum secundum diuersas denominationes, quia forma, vt denominat efficiens, dicitur actio, vt vero denominat passum,

B dicitur passio, vt vero est in successione quadam & tendentia, & complementum dicitur motus, ideo pono has duas Conclusiones. Prima est, quod accipiendo motum pro partibus fluentibus, & succedentibus, quæ acquiruntur per motum, sic dico, quod motus differt realiter ab actione, & passione, vt actio & passio inter se.

Hanc Conclusionem probo primo ex præcedentibus: quia actio, & passio sunt generatio, & acquisitio ipsius formæ: generatio autem formæ non est illa forma, vt superius probatum est;

C quare nec motus acceptus vt partes formæ fluentes sunt ipsa forma; & vt sic actio, & passio non sunt motus formaliter.

Secundo probo. Hoc idem in speciali sic, quando aliqua duo sic se habent, quod vnum potest tolli alio remanente, illa non sunt idem: sed remanente tota forma, & partibus fluentibus, seu fluxu earum partium, fluxu illarum partium potest tolli actio: ergo. Maior est euidens, sed probo minorem. Pono, quod ignis applicetur ad stuppā, generabit calorem in stuppa

D successiuè, & in quodam fluxu partium caloris, & stuppæ eodem calore remanente in eadem dispositione suarum partium, Deus potest supplere actionem ignis, ita quod non erit eadem actio ignis, quæ primo, & tamen erit idem calor, & idem fluxus partium, quia erunt eædem partes succedentes sibi, & fluentes, nec vt primo; ergo actio non manet, & tamen manet successio eadem partium, nec illud deficeret, nisi quia deficit illa habitudo a priore, quod scilicet calor ille non est ab igne, sed à Deo; ergo motus vt

E materialiter est illæ partes succedentes, non est idem quod actio, & passio.

Item Commentator: Actio mouentis est in mouente, dicit, quod non est in eo, sed ab eo, & ad rationem, quæ posset fieri, quod actio est, vbi denominat, respondet per intentionem, quia actio non denominat in quantum est in quo, sed in quantum est à quo. Ratio est, quia actio mouentis non est aliud, quàm facere motum in moto, & subdit statim, quod agere motum, & motus sunt idem subiecto, sed differunt secundum quidditatem.

F Secunda propositio est, quod accipiendo per motum nō formam fluentem, sed generationem successiuam partis formæ post partem, hoc modo dico, quod motus est species actionis, & passionis, quia Commentator dicit: quod mutatio formæ indiuisibilis est actio, & tamen est motus: ergo in plus se habet actio, quàm motus. Intelligendum igitur est, quod actio vniuersaliter, & adæquatè est idem, quod generatio formæ; & si illa generatio sit diuisibilis formæ, tunc talis actio est motus; si vero sit formæ indiui-

indiuisibilis est mutatio; si sit sine subiecto, tunc est creatio; quia vero apud Arist. contradictio est, quod forma fuit per se, quia apud eum agens est tantummodo extrahens, & transmutās, ideo apud eum omnis actio est motus, vel mutatio: & quia omnis mutatio est finis alicuius motus, vt patet de illuminatione, quod est finis motus localis, hinc est quod dicitur vna cōmunis propositio accepta ab auctore: quia omnis actio in motu consumatur. Sed apud Catholicos oportet, quod actio se habeat in plusquam motus, vel mutatio, quia non omnis forma educitur e subiecto, sed aliquæ formæ sunt per se positiuæ ab agente primo.

Vlterius addo vnum, quod, actio, & passio accepta vno modo sunt vnus motus, alio autem modo sunt duo realiter distincti.

Ad cuius euidentiam considerandum est, quod hoc est natura cuiuslibet interualli, quod potest vno modo capi absolute, nec esse inter duo, & sic de eo habetur vnus conceptus simplex, nec habet adhuc, vnde varietur. Alio modo potest considerari specialius, vt illud interuallum est ab hoc in hoc, & è conuerso, & in hoc ab hoc: exemplum de similitudine. Considerando enim similitudinem, vt est intermedium quoddam duorum consimilium, vt sic, habeo conceptum similitudinis, vt sic, pono ibi adhuc aliquam distinctionem; vt vero considero, quod est ab hoc in istud, & postmodum quod est in hoc ab hoc, statim pono distinctionem, & vnam similitudinem ab hoc in istud, & aliam in hoc ab hoc. sic dicit Commentator, quod ascensus, & descensus vno modo non distinguuntur, puta quando absolute concipio vnum interuallum inter superius, & inferius. Si vero idem interuallum concipiam vt a superiori ad inferius, & ab inferiori ad superius, si distinguo eum, & habeo duos conceptus, videtur ascensus, & descensus. Sic in proposito concipiendo absolute actum illum,

A qui est generatio partis post partem, vt est inter medium quoddam per modum viæ, inter agens, & productum, & hoc absolute, sic habeo rationem motus, & vt sic non habeo, nisi conceptū vnum simplicem, qui est conceptus motus: vt vero illam acquisitionem formæ considero, quod est ab agente, sic habeo conceptum actionis; vt vero eadem acquisitio consideratur, vt est ipsius producti, & acquisiti, sic habeo rationem passionis. Hæc est mens Commentatoris 3. physic. com. 20. Vnde dicit ibi, hæc est dispositio omnis,

B quod refertur ad aliud, quoniam relatio inter illa est vna dispositio existens inter duo, & hoc esset actionis, quando fuerit vna secundum vnum motum, & alia secundum alium: & tunc in principio 21. commenti dicit, actio, & passio non significant idem secundum quidditatem, sicut tunica, & vestis, sed vnum secundum subiectum, & duo secundum diffinitionem, sicut est via de Asia Athenas, & de Athenis ad Asiam. Via enim est eadem, sed respectu vnius relationis dicitur ascensus, & descensus dicitur respectu alte-

C rius, vt diximus superius. Hoc expressius dixerat commento 28. sicut cum addit in omnibus regulis, sic enim idem spacium ad sursum, & deorsum, quando accipitur secundum quod illa duo sunt opposita, tunc erunt duo. Vnum enim dicitur superius, & alterum inferius, & probat hoc alijs exemplis: dicit in fine, & secundum hoc est de motore, & moto, quoniam actio facta inter illa est eadem, sed in respectu vnius dicitur mouere, & in respectu alterius dicitur moueri, &c. Sic igitur dico, quod generatio successiua acce-

D pta per modum intrinsecus absolute est motus, eadem vero generatio, vt est ab agente, dicitur actio; vt est in patiente, dicitur passio, & hoc modo actio, & passio, & motus sunt non idem extra intellectum. Ex dictis patet, quid dicendum sit ad argumentum.

QVAESTIO SECVNDA.

Vltimo ad maiorem euidentiam prædictorum, quæro de creatione, comparando eam ad conseruationem, & quæro ad euidentiam quæstionis duas quęstiones.

1 Prima est, Vtrum omnes res indigeant conseruari a Deo.

2 Secunda, Vtrum creatio, & conseruatio sint eadem actio.

ARTICVLVS I.

Vtrum omnes res indigeant conseruari à Deo.

QVantum ad primam arguo primo, quod non omnes res indigeant conseruari a Deo, & hoc sic: Non minoris efficaciæ est Deus modo agendo, quam quodcumque agens creatum: sed agens creatum aliquod producit effectum, qui non indigeret conseruari actione transeunte, vt patet de artifice produ-

F cente formam domus: ergo.

In oppositum est auctoritas Augustini, qui dicit, quod si manum fabricatiuam Deus subtraheret, omnia redirent in nihilum.

Respondeo hic ponam primo duas Propositiones; secundo mouebo quædam dubia. Quantum ad primum pono istam Propositionē, quod omnis creatura indiget semper causa, vt à Deo conseruante: Hanc Propositionem nituntur aliqui probare a priori sic: Differentia est inter effectum æquiuocum, & effectum vniuocum. Effectus enim æquiuocus requirit causam in fieri, & in esse, vt patet de radio, qui indiget Solē quoad vtrumque: sed vniuocus effectus re-

quirit causam tantummodo in fieri, vt patet de igne generato ab igne. Causa huiusmodi est, quia in effectu æquiuoco non saluatur ratio esse, & ideo ad hoc, quod effectus maneat oportet, quod effectus semper maneat in eo. In effectu vero vniuoco non saluatur aliquo modo ratio illius causæ, & hinc est, quod continet semper quandã influentiam causæ in se in virtute. Id certo non indiget noua influentia: sed potest manere absente causa: sed creatura est effectus æquiuocus Dei, quare indiget semper causa conseruante.

Contra istum modum dicendi facile est arguere. Habet enim motiuum non contẽnendum: Mulus enim est effectus æquiuocus equi, & tamẽ potest manere dato, quod non manuteneatur ab equo: similiter obiectum est causa æquiuoca respectu speciei in intellectu, quæ tamen manet in absentia obiecti. Et licet aliqui negent de specie in intellectu, non tamen negant de specie in imaginatione. Dico, quod aliter est dicendum secundum viam Aristotelis, & arguitur secundum viam Theologorum.

Aristoteles enim habuit pro per se noto, quod contingens de se non posset perpetuari ab aliquo, tamen secundum fidem oportet dicere, quod creatura sit de se contingens, & possibile esse: & tamen, quod potest manuteneri ab illo, puta à Deo. Quicquid ergo, sit de opinione Phylosophorum, probo specialiter propositionem præmissam: quod omnis creatura indiget ab alio conseruari: quia si creatura posset durare ex se absque manutenentia alicuius, sequeretur, quod creatura esset necesse esse: Consequens est falsum: ergo, &c. Probo falsitatem consequentis; quia illud, quod de se est possibile esse, id possibile est, quod sit etiam necesse esse. hoc probat Commentator deducendo ad hoc inconueniens, quod natura contingentis vniretur in naturam necessarij; & ratio ad hoc est, quia magis opponuntur natura contingentis, & necessarij, quàm albedo, & nigredo. Impossibile est autem, quacumque potentia albedinem fieri nigredinem; licet subiectum posset fieri de albedine sub nigredine: patet ergo falsitas consequentis: sed consequentiam probo sic. Si cælum, vel quæcumque creatura alia duraret ex se, impossibile esset cælum non esse: ergo esset necesse esse. Probo consequentiam, quia quæro, à quo deduceretur à non esse aliquid ex se, ita quod ipsum deducat se ipsum ad non esse: hoc est impossibile, quia ens secundum totum ambitum suum opponitur contradictorie ad non esse: vnum autem contradictoriorum per se non mouet se ad alterum: sed subiectum est illud, quod mouetur de contradictorio in contradictorium; ergo oportet, quod deducatur ad non esse per actionem alterius: sed hoc etiam impossibile. Probatio, quia si sic, aut per actionem positiuam, aut per actionem priuatiuam. Impossibile est autem, quod deducatur ad non esse per actionẽ positiuam: quia omnis actio positiua requirit subiectum, requirit & terminum positiuum: & hinc est, quod vnum agens habet ex se priuare. Agens enim non inuenit negationes secundum Commentatorem: & per rationem, quia vel facere est non facere: ergo si actione aliqua cæ-

A lum fieret, vel talis actio esset non agere, & per consequens esset non actio. Vnde videtur mihi, quod contradictio sit dicere actionem tantummodo priuatiuam. Vnde necessario actio positiua habet terminum positiuum. Tunc ergo actione positiua Deus non potest redigere cælum in nihilum: ergo si redigere posset illud in nihilum: hoc esset actione negatiua: sed hoc est impossibile, quia actio negatiua non est actio vlla; ergo non apparet, quomodo Deus possit cælum, vel lapidem annullare, si cælum ex B se haberet, quod duraret: sed si ponatur, quod cælum conseruetur à Deo, bene apparet, quia, licet res non posset annihilari per actionem agentis cuiuscunquè, potest tamen annullari per subtractionem actionis, & tunc si Deus subtraheret suam conseruationem, eo ipso res cedet in nihilum, & si res cedit in nihilum, subtracta actione diuina, siue conseruatione; ergo per oppositum conseruatio est esse causa rei, quia si negatio est causa negationis, & affirmatio est causa affirmationis: ergo omnes res indigent conser- C uari à Deo in esse suo: quod erat propositum.

Secunda Propositio est, quod omnes res, quæ immediatè insunt, & creantur à Deo, immediatè conseruantur ab eo: res autem, quæ sunt à Deo mediantibus causis secundis (si quæ reperirẽtur) non video, quare oporteat dicere, quod immediatè conseruentur à Deo, quia videtur, quod sufficiat, quod conseruentur mediantibus causis secundis, ipso Deo cooperante tanquam causa principali, & immediata.

Primam partem propositionis probo: nam D cælum, & animæ, & intelligentiæ, quæ immediatæ sunt à Deo, immediatè manutenentur ab eo, & hoc probo, quia illa immediatè manutenentur à Deo, quæ natura tota non potest annihilare, & reducere in nihilum: sed animam, cælum, & intelligentias, & cætera, quæ immediatè sunt à Deo, non potest natura tota annihilare, sed quantum ad hoc subsunt soli Deo, ergo.

Secunda pars propositionis habet maiorem difficultatem. Quidam enim volunt dicere, E quod non tantum materia immediatè conseruetur à Deo, sed illa forma in materia, & actus, & omnes perfectiones consequentes sunt immediatè à Deo. Deus enim, vt dicunt isti, immediatè agit in omni actione creaturæ: quod probant, quia ignitio est actio quædam, & creatura, & ideo indiget conseruari: sed non potest, vt videtur, conseruari, nisi à Deo; conseruatio autem actio quædam Dei est, & ideo Deus agit immediatè in omnia.

Alijs non placet dictus modus: sed videtur F eis, quod non oportet, quod forma, & ex ea consequentia immediatè à Deo conseruentur, sed sufficit, quod mediante materia. Quid ergo dicendum? Dico, quod mihi magis placet primus modus dicendi, puta, quod cælum, animæ, intelligentiæ, & materia, & vniuersaliter omnia immediatè conseruentur ab eo. Cætera sunt instrumenta, veluti causæ secundæ.

Nunc secundo moueo dubia, & primum est; quia Commentator dicit, quod secus est de motu, secus de substantia. Permanentia enim substantiæ non est ab extrinseco: sed est à se.

Perma-

Permanentia vero motus potest esse ab extrinseco, quia de ratione motus est, quod sit in continuo fieri ab alio; de ratione vero substantiæ est, quod sit permanens ex natura sua, & ideo dicit Commẽtator, quod impossibile est, quod substantia sit possibilis, & contingens ex se, & quod ab alio perpetuetur; cuius oppositum est de motu.

Respondeo. Intentio Commentatoris est, quod nulla res potest permanens esse, & continuo dependere, & ideo Intelligentias posuit improductas, & necesse esse, & hoc impossibile est, quod eis communicat ex alio: sed quia secundum Catholicam veritatem habemus clarum, res de natura earum non posse se perpetuare. Hinc est, quod oportet negare Phylos. & Commentatorem, & supponere, quod sit idẽ de permanentibus, sicut de motu, vt sint dependentia. Hoc accepto, quod motus est in continua permanentia per hoc, quod partes eius effectiuè innouantur, non sic autem est de re permanente, tenendum est, quod omnia conseruatione indigent continua, alias cederent necessario in nihilum, si cessaret conseruatio Dei, quæ est causa omnis rei.

Secundum dubium, quia videtur, quod illud, quod potest ex se durare aliquo tempore quantumcumque paruo, ei non repugnet durare in infinitum: sed Creatura potest ex se durare tempore aliquo, ergo. Maior patet; quia sicut potest in aliquo, & eadem ratione in tertio, & sic in infinitum. Minorem probo. Pono, quod Deus creat lapidem in instanti, & dimittat suam actionem, aut lapis relictus sibi annihilabitur in eodem instanti, aut in alio: Non primo modo, quia tunc in eodem instanti esset, & non esset, & est contradictio; nec in alio instanti immediate, quia non sunt duo instantia immediate; ergo si lapis dimissus sibi, prius, scilicet, suæ productionis, cedet in nihilum; oportet, quod cessio illa sit in aliquo instanti, inter quod scilicet, & suæ creationis sit tempus medium: ergo in tempore illo lapis sibi dimissus durauit.

Respondeo, & ad probationem dico, quod cederet in nihilum, non in eodem instanti, quo creatus est, quia in eodem instanti inessent sibi contradictoria; nec in instanti immediate, quia non est immediatum instanti: ergo nec instanti, inter quod, & primum instans sit tempus medium: sed pono sic, quod lapis habebit esse tantum per instans, sicut sua creatio fuit per instans, & in toto tempore sequenti Deus subtrahet actionem, & ideo pro toto tẽpore sequenti, lapis non habet esse: ergo lapis habet esse ex se, sine actione diuina, quia instanti illo, in quo ponitur tantum esse, est actio diuina.

Dices, adhuc manet difficultas argumenti, quia concedo, quod pro toto tempore sequenti Deus subtrahat actionem suam: ego tamen quæro de mensura eius subtractionis, non videtur, quod illa sit totum tempus sequens; quia sicut potentia actionis est instantanea, non mensuratur toto tempore, sed aliquo instanti; sic videtur esse de subtractione actionis, & tunc restat quærere, quod instans est illud, vt prius.

Respondeo. Dico, quod subtractio actionis

A non oportet, quod mensuretur aliquo instanti; talia enim non habent realem mensuram, quia non entia nulla reali mensura mensurantur. Subtractio enim actionis diuinæ non est per aliquam actionem mediam: sed est pura priuatio, & dimisio actionis, ideo est pura nõ actio.

Tertium dubium est, quia si Creatura indigeret conseruante, hoc esset, quia relicta sibi cederet in nihilum: sed hoc est impossibile. Probo. Magis repugnant ens, & nihilum, quam albedo, & nigredo: sed impossibile est, quod

B albedo sibi relicta cedat in nigredinem: ergo impossibile est, quod aliquod ens relictum sibi cedat in nihilum.

Responsio. Tota difficultas est hæc: quoniã valde inimaginabile est, quod Creatura annihiletur. Si enim esset aliquod subsistens, quod existens sub vno opposito fieret, & postea sub alio, non esset difficultas: sed tenendo, quod non remaneat subsistens, videtur, quod sit repugnantia Creaturæ ad annihilationem saltem de secundo modo. Dico tunc, quod quia

C Creatura continuè dependet à Deo, & eius conseruatione: remota autem causa remouetur effectus: ergo remota conseruatione diuina remouetur Creatura, quod idem est, quod cedere in nihilum, quare Creatura hoc modo non est impossibile, immo est necesse, quod cedat in nihilum.

Ad illud, quod dicitur, quod vnum oppositum non cedat in aliud, Concedo, quod hoc est inintelligibile: sed tamen non impossibile Deo.

Ad argumentum in oppositum dico, quod

D artificialia non conseruant se ipsa, sed conseruantur per dispositionem materiæ, vt per duritiem; totum tamen reducitur in conseruationẽ alicuius, quod primo, & immediate Deus conseruet, puta materiæ, & cæli.

ARTICVLVS II.

Vtrum creatio & conseruatio sint eadem actio.

E AD secundam quæstionem arguo primo; quod creatio creaturæ, & eius conseruatio sunt realiter eadem; quia inter duos terminos vniformiter se habentes, & penes eadem fundamenta, non videtur, quod possit esse nisi vna habitudo, sicut non est nisi vna similitudo inter duo alba; sed in primo instanti creator, & creatura se habent vniformiter, & ex parte ipsorum, vt termini sunt, & ex parte fundamentorum in primo stanti, & in toto tempore prius: ergo creatio ad Deum in primo instanti, & in toto tempore, non est nisi vnica habitudo:

F sed in primo instanti habitudo media inter creaturam, & Deum est creatio, in toto alio tempore est conseruatio: ergo creatio, & conseruatio sunt eadem operatio, & eadem habitudo.

In oppositum est: quia quando aliqua duo sunt idem realiter, quamdiu manet vnum, manet alterum: sed quando manet conseruatio, nõ manet creatio: quia in toto tempore post primum instans creatura conseruatur, & non creatur: ergo.

Respondeo in ista quæstione. Primo ponam quasdã Propositiones. Secundo mouebo quædã dubia. Primo pono Propositionem istam, quod creatio, & conseruatio sunt operationes realiter distinctæ. Hanc propositionem pono propter opinionem quandam, quæ dicit, quod creatio, & conseruatio sunt eadem habitudo, & per consequens eadem operatio. Hanc opinionem fulciam aliquibus rationibus.

Primo sic. Creatio sub ratione, qua creatio conseruat: ergo creatio sub ratione, qua creatio, est conseruatio. Antecedens probo per Augustinum 8. sup. Genes. ad litteram, cap. 12. circa medium, qui dicit: Aer præsente lumine non factus est lucidus, sed fit lucidus: & per Auicennam, qui dicit: Creatura indiget datore sui esse semper, & incessabiliter, quam diu habet esse. Consequentiam probant: quia eiusdem effectus ad idem efficiens nõ videtur esse, nisi vna dependentia essentialis, & eiusdem efficientis ad eundem effectũ non nisi vnica actio.

Aug. 8. sup. Gen. ad litt. c. 12. circa med.
6. metaphy. fuac. 1.

Confirmatur per Augustinum de ciuit. Dei, qui dicit: & si potentiam suam, vt ita dicam, fabricatiuam rebus subtrahat, infra non erunt, sicut antequam fierent non sunt: sed potentia fabricatiua est potentia creatiua, vnde antea vocauerat eam potentiam, qua creauit cælum, & terram.

Aug. de ciuit. Dei.

Secundo, quia idem est creatum, & conseruatum: ergo eadem actio, & conseruatio. Antecedens patet de se, consequentiam probat: quia operationes capiunt distinctionem, & idẽtitatem ex terminis. Dicunt ergo isti, quod creatio, & conseruatio dicunt omnino eandẽ habitudinem; sed tamen differunt in ordine ad connotata: quia creatio dicit acceptionem esse; tamen connotat immediatum non esse præcedens; sed conseruatio dicit eandem acceptionem esse continuatam sine tali ordine ad non esse præcedens.

Hanc propositionem non capio, ideo probo propositionem propositam contra eam aliquibus rationibus.

Primo sic. Viæ in terminum, & manutenentia in termino non sunt eædem propositiones, nec idem respectus: sed creatio & conseruatio se habent, sicut via in terminum, & manutenentia in termino, quia creatio deducit ad esse, conseruatio manutenet in esse: ergo. Maiorem probo exemplo, auctoritate, & ratione: exemplo, quia leuare lapidem in aere, & tenere non sunt idem: Columna potest lapidem in aere leuare, similiter non idem, nec ex eadem causa figura sigilli actiue imprimitur in cera, & conseruatur; conseruatur enim ratione dispositionum materiæ, quæ non sunt actiuæ, puta ratione duriciei, & huiusmodi.

Item secundo auctoritate Philosophi: impossibile est simul ire Thebas, & illic esse.

Item ratione, quia mutuo se excludunt. Ei enim, cui attribuitur manutenentia, impossibile est, quod attribuatur via: termino enim in esse accepto, & acquisito attribuitur manutenẽtia, & tamen terminus excludit viam: Exemplum est de generatione, & motu; habitibus nãque præsentibus cessat motus, & generatio. Respondetur ad hoc, quod duplex est via. Vna

A est processus imperfectus imperfecti ad perfectum, & processus termini a quo ad terminum ad quem, & talis via est motus. Alia via est processus ab agente in passum, & talis via est generatio illa, & creatio. Huius enim via est instantanea. Prima via non habet terminum coniunctum: secunda vero habet: prima via præcedit ratione interminabilitatis, via autem secunda, cum instet in ipso termino, nõ plus requiritur ad hoc, quod manuteneatur, nisi habitudo ipsius termini ad productum. Vnde per hoc,

B quod continuatur acceptio esse, esse vniformiter dicetur creatum, & productum conseruari.

Sed contra istam responsionem arguo primo, quod impossibile est, quod continuatio, quæ cadit super originẽ, non pcedat originẽ, alias esset processus in infinitum. Vnde sicut origo non originatur, sed est illud, quo aliud originatur, sic non seruatur. Secundo dato, quod conseruatio cadat super originem, tunc prius creatio conseruabatur, quàm creatura: quia crea-

C tura hoc modo conseruabit per conseruationẽ creationem. Tertio, quia non euadit difficultatem, dato enim, quod conseruatio cadat super originem, quæram: Vtrum creatum conseruetur sola creatione nullo addito, vel aliquo addito: non sola: ergo. Quarto, quia licet via instantanea, & terminus sint simul in eodem instanti duratione, tamen stanti aliquo signabili vnum excludit aliud: productum enim instanti aliquo signabili est sub opposito originis, quia sub esse.

D Secunda ratio est ad quæstionem principaliter ista. Illud, quod quantum est de se, non habet, quod sit, nisi per instans, eo quod non potest creatura conseruari, alias conseruaretur sine eo, quod habet formaliter conseruari: ergo si productio, quantum est ex se, non habet, quod duret, nisi per instans, oportet quod productum sit est in tempore sequenti, quod sit alia via, & alia positione agentis, quæ non transit in instans. Hinc est, quod quia productio in diuinis ex propria natura habet, quod duret ex se, & mensuratur æternitate, ideo non indiget terminus aliqua manutenentia, & conseruatione: sed creatio & vniuersaliter omnis productio in creaturis ex se non habet, quod duret, nisi per instans; da enim, quod haberet ex se, quod duraret prius instans, non posset Deus annullare productum immediate post primum instans.

Confirmo, quia si haberet, quod duraret ex se sine aliqua manutenentia, esset ex se necesse esse, quia illud est ex se necesse esse, quod habet ex se, quod duret quocunque alio circumscri-

F pto: ergo si productum conseruetur prius instans, necessario oportet, quod aliqua via, & alia positione.

Secunda Propositio est, quod conseruatio nõ est realiter idem quod conseruatum, probatur per easdem rationes, quibus probatur supra de creatione, quod differat a creatura.

Nunc tertio pono difficultates, & prima est, quod non oportet plus ponere in conseruatione creaturæ à Deo, quam ponatur in conseruatione effectus a sua causa inferiori creata: sed aliæ causæ inferiores conseruant effectus suos con-

continuando suam causalitatem, vt patet de Sole conseruante lumen in medio, quare, &c.

Secundo sic. Duæ operationes non habent eundem terminum, maxime si qualibet totaliter vel altera totaliter ponat in esse ipsum operatum: ergo si creatio, & conseruatio differunt, sunt duæ operationes cum creatione, creatura capit totale, & totaliter esse, non poterunt creatio, & conseruatio esse respectu eiusdem termini: ergo conseruatio habebit aliud operatum a creatione; quæro ergo, quid est illud, non res ipsa in se, quia ipse est terminus creationis, nec accidens aliud; quia continuatio, & conseruatio accidentis non est conseruatio subiecti, sed e conuerso; conseruatio ergo & creatio sunt respectu eiusdem termini producti, & operati: ergo sunt eadem operatio.

Tertio sic: Omne quod capit de nouo esse ante est terminus productionis, aut est illud, quo res capit esse, vt productione. Omne enim ens nouum, vel ponitur in esse per productionem nouam, vel est illud, quo res de nouo ponitur in esse. Actio, & passio habent nouum esse, quia sunt id, quo aliquid capit nouum esse. Vnde hæc est manifesta per se, quod quicquid de non esse exit ad esse, vel est ipsum esse rei productæ, vel est acceptio esse ipsius rei productæ; sed conseruatio non est ipsa res capiens esse, nec est acceptio esse rei, qua res capit esse, quia tunc esset creatio: ergo conseruatio, vt distinguitur a creatione, non exit aliquo modo de non esse ad esse: ergo non est aliquid in creatura differens a creatione.

Confirmo hoc, quia conseruatio non est operatio differens a creatione, non est prior creatione, patet de se, nec simul natura, alias non posset res creari, & non conseruari: ergo est posterior creatione. Quæro tunc, quomodo in isto posteriori signo realitas conseruationis exit de non esse ad esse: non potest dici, quod exeat ad esse, sicut per se terminus productionis, nec sicut terminus productionis subiecti, scilicet rei creatæ per accidens, vt videlicet perducatur ad productionem eius per modum sequelæ, eo modo, quo respectus producitur ad productionem fundamenti. Tunc enim realitas fundationis dependeret a subiecto, scilicet a re creata, & tunc esset circulus in dependentibus essentialiter.

Quarto ad idem arguit quidam Doctor sic. Impossibile est effectum aliquem duplici dependentia a creatura vna vnius generis causalitatis dependere, & hoc totaliter; da enim oppositum. Tunc nulla illarum dependentiarum esset essentialis, quia quacumque illarum circumscripta, adhuc effectus poterit remanere dependens in eodem genere causalitatis: sed si creatio esset habitudo, alia a conseruatione, cum per vtrumque res dependeret essentialiter a Deo, vt a causa efficiente, sequitur quod idem effectus dependebat a Deo duplici dependentia causalitatis eiusdem rationis, scilicet in genere causæ efficientis: ergo.

Quinto sic. Eiusdem termini ad eundem terminum non potest esse relatio, nisi vna eiusdem modi relationum, & hoc secundum idem fundamentum, vnde licet caloris producentis ad calorem productum sit duplex relatio primi A modi, vel duplex secundi: sed si creatio, & conseruatio sint duæ habitudines, quælibet partiũ ad secundũ modum, patet de se, quod quælibet earum habet eosdem terminos, puta Deum, & creaturam, & idem fundamentum, scilicet entitatem creaturæ: quare.

Sexto ad idem, quia vnius potentiæ in ordine ad eundem terminum non videtur esse posse nisi vnus actus. Vnde sicut potentia ad potentiam, sic actio ad actionem: sed potentia creatiua, & conseruatiua est eadem potentia.

B Hoc patet per Augustinum lib. 4. super Genes. ad literam cap. 12. qui dicit, quod si potentiam fabricatiuam, idest creatiuam, Deus subtraheret a rebus, redirent res in nihilum, quod non esset; nisi potentia creatiua esset potentia conseruatiua. Maior autem istius rationis patet: quia potentiæ distinguuntur per actus proprios: quod est, quia quælibet potentia videtur habere actum vnum adæquatum. *Aug. lib. 4. sup. Gen. ad litt. c. 12.*

Septimo sic. Si conseruatio est res aliqua distincta a creatione, & creatura necessario indiget conseruari a Deo: ergo aut manutenentia C aliqua, & sic procedetur in infinitum, aut se ipsa, & sic standũ fuit in primũ, scilicet in creaturã.

Si dicas, quod sufficit non suspendere respectu alicuius manutenentiæ, & ideo non indiget manutenentia aliqua; pari ratione sufficeret non suspendere creationem, & sic conseruabitur creatione.

Propter istas rationes volunt quidam dicere, quod creatio, & conseruatio quantum ad illud, quod important in recto, dicunt eandem reali D tatem omnino. sed eorum dictum accipitur totaliter ab extrinseco secundũ diuersa connotata; vt sic creatio sit dependentia creaturæ ad Deum, sicut ad efficiens, in quantum connotat non esse res procedens, & primum aut res primo est: sed conseruatio connotat instantia posteriora, in quibus intelligitur res iam esse, & per hoc sequitur euadere multas rationes contra eos possibiles fieri.

Si enim dicatur, quod creatio est in primo instanti, sed conseruatio præsupponit primum esse, E & mensuratur instantibus posterioribus. Respondent, quod hoc non arguit differentiã, nisi in connotatis: & si dicatur quod origo præintelligitur ipsi realitati, respondent, quod hoc est verum quoad connotata.

Si vero dicatur tertio, quod de eo, de quo verificatur conseruatio, non verificatur creatio; quia illud, quod est, possibile est conseruari, sed quod non est, impossibile est conseruari, tamen possibile est creari.

Respondent, quod ista diuersa denominatio F est ratione diuersorum connotatorum, sic respondent ad consimilia multa, quæ contra eos inducuntur. Sed ista opinio (vt mihi videtur) non habet solidum fundamentum, & per consequens rationes prædictæ non soluuntur; & improbo istam opinionem quo ad hoc, quod dicit, quod creatio, & conseruatio in recto dicunt eandem realitatem. Primo sic. Creatio in recto, & secundum suam rationem formalem est acceptio esse ipsius rei: sed conseruatio in recto non potest esse acceptio esse ipsius rei, imo ei repugnat, ergo.

Maior nota est, quia creatione passiua capit esse formaliter, sicut lignum albedine est album formaliter. Minorem probo, quia re non incorrupta, impossibile est, quod eiusdem rei sit alia, & alia acceptio esse. da enim oppositum. Tunc sequitur, quod res iam habens esse capiet de nouo esse, & quod res prius sit, quam accipiat esse; nam per vnam productionem sufficienter res capit esse. Si ergo illa transeunte detur productio aliqua, remanente ista productione, res, quæ iam est, capit esse, ex quo ponitur fuisse per productionem primam, & non incorrupta.

Sed eiusdem rei non incorruptæ potest esse alia, & alia, immo in diuersis instantibus conseruatio, quod patet: quia pono lumen pro instanti A. conseruari a Sole, idem lumen, immo non incorruptum, potest conseruari a Deo pro instanti B: & certum est, quod non eadem conseruatione, nisi ponas, quod eadem sit conseruatio, & dependentia, quia lumen dependet à Sole, & a Deo: ergo.

Et confirmo hoc, quia de ratione cõseruationis est, quod sit alia, & alia, immo in alio, & alio instanti, vt infra dicetur, & hoc remanente eadem re conseruata. Hoc autem repugnat ei realitati, quæ est acceptio esse formaliter, quare conseruatio formaliter non est acceptio esse. Vnde potest confirmari ratio sic, de ratione productionis per te, quæ est acceptio esse, formaliter est, quod transeat in instans, & quod aliqua mora sit in aliquo instanti circa eandem rem, quod est omnino impossibile: sed licet creatio data transeat in instans, tamen potest reiterari, & reiteratur de facto in aliquo instanti, quare, &c.

B Secundo contra opinionem prædictam arguo: supponit enim falsum, quod productio cõnotet primum instans, vel non esse præcedens; quia generatio actiua in diuinis non esset vera productio, & ideo licet creatio connotet primum instans hoc modo; hoc tamen non habet, vnde productio est; hoc sibi enim omnino accidit productioni: cum ergo creatio in recto sit vera productio, licet vltra hoc connotet non esse primum & primum instans; repugnat autem conseruationi, quod sit productio: patet ergo, quod creatio quantum ad illud, quod importat in recto, formaliter non est conseruatio. C Ex quibus patet solutio ad argumenta, & consequentias inductas in oppositum.

DISTINCTIO SECVNDA.

DE ANGELICA ITAQVE NATVRA.

Postquam Magister in prima Distinctione egit de Creatura in generali, incipit nunc agere de ea in speciali, & primo agit de natura spirituali, tractando primo de loco, vbi creabatur, & de tempore, in quo creabatur. Ad pleniorem, & maiorem euidentiam de mensura esse substantię spiritualis, vt videatur, vtrum mensuretur tempore, vel æuo, Quæro primo de natura temporis quinque quęstiones.

QVAESTIO PRIMA.

1 Prima est. Vtrum tempus sit duratio, vel successio, idest, Vtrum sit formaliter quantitas continua, vel discreta.

2 Vtrum tempus secundum suum formale sit ens in anima, vel extra animam. F

3 Vtrum repugnet formali rationi temporis plurificari.

4 Vtrum tempus sit passio motus primi mobilis, sicut proprij & primi subiecti.

5 Vtrum idem nunc sit in toto tempore.

ARTICVLVS I.

Vtrum tempus sit duratio vel successio, siue quantitas continua, vel discreta.

Qvantum ad primum, arguo primo; quod tempus sit quantitas continua; quoniam continuum est illud, cuius partes copulantur ad aliquem terminum cõmuné, vt patet in prædicamẽtis c. de quantitate: sed partes temporis copulantur ad aliquem vnum communem terminum, quia ad nunc: ergo.

In oppositũ est, quia in eius definitione ponitur numerus, qui nõ est quantitas cõtinua, discretum enim non ponitur essentialiter, & intrinsece

in

in diffinitione continui, sed in diffinitione temporis ponitur numerus patet ex 4. physicor. ergo.

Respondeo. Hic ponam primo duas propositiones, secundo eliciam diffinitionem temporis. Prima propositio est hæc: quod loquendo de tēpore, vt est quantitas indeterminata, non reducta ad aliquem certum numerū, vel mensuram, nil aliud est, quàm successio motus, siue quantum successiuum.

Hanc propositionem probo primo rationibus, demum auctoritatibus. Prima ratio est ista, Sicut se habet dimensio, & quantitas permansiua, ad quantum permansiuum, ita se habet successio siue tempore ad omne quantum successiuum. Hanc probo, quia secundum Aristot. quantitas in genere non est nisi duplex, scilicet permanens, & successiua; & primam diuidit in lineam superficiem, & corpus; secunda est ipsum tempus; sicut ergo quantitas permansiua ad suū quantum, & dimensionatum; sic se habet successiua ad suum quantum (vtrobique enim comparatur forma ad suum effectum formalem) sed quantitas permansiua non est nisi dimensio, & partiabilitas quāti permāsiui. Sicut corporeitas non est nisi dimēsio, & partiabilitas quanti permansiui; sic corporeitas non est nisi dimensio formalis, & partiabilitas corporis; sic de linea, & superficie: ergo sic se habebit tempus ad esse successiuum, quod erit successio formaliter cuiuslibet quanti successiui, vt sic omne, quod succedit, succedat formaliter per ipsum tempus.

Secunda ratio est ista. Tempus non est formaliter nisi prius, & posterius continuitate addita: sed prioritas, & posterioritas non sunt aliud formaliter, quam quædam successio habentis partes priores & posteriores; ergo, &c. Maior patet, quia tempus non est formaliter aliud, quam præteritum, & futurum, & præsens: sed hæc formaliter non sunt, nisi prius & posterius. Vnde præteritio non est aliud quàm quædam prioritas respectu præsentialitatis, & futuritionis. Vbi considerandum est, quod dicendo, quod tempus est ipsum præteritum, præsens, & futurum, ista, inquam, possunt accipi formaliter pro ipsa præteritione, & futuritione; vel subiectiuè pro eo quod præteritum, & futurum est, quod est subiectum præteritionis; vel possunt accipi copulatiue pro substrato, & ista præteritione, & futuritione, & tunc tempus non est præteritum, præsens, & futurum, accepta secundo modo, sed primo modo tantum. Minorem probo. Successio enim non est aliud, quàm hoc post hoc & instās prius transiens, futurum accedens; quare successio non est aliud quam prioritas illa, & posterioritas.

Tertia ratio est ista. Capio quantum succedens, & ipsam successionem, quæ non est aliud, quam prioritas, siue prius, & posterius. Resoluo ipsum succedens in ipsam successionem, quę non est aliud, quam prioritas, & posterioritas, & in ipsum, quod succedit, quod est subiectum ipsius successionis. Similiter resoluo prius, & posterius in illud, quod est prius, & posterius, & in illam posteritatem, sicut resoluo album in illud, quod est album, & in illam albedinem. Volo probare, quod tempus non est aliud, quam illa

A successio eius, quod succedit, seu prioritas, & posterioritas eorum, quæ est prius, & posterius, & hoc sic: Aut tempus est formaliter illa successio motus, aut est alia successio, qua motus succedit: sed non potest esse secundus modus, ergo necessario oportet dare, quod tempus sit successio motus, qua motus dicitur succedere formaliter. Minorem probo; quoniam sicut est impossibile in quanto permansiuo esse duas quantitates permāsiuas; sic etiā in quanto successiuo, impossibile est esse duas successiones, & quantitates successiuas; **B** ergo impossibile est, quod in motu sit vna successio, quæ est tempus, & alia, qua motus succedit intrinsecè, sed successio, qua motus succedit, est ipsum tempus.

Confirmo, quia si motus habet propriam, & intrinsecam successionem aliam à successione, quæ est formaliter tempus, tunc oporteret, quod essent duæ quantitates formaliter successiuæ, quo concesso, sequitur, quod Phylosophus fuit valde insufficiens in non ponendo nisi vnam quantitatem successiuam: motus enim (secūdum **C** eum) est solummodo quantum per accidens. Item nullus negat, quin tempus sit quantitas successiua, tunc sic, aut tempus est illa successio in abstracto, aut est aliquid concretum ex partibus succedentibus, & successione; ita quod habeat partes intrinsecè succedentes, sicut & motus; nō potest dici secundus modus, quia tunc tempus esset quantitas per accidens, ergo necessario oportet dicere, quod tempus sit ista successio in abstracto, & hoc cum omne, quod est tale in concreto, sit tale formaliter per illud, quod est tale **D** in abstracto, sicut omne, quod est album, est album albedine, sequitur, quod omne successiuum sit formaliter tale ipso tempore: sic ergo tempus est successio, qua succedunt formaliter partes motus: motus vero habet aliam successionem intrinsecè, qua dicatur succedens præter tempus, quæ est formaliter successio.

Nunc secundo probo hanc Conclusionem per auctoritates, & prima Augustini, vbi dicit, quod tempus nihil aliud est; quam successiuorum distinctio, siue distensio, distensionē nihil aliud esse **E** quam successionem seu distinctionē quæ idem videtur esse, quod successio; non enim dicit extensionem, quia illa non esset, nisi in permanentibus. Item Auicen. 5. physic. dicit, quod tempus non est, nisi continuitas motus, non continuitas permansiua: ergo successiua, hoc autem nil aliud est, quam successio, ergo. Item Aristot. probat, quod motus non est tempus, tum quia tempus est vbique, non motus, tum quia tempus non multiplicatur, motus multiplicatur. Probat hoc idem per hoc; quod motus differentiæ, **F** seu passiones sunt tardum, & velox, quæ non sunt passiones temporis.

Secundo probo aliam conclusionem, quod scilicet tempus est aliquid motus, quia non percipimus tempus, nisi in motu, secundum eum: & prius concludit ibi, quod tempus est prius & posterius in motu, & prius dicit, quod prius, & posterius in motu sunt aliud ab ipso motu. Sed hic contra ipsam conclusionem videntur esse quædam dubia: primò quia dicitur, quod tempus non est aliud formaliter, quam prioritas, & posterioritas in motu. Contra; quia prioritas, & po-

& posterioritas sunt formaliter relationes: tempus non est formaliter relatio: ergo.

Secundo, quia dictum est, quod motus est successiuus formaliter per ipsum tẽpus, ita quod tempus est formaliter illa successio motus. Contra hoc arguo: quia impossibile est, quod causa, & causatum sint idem: sed succesio, & continuitas in motu est causa succesionis & cõtinuitatis in tempore, patet 4. phys. & 7. metaph. Itẽ motus per se omni alio circumscripto habet partes, aut ergo continuas, aut discretas, aut succesiuas, aut permanentes: ergo circumscripto tẽpore motus habet partes suas permanentes, vel succesiuas, non ergo habet a tempore, quod sit succesiuum.

Ad illa respondeo. ad cuius euidentiam sciendum est, quod valde est difficile in aliquibus cõcretis resoluere ea in abstractum, siue informam, & subiectum: & hoc propter indiuisionem formæ à subiecto, propter quod intellectus arguitiuus non potest diuidere subiectum, & accidens, & separare vnum ab alio, ideo apprehendit vtrumque, sicut vnum: sicut cum dico partem, putatur enim, quod cum concipimus partem, concipiamus tantummodo vnam rem, sed in rei veritate concipimus duo. Intellectus enim arguitiuus resoluit cõcretum in duo, in formam in abstracto, & subiectum, puta in illam particularitatem, & in illud quod subijcitur partibilitati, siue sit lignum, siue ferrum, siue albedo, vel qualitas aliqua: quando enim concipio partes albedinis habeo naturam albedinis vt substratum, & illam partibilitatem in abstracto, ita quod albedo est illud, quod partitur, & partibilitas illa, quæ est quantitatis, est illud quo partitur, & vnũ nõ est aliud: albedo est in prædicamẽto qualitatis, partibilitas vero in prædicamẽto quãtitatis, & hoc probo: quia albedo transit de maiori partibilitate ad minorem, nulla mutatione facta in substantia albedinis, sic est in proposito; capiendo enim partes motus, concipio eas in quadam succesione. Verbi gratia. Cum concipio dealbationem continuam, concipio ibi alias, & alias partes sibi inuicem succedentes. Intellectus igitur, hoc quod dico succesiuum, potest resoluere in illa, quæ succedunt, & sic habeo absolute partes ipsius motus, & in ipsam succesionem, & sic habeo ipsum tempus. Similiter est, cum concipio prius, & posterius in motu, intellectus statim potest resoluere prius, & posterius; & tunc concipio absolute partes motus, & in ipsam prioritatem, & posterioritatem, & sic habeo formaliter illam successionem, quæ formaliter est tempus; & illa succesio siue prioritas, & posterioritas non sunt idem, quod illæ partes motus, & hæc est intentio Aristot. quando dicit, quod tempus non est motus, sed aliquid ipsius, & Commentator 4. physic. comm. 99. dicit, quod motus, & tẽpus habent quidditatem aliam, licet sint idem subiecto.

4. phys. text. 93. & infra

4. phys. com. 99.

Tunc ad dubia. ad primum dico, quod sicut in quantitate permansiua est considerare distantiã, & illa vno modo est relatio, alio modo non: cum enim concipio spatium inter duo distantia, quæ non est relatio, cum illa duo distantia fundant mutuas habitudines, secundum quas vnum vt distans dicitur ad aliud, & talis habitudo voca-

A tur, & distantia, quæ vt sic concepta, est relatio; sic dico in quantitate successiua, quando capio prioritatem, & posterioritatem absolute, vt sunt quædam linea successionis inter media, & inter hoc, & illud, vt sic, prioritas, & posterioritas non sunt relationes, sed quædam lineæ distantiæ, & successionis inter duo. Si vero illam lineam capiam alijs rationibus, vt incipit ab hoc in illud, & è conuerso: vt ab illo in hoc, siue, vt per illã hoc aspicit illud, & è cõuerso, illud aspicit hoc, sic cõcipiendo, habeo mutuas relationes prioritatis, &

B posterioritatis huius ab hoc, & è conuerso.

Ad secundum dico, quod in motu aliud est partibilitas, & aliud succesio; & ex alio habet motus partibilitatem, ex alio autem successionem: primum probo, quia potest esse in motibus maior succesio stante eorum æquali partibilitate, & e conuerso. Verbi gratia. Vnus vadit ad sanctum Dionysium in quatuor horis, claudus ibit in vna die æqualis partibilitas est in motu vtriusque, quia tantus motus est vnus, quantus est alius; tamen non est æqualis succesio, quia vna est quatuor horarum, alia vnius diei.

C Consimiliter pone, quod in quatuor horis vadit quis ad sanctum Dionysium, & in quatuor horis vadit quis vsque ad exitũ ciuitatis, succesio est æqualis vtrobique; quia qualibet est quatuor horarũ, tamen partibilitas non est æqualis.

Secundo probo per Philosophum 6. physicor. tex. 38. & text. 11. Diuisibilitas vnius motus est secundum partes, siue secundum diuisibilitatem magnitudinis, vt dicit ibi idem; succesio vero in motu formaliter est a tempore. Vlterius sciendum, quod partibilitatem quamlibet sequitur

D continuitas, vel discontinuitas, sicut autem diuersitas motus oritur a spatio, & magnitudine, vnde partibilitatem, & continuitatem motus habet ab illa magnitudine, sed nec illa continuitas est succesio, immo stante eadem continuitate potest esse maior, & minor succesio, vt dicebatur de partibilitate; sed tam partibilitas, quã continuitas mensuratur succesione, & continuitas mensuratione, & partibilitas eo modo, quo habet partibilitatem, est a partibilitate, & conti-

E nuitate in motu.

Verum sciendum est vlterius, quod in motu potest considerari duplex continuitas; vna, quæ est secundum partes, secundum quam potest de motu dici tantus, & tantus; alia vero secundum succesionem, secundum quam dicitur motus magnus, qui durat per multum tempus; primam continuitatem habet motus a spatio, siue partibilitate.

Ad tertium respondeo, quod tempus propriè non habet partes, sed est formalis succesio ip-

F sarum partium, sicut quantitas in abstracto non habet partes, sed est illa partibilitas habentis partes. In omni enim eo, quod habet partem, aliud est illud, quod est pars, & aliud partibilitas ipsa eius, quod est pars ipsa; ergo partibilitas non habet partes, sed est illud, quo partitur formaliter illud, quod habet partes, quod est pars in concreto: bene tamen verum est, quod in talibus formis sæpe concretum denominat abstractum. Sicut Augustinus quandoque dicit, quod candor est candidus: & ratio huius denominationis est; quia in talibus est abstractio dissimi-

similis, & ideo de difficili potest resolui concretum in formam in abstracto, & in subiectum; immo propter intimam indiuisionem formæ, & subiecti, quando putat intellectus habere abstractum, concludit & subiectum. Hinc est quod quantitas, quæ est quædam partibilitas, communiter concipitur cum ipso quanto, & partibili. Vnde concipiendo lineam putat intellectus concipere puram quantitatem, & hoc non est verum, immo concipitur in linea ipsum lineatum: aliud enim est lineatio, & aliud lineatum, & aliud corporeitas, & aliud in corporeitate ipsum, quod est corpus: & sic est in proposito, quia & si tempus non sit nisi successio formalis omnium succedentium, tamen quandoq. denominatur a concreto: quia non bene concipitur successio sine succedente. Ideo dicimus, quod tempus est continuum, & etiam successiuum.

Secunda Propositio est hæc: quod tempus acceptum per modum quantitatis indeterminatæ est quantitas continua, & non discreta; sed vt accipitur per modum quantitatis determinatæ, & mensuratæ. sic est quantitas composita ex cōtinua, & discreta. Hanc Propositionem probo, quoad vtramque partem: ad cuius euidentiam, primo prænoto quoddam notabile, quod quantitas quædam est indeterminata, vt cum dico lineam, superficiem, & huiusmodi; quædam vero determinata, vt cum dico bicubitum, tercubitum, & huiusmodi. Est autem quantitas determinata quantitas reducta ad certum numerum, & mensuram, & ideo sciendum est, quod sicut Philosophus in 10. metaph. tex. 3. dicit. Prima ratio mensuræ inuenitur in quantitate discreta, & inde transfertur ad continuam, & hinc est quod nunquam continua quantitas habet rationem mensuræ, nec potest aliquid mensurare, nisi vt reducitur ad certam mensuram quantitatis discretæ: sicut linea absolutè sumpta numquam intelligeretur aliquid mensurare, sed linea reducta ad quantitatem discretam, puta ad numerum determinatum, vt si dicatur, linea decem palmorū, talis inquam, vt sic, habet rationem mensuræ, & hic est processus Arist. 10. metaph. tex. 3. quod quantitas discreta capit rationem mensuræ ab vno, quantitas vero continua a quantitate discreta. Sicut igitur dictū est de quantitate continua permanente, sic dico proportionaliter de successiua, quæ est tempus, quod quædam est indeterminata, quædam determinata. Tempus igitur est quantitas indeterminata, prout absolute est illa successio, non reducta adhuc ad numerū aliquem determinatum, siue mensuram: sed tempus, vt est illa successio reducta ad certum numerum, & mensuram, quemadmodum vncia est pondus reductum ad certum numerum, hoc modo dico, quod tempus est prius, & posterius numerata in motu, quia ad numerum reducta: tempus autem, vt est quantitas sic numerata, dicitur annus, vel mensis, vel dies, vel aliud huiusmodi.

His visis patet intellectus Propositionis, quam posui, quod tempus, vt est quantitas indeterminata, est quantitas continua; vt vero est quantitas determinata ad veram mensuram, & certam, & numerum reducta, est quantitas composita ex continua, & discreta. Est enim, vt sic, aliquid
A constitutum ex prius & posterius, & numero, ideo est prius, & posterius numerata.

Viso quomodo intelligo Propositionem illam, nunc probo eam: primo probo primam partem sic. Tempus, vt est quantitas indeterminata, non est aliud, quam successio: sed successio est quantitas continua. Illa enim successio est prioritas quædam, & posterioritas continuata ad aliquē communem terminum, est enim futuritio, & præteritio continuata ad præsens. Et confirmo, quia sicut linea est quantitas indeterminata non
B discreta, tamen non includit numerum aliquem vt sic; ita dico, de tempore, in quantum est quantitas indeterminata.

Secundam partem Propositionis probo, quod tempus, vt est quantitas reducta ad certam mensuram, sit quantitas quædam composita ex continua, & discreta. Hoc probo primo ratione, deinde auctoritate: Ratione sic: Impossibile est, quātitatem certificari, & determinari, nisi vt reducitur ad certum numerum; hoc probo per Arist. in prædicamētis, qui dicit, quod quantitas deter
C minata est, quæ reducta est ad certum numerum, vt bicubitum, tricubitum; similiter patet hoc in tempore: Nullum enim potes accipere tempus determinatum, nisi vt ad numerum aliquem reductum. Vnde impossibile est concipere annū determinate, nisi mensurando eum, & reducendo ad numerum mensium, & mensem, nisi reducendo ad numerum hebdomadarum, & hebdomadam ad numerum dierum, & diem ad nu
D merum horarum, & horam ad numerum minutorum; ergo omnis quantitas, vt determinata est, includit numerum infra suam rationem, quia determinationem totam habet a numero.

Hanc Propositionem probo per expressam auctoritatem Commentatoris 4. physic. com. 108. & 109. vbi dicit sic. Et quæret aliquis; si tempus quodammodo est continuum, & quodammodo discretum; quare diffinitum est per discretum, cum dicitur ipsum esse numerum. Et respondere possumus ad hoc, quod extra mentem non
E est, nisi motum, & tempus non sit, nisi quando mens diuidit motum in prius, & posterius: & hæc est intentio numeri motus, idest motus numeratus: ergo substantia temporis, quæ est in eo, quasi materia, & motus continuus, quoniam non est numerus simpliciter, sed numerus motus; continuatio ergo accidit ei gratia materiæ, & discretio, scilicet numerus, gratia formæ, & est compositum ex duabus quantitatibus, scilicet, ex continua, & discreta, & illa compositio accidit mensuris, quando diuiduntur: & considera
F ratio, quæ est in 10. Euclidis de magnitudinibus. In illo enim tractatu considerat de magnitudinibus, secundum quod sunt numerus.

Ad euidentiā autem eius, quod dicitur de magnitudinibus, & mensuris in libro Euclidis; sciēdum est; quod Euclides vsque ad decimum librū agit de propositionibus, in decimo autem incipit agere de lineis rationalibus, idest mensurabilibus: linea enim mensurata est linea reducta ad certum numerum, & ideo est composita ex numero, & continuo.

Nunc secundo infero diffinitionem temporis, potest ergo tempus considerari, vt est quantitas indeterminata, & hoc modo consueuit de

tempore

tempore dici, quod est mensura motus rerum numerabilium. Mora autem, idest, successio. Vnde hoc, vel ponitur de numero, sicut quando diffinitur linea, Linea est longitudo, ergo. Hoc etiam modo definit Augustinus tempus, dicens. Tempus est distinctio succedentium, infra quod aspexit ad tempus, vt est quantitas indeterminata. Arist. autem non aspexit ad tempus, nisi vt est qnantitas terminata. & hæc est ratio. Vbi sciendum est, quod vnum tempus non est mensura quantitatis interminatæ, sed terminatæ. Non enim significat aliquid interminatum ad modũ lineæ, sed significat successionem reductam ad certum numerũ, & mensuram, sicut vncia ad pondus mensuratum: significat enim prius, & posterius in motu non absolute, sed vt numerata sunt in actu ab anima, vt Commentator dicit vbi supra, & hoc importat vocabulum; dicitur enim tempus à temperando, vnde temporata idem est, quod mensurata: sicut ergo si diffinias vlnam vltra quantitatem addis numerum aliquem determinatum; ita si diffinias tempus vltra successionem absolute, addis numerum, & sic Arist. 4. phys. text. 101. definit, tempus est numerus motus secundum prius, & posterius. Et sciendum quod in diffinitione ista non accipimus numerum, quo numeramus, sed numerum numeratũ: non enim est intelligendum, quod tempus sit dualitas, vel quaternitas, vel numerus aliquis formaliter acceptus, sed est prius, & posterius numerata. Vnde quando mens prius, & posterius accipit in certo numero reducta, tunc concipit rationem temporis, vel partium temporis; vt tamen reducit prius, & posterius ad sexaginta minuta attribuit rationem horæ, & sic vniuersaliter, quando accipit successionem numerando eam, accipit semper aliquam partem temporis, vt diem, mensem, vel annum. Bene igitur dixit Arist. Tempus est prius, & posterius numerata. Arist. enim accipit tempus, secundum propriam rationem temporis, quod proprie est quantitas inducens rationem numeri, & mensuræ, sicut est vncia, & vlna.

Diuisio motus, & temporis. Ad cuius euidentiã considerandũ est, quod motus, & tẽpus diuidi, & mẽsurari habet dupliciter, vel per partes suas, per quas dicitur esse diuisibilis, vel per prius, & posterius. Prima diuisio est secundum partes magnitudinis. Dicitur enim motus, hoc modo, tantus a tanto spatio; alio modo habet motus mensurari a tempore, quia tempus est ipsa prius, & posterius in motu, cum sit successio quædam, hoc modo dicitur etiam motus maior, vel minor, secundum successionem maiorem, vel minorem: Exemplum pono, quod vnus vadit in duabus horis ad sanctum Dionysium, & alius in æquali tempore, vsque ad partem; motus isti erunt æquales, secundum diuersitatem, quam contrahunt a priori, & posteriori, siue ab illa successione, & tamen motus ad sanctũ Dionysium esset maior secundum diuersitatem partium, quam contrahit a spatio, siue a magnitudine. sed pone, quod ille vadit ad sanctũ Dionysium in duabus horis, & alius infra diem, vsque ad partem; tunc certum est, quod motus, qui est ad sanctum Dionysium, maior erit secundum diuersitatem spatij, sed est minor secundum diuersitatem ipsorum prius, & posterius, siue successionis.

A sic intelligit Arist. diffinitionem illam motus, secundum prius, & posterius, vt intelligatur, quo tempore est numeratio motus, & mensura, non secundum numerationem, & mensurationem partium, quam habet a spatio, & magnitudine, sed secundum numerationem, quam habet a prioritate, & posterioritate, seu a successione.

Tunc ad argumentum principale, Arist. accipit ibi tempus, vt est quantitas indeterminata, habet enim communem terminum, secundum

B quem copulantur partes temporis, quæ sunt prius, & posterius absolute, non vt includit rationem numeri certi, vel mensuræ.

Ad aliud argumentum principale in oppositum dictum est, quod Arist. capit ibi tempus, vt est quantitas quædam indeterminata continua reducta ad discretam, & vt est quantitas determinata, vt sic enim includit numerum.

Sed contra, quia secundum hoc tempus vt est quantitas determinata non esset vna quantitas: ad hoc respondet Commentator, quod accipien

C do tempus, & numerum, vt vnum diuiditur contra alium, sic tempus est quantitas vna; sed accipiendo tempus, in quantum includit numerum, sic est compositum ex continuo, & discreto, & sic non diuiditur contra numerum: sicut linea numerata, vel vlna, non diuiditur contra numerum, sed accipiendo absolute lineam, hoc modo diuiditur contra numerum, & sic est in proposito.

ARTICVLVS II.

D *Vtrum tempus secundum suum formale sit ens in anima, vel extra animam.*

Qvoad secundam quæstionem arguo primo, quod tempus sit vere ens in anima sic. Cuius partes sunt vere extra animam, ipsum est ens extra animam: sed partes temporis sunt entia extra animam, licet enim nullus intellectus de mundo consideraret, & omnes homines de mũdo dormirent, adhuc essent dies, & nox & hora: ergo.

E In oppositum est Philosoph. 4. phys. text. 97. qui dicit, quod si anima non est, tempus non est. *4. phys. t. 97.* Respondeo, hic sic procedam. Primo namque ponam propositionem intentam, & probabo illam. Secundo probabo eisdem rationibus propositionem oppositam. Tertio mediabo inter illas, & quarto mouebo quædam dubia. Ista sunt difficilia, vt Commentator dicit in principio tractatus de tempore. Pono igitur Propositionem hãc. Quod loquẽdo de tempore, in quantum est quantitas reducta ad certum numerum, & vt est quan

F titas determinata, patet, quod suum formale est in anima, hoc enim modo suum formale est numerus, vt Commentator 4. phys. com. 189. dicit: De numero autem dixi in primo, quod est ens formaliter in anima, & hoc est processus Arist. 4. phys. tex. 97. ad probandum, quod tempus sit ens. Primo. n. ait, quod tempus est numerus, & post subdit, quod numerus non esset, si anima numerans non sit, & post concludit, quod tempus non esset, si anima non sit; hoc modo dies, & hora sunt ab anima: quod enim dies contineat 12. horas, & hora sexaginta minuta, hoc habet

habet præcise ab anima, quæ sic præuidit. Sed loquendo vt est quantitas indeterminata, puta in quantum absolute est successio quædam,& prioritas, ac posterioritas omnium succedentium,vt sic,quæstio est magis difficilis.

Probo igitur primo,quod tempus hoc modo, vt est successio quædam, & prioritas, & posterioritas,nõ sit nisi in anima,quoniam illud, quod componitur ex esse, & non esse, impossibile est, quod sit ens, nisi in anima: sed tempus hoc modo componitur ex esse, & non esse: ergo.

4.phys.com. 88. Maiorem probo auctoritate, & ratione. Auctoritas est Commentatoris 4. phys. com. 88. qui dicit, quod entia completa sunt illa, ad quorum esse nihil facit anima: ideo concludit, quod illud, quod componitur ex eo,quod desecit,& eo, quod nondum est, non potest esse ens completũ extra animam. Ratione probo eam sic: quando ratio aliqua est composita ex eo quod est, & ex eo, quod nondum est, necesse est, quod illud, quod componit, det entitatem aliquam ei,quod non est; quod enim non est,non venit ad compositionem entis: sed illud quod non est, non potest habere entitatem aliquam, nisi in anima, cuiusmodi sunt negationes, & similia per Aristot. 7. 7.met.t.14. metaph. text.14.& 15. si ergo ei, quod non est, oportet dari aliquod esse, & non entibus nihil potest dari, nisi in anima; sequitur quod illud non habet esse, nisi in anima: ergo compositum ex illo non habet esse completum extra animã. Minor patet per Commentatorem, vbi supra, vbi dicit, quod tempus est compositum ex eo, quod desecit, & ex eo quod non dum est,idest ex præterito,& futuro,& hæc est ratio eius ad probandum, quod tempus non habet esse completum extra animam.

Secunda ratio ad idem est hæc: Tempus vt est quantitas indeterminata,non est formaliter, nisi prius, & posterius: sed hæc non sunt entia, nisi in anima: ergo. Minor patet, quia prius in eo, quod prius est, iam præterijt: ergo non est, sed fuit simpliciter: posterius in eo, quod posterius est, futurum est: ergo nondum est, sed erit: ergo si prius,& posterius habent aliquod esse,nõn habent esse,nisi in anima.

Dices: prius non est, sed fuit, posterius autem non fuit, sed erit: ergo sunt omnia non entia.

Contra: ex hoc habeo propositum. Significatum enim de ly, est, vel fuit, non est extra animã, quod specialiter probo, quia quando plura sunt in actu, iam non se habent vt prius, & posterius, immo vt sic sunt simul. Confirmo hoc, quia prius, & posterius nominant aut relationes, aut quasdam continuitates reales extra animam: sed nec sic, nec sic, prius, & posterius sunt extra animam: si enim sint relationes, habeo propositum. quia ad non ens, impossibile est, quod sit relatio realis, similiter cum fundamentum desinit, etiam extra intellectum, non habet relatio, qpod sit extra intellectum; fundamentum autem posterioritatis, & prioritatis desinit esse extra intellectum, quando autem prius est non est illud, quod est posterius, & è conuerso, cum fuerit, quod est posterius, non est illud, quod est prius.

Si vero detur secundum, scilicet, quod sint continuitates reales existentes extra animam, ita quod prius, & posterius formaliter non sunt, nisi continuitates quædam prioris ad posterius. Contra: ex hoc habeo propositum,quod tempus non est aliud extra animam. Ratio est,quia tali continuationi, quam ponis,non potes assignare subiectum, in quo sit subiectiue. Illa enim continuitas, aut est subiectiue in numerato esse in isto nunc significato, aut in toto numerato esse cum præcedenti: non primo modo, quia continuitas est ista, aliquid diuisibile; diuisibile autem non est subiectiue in indiuisibili: nec potest dari secundus modus, puta, quod illa continuitas successiua sit in isto numerato esse, cum præcedenti, vt sit quædam continuatio plurium numeratorum esse, hic modus non potest rationabiliter dari. Ratio est, quia quod non est, continuari non potest cum eo,quod est, sed præcedens numeratum esse definit esse; ergo.

Confirmo hanc conclusionem per rationem fortissimam sic: Cuius partes integrales nullæ, vel aliqua, vel illa totalitas non sunt extra animam, ipsam impossibile est esse extra animam: & ratio est,quia ideo totum aliquod est extra animam, quia partes eius omnes, vel aliqua, vel illa totalitas sunt entia extra animam: sed partes temporis subiectiuæ non sunt entia extra animam; similiter nec partes integrantes, nec totalitas illa; ergo.

Probatio minoris est, quoniam partes temporis subiectiuè sunt præteritum,& futurum, & præsens, quæ non sunt extra animam; de præterito, & futuro patet, de præsenti probo; quia de tempore non habemus,nisi nunc ergo de tempore præsenti nihil extra animam est, nisi instãs: sed etiam instans non est tempus, nec pars temporis: ergo. Similiter nec partes integrantes tempus sunt extra animam, ex eadem ratione, quia nunquam extra animam habetur de tempore,nisi instans, quod non est pars temporis; ergo.

Similiter nec illa totalitas puta talis successio continua,potest esse extra animam per rationes iam inductas; quare,&c.

Hæc videtur esse mẽs Augustini, vbi dicit: Visum est mihi tempus non esse aliud, quàm discessionem quandam successiuorum, & infra dicit, quod discessio illa non est, nisi apud animam, & infra cap.10. dicit; quod tempus futurum non est, nisi longa expectatio, quam facit anima, & longum præteritum, longa memoria, quam habet anima. Vnde anima extendens se ad futurum expectat,& talis expectatio est tempus futurum, vel se extendit ad præteritum, & tunc memorat,& talis memoratio dicitur præteritum.

Ex alia parte arguo secundo per easdem rationes, quod ratio temporis sit entitas extra animam. Prima ratio probabat oppositum per hoc, quod tempus componitur ex eo, quod est, & ex eo, quod non est. Ex hoc ego probo propositum sic. Illud de cuius ratione est, quod sit ratio constitutiua ex eo,quod est, & ex eo,quod non est, infra quod siue totum sit, vel non sit, totum illud non esset, sed oportet, quod altero existente alterum non sit, illud necessario est ens extra animam: sed tempus, & motus huiusmodi sunt: ergo. Maiorem pro-

bo; quia si ponas, quod tempus sit ens in anima: ergo non exigit ad rationem sui aliquid, quod habeat esse extra animam. si enim ponas tempus ens in anima, iam alterum constituentium non habet magis, quod sit illud, quod est, quam alterum (Negationes enim possunt habere in anima esse) ergo tempus non erit compositum ex eo quod est, & ex eo, quod non est, quia vtrumque hoc modo haberet æqualiter esse. Similiter si esset ens tantum in anima, iam illud, ex quo cōstituitur, tanquam ex eo, quod non est, non potest dici magis non ens, quā alterū, ex quo constituitur tanquam ex eo, quod est; quia cum anima possit dare esse non entibus, poterit dare esse ei parti temporis, quam dicis non esse: ergo oportet, quod illa sit ens ex natura rei, & altera pars sit ens ex natura rei: ergo totum constitutum est ens ex natura rei. Minorem probo, quia tempus constat, ex eo quod est, & aliquo, quod non est, similiter motus: da enim, quod totum sit: ergo nihil est futurum: ergo iam cessat motus: ergo cessat successio, & per consequens tempus, da ergo, quod totum non sit: ergo adhuc nihil motus est, nec successionis: ergo nec temporis. Vnde dormiant omnes, siue intelligant, siue non, adhuc de motu est numeratum esse, & pars, quæ transiuit, & quæ futura est; similiter dormiant omnes, adhuc de tempore est esse & præteritū, & futurum, siue sit intellectus, siue non, esse est in re; futurum autem, & præteritum non sunt in re, ita quod siue intelligas, siue non, aliquid temporis est, & aliquid eius non est: ergo tempus non est ens tantummodo apud animam. Et hoc est quod dicit communis positio, quod differt natura permanentium a natura successiuorum, quoniā permanentia habent totum eorum esse, & tota entitas omnium partium est in re, successiuorum autem natura habet, quod tantum indiuisibile sit in re, reliquum autem non sit. Eodem modo possunt deduci ad illam conclusionem rationes aliæ, quæ erant ad oppositum: quid ergo dicendum?

Distinctio media inter opiniones supradictas.

Pono nūc secundo distinctionem, quæ mediabit inter opiniones, dico igitur, quod successionem esse extra intellectum, potest duobus modis intelligi; vel sicut illud, quod est compositum ex ente, & negatione entis; vel secundo, vt entia positiua dicuntur esse extra animam. Ad propositum, tempus est ens extra animam, sicut aliquid componitur ex eo quod est, & ex eo quod non est. primo hoc declaro exemplo, quæro. Vtrum nox sit res in anima, vel res extra animam, & videtur quod sit tantum in anima, quia nox est priuatio lucis: Priuationes autem non habent esse nisi in anima.

Sed in oppositum est, quia tunc circumscripto actu intellectus, tenebra omnino est, & nox talis est: ergo quando omnes dormiunt de nocte, nox non est, quod est falsum.

Respondeo tunc, quod quando quæritur. Vtrum nox sit res extra animam, hoc potest intelligi, vel sicut illud, cui competit absolute, & pure, & totaliter esse; vel sicut illud, cui competit partim esse, & partim non esse: primo mo-

A do nox nō habet esse extra animā, sed secūdo modo tantum; tenebra enim dicit priuationem lucis, & subiectum, scilicet aerem, ratione autem subiecti includit aliquid, quod habet esse; ratione autem priuationis lucis includit aliquid, quod non habet esse.

Dices: Nonne priuatio habet esse extra intellectum; nam circumscripto omni actu intellectus priuatio lucis est, quia aer priuatus est luce.

Respondeo, non proprie dicitur, quod priuatio sit in re extra animam, sed magis proprie dicitur, quod habitus oppositus non sit, ita quod suum non esse non habet per actum intellectus, (B) quam dicatur, quod priuatio sit extra intellectum. Vnde circumscripto actu intellectus magis proprie dicitur, quod lux non est, quam priuatio lucis sit: licet ergo lux sit non extra animam, infra quod suum non esse sit, siue intellectus consideret, siue non, non impeditur, quin tenebra includat aliud, quod non est: non entitas enim illa extra intellectum non dicit aliquid positiuum, quod sit, sed dicit negationem quandam. (C) Vnde benè verum est, quod negatio extra intellectum est, sed negationem esse extra intellectum non est ponere entitatem aliquam, sed auferre: sic ergo tenebra non habet esse extra intellectum, vt entia positiua, sed vt illa, quæ componuntur ex positiuo, & negatione, quia tenebra componitur ex aere, & priuatione lucis, sicut ex eo, quod est & ex eo quod non est, & hoc extra intellectum, siue enim intellectus consideret, siue non, aer est, & lux non est, & vt includit aerem, includit aliquid quod est, vt autem includit lucem non esse, includit non entitatem, & non (D) esse aliquid, & hoc ex natura rei. Hoc modo tempus prius, & posterius, & successio sunt extra animam, non vt illud, cui extra animam competeret esse, sed cui extra animam cōpeteret, quod constet ex aliquo, quod est, & ex aliquo quod non est: siue enim intellectus consideret, siue non, indiuisibile temporis, & motus sunt extra animam, præteritum, & futurum continuata ad indiuisibile habent non esse, dato quod anima intelligat; sed accipiendo per ens extra animam (E) illud, cui conuenit habere rationem in se positiuam, sic tempus, & motus non sunt entia, nisi in anima: partes enim temporis, vt accipiuntur simul, nullam habent rationem positiuam, nisi in anima, quæ capit omnes partes simul in actu, & in eis concludit successionem, & prioritatem, & posterioritatem. Hoc enim modo accipiendo ens extra animam, vocat ens positiuū, sic dicendo, quod motus, & tempus non sunt entia, nisi in anima; sunt autem extra animam, vt entia composita & ex positiuo, & priuatiuo.

F Dices: Nonne mouetur cælum nullo intellectu considerante, quomodo ergo mouetur cælum, & nisi anima consideret?

Respondeo, hæc est mens Commentatoris expressa 4. physicorum, vel secundum aliam commentationem, vbi si dicit, & ille sermo componitur sic. Tempus componitur ex præterito, & futuro, sed præteritum iam deficit, futurum autem nondum est: ergo tempus componitur ex nō ente, & ente: & infra: sed deceptio est, quoniam idē est de motu. Nulla enim pars eius est in actu, sed quælibet pars demonstrata recessit: ergo est com- 4. phys.

compositus ex hoc, quod iam deficit, & ex hoc, quod non est, sed talia non habent esse completum, sed esse eorum completur ex actione animæ, quæ scilicet apprehendit omnes partes, & ponit eas in esse, concipiendo indiuisibile, quod est in re.

Dices, falsum dicis de motu; motus enim comprehenditur sensu: Omne tale videtur esse in re: ergo.

Respondeo, dico, quod motus non habet esse incompletum positiuum nisi ex actione animæ, vt Commentator dicit. Ad argumentum respondeo, quando video motum, ibi concurrit actio motus comprehendentis præcedens cum numerato esse præsenti, & ibi motus includit aliquod, quod est extra animam, & aliquod quod non est extra animam, sed deficit, vel nondum est, quod Deus possit dare entitatem intentionalem ei, quæ non est extra animam: patet, quia quandoque apparet aliter aliquid moueri, quod tamen quiescit; ergo motus tunc non est extra intellectum subiectiue. Sed hic sunt dubia quædam.

Primum: quia secundum hoc tempus non esset de consideratione Philosophi, sed esset secunda intentio: ergo non esset quantitas realis: ad istam dubitationem respondet Commentat. vbi postquã dixerat, quod tempus non est, si anima non est; quia posset argui contra eum, quod tunc esset de secundis intentionibus, respondet, quod esse eius in anima non est omnibus modis; quoniam si ita esset, tunc esset fictum, & falsum, vt Chimera, & Hircoceruus: sed esse eius extra animam est in potentia propter subiectum proprium, & esse eius in anima est in actu scilicet, quando anima egerit illam actionem in subiecto præparato. Dico ergo, quod tempus, licet sit ens completum per animam, tamen non est secunda intentio, & hoc propter tria, primo quia secunda intentio non est in re, nec actu, nec potentia propinqua, tempus autem si:. licet enim actu sit in anima, potentia tamen propinqua est in re, & voco potentiam propinquam, quando intellectus concipiens rem extra, necessario cogitur ad formandum conceptum illum; sicut quando concipit duo alba, necessario cogitur ad concipiendum similitudinem inter illa: ita quod secunda intentio hoc modo non est ab aliquo motiuo extra talem conceptum, sed est ab intellectu ad placitum. Sufficit hoc autem ad hoc, quod aliquod sit in prædicamento. De hoc dixi prolixius in primo libro, cum agebatur de forma vniuersi, ex hoc autem solo potest aliquid esse de consideratione Philosophi, nec oportet, quod omnes quantitates sint quantitates extra animam secundum esse suum totum completum.

Secundum tempus non est secunda intentio, licet enim secunda intentio sit non ens extra animam, non tamen eo modo quo tempus. Tempus enim secundum aliquid sui, puta secundum illud, quod est indiuisibile, vere est extra animam, licet secundum rationem partium componentiũ, scilicet, præteriti, & futuri sit magis non ens extra animam, quam sit ens in anima: sed secundæ Intentiones, & entia fictitia secundum nihil sui sunt entia extra animam. Sed dices. Tu dicis, quod tempus non habet esse completum, nisi per animam. Oppositum videtur, quia alia percipiunt tempus.

Respondeo dicendo, quod aliqua percipiunt tempus, qualia sunt illa, quæ habent memoriam, non dicendo autem, quod esse temporis compleatur per actionem intellectus præcise, sed potest compleri etiam per actionem alterius potentiæ potentis concipere mutata esse, quæ sunt præterita, & futura, & præsentia. Talis enim potentia statim cogitur formare rationem temporis, & ideo alia non possunt percipere, quæ non habent potentiam retentiuam præteritorũ, & expectationem futurorum.

ARTICVLVS III.

Vtrum repugnet formali rationi temporis plurificari.

AD tertiam quæstionem arguo primo, quod non repugnet formali rationi temporis plurificari, quia formalis ratio prioris, & posterioris est formalis ratio temporis; sed non repugnat rationi prioris, & posterioris multiplicari: ergo. Maior nota est ex Philosopho, & Commentatore 4. phys. tex. 99. Minor apparet, quia quilibet motus habet proprium prius, & posterius: ergo. *4. phys. t. 90*

Contra: Philosophus 4. phys. tex. 93. dicit, quod dato quod essent plures cæli, non tamẽ essent plura tempora, & si primum Phylosophus reputat impossibile; ergo magis reputat impossibile secundum. *4. phys. t. 91.*

Respondeo: in ista quæstione ostendo, quare eam introduxi, secundo pono propositionem intentam. Quo ad primum, illam quæstionem moui: quia videtur aliquibus, quod quot sunt motus, tot sunt tempora: ratio est ista, quæ adducta est ad principale, quia tempus consistit in ratione prioritatis, & posterioritatis illarum partium motus: sed si motus plurificatur, plurificantur partes motus, & per consequens prioritas, & posterioritas partiũ motus: ergo & tẽpus.

Alia opinio est, quod non quæcunque pluralitas motuũ plurificat tempus, sed pluralitas motuum cæli. Vnde si essent plures motus cæli, essent plura tempora. Ratio illorum est, quia tempus est propria passio præcise motus cæli. Contra vtramque viarum illarum est auctoritas, & intentio expressa Philosophi, & Commentatoris, quod impossibile est simul dare duo tempora, vel duas partes temporis, quarum vna non sit pars alterius, ideo tenendo viam Aristotelis, & Commentatoris teneo oppositum: propter quod secundo pono Propositionem intentam illam, quod repugnat rationi temporis secundum rationem propriam plurificari.

Hanc Conclusionẽ probo primo sic. Tẽpus cõstituitur per fluxũ ipsorũ nunc secundũ prius, & posterius: sed impossibile est esse, nisi vnũ nunc. ergo impossibile est esse, nisi vnum fluxum: ergo. Hãc rationem declaro in simili. Secundum enim imaginationem Mathematicorum, punctus fluens causat lineam, sicut nunc fluens causat tempus; si autem impossibile esset esse, nisi

vnum punctum impossibile esset dare, nisi vnum fluxum, & per consequens nisi vnam lineam. Minorem rationis probo, quia si non sit idem nūc sed plura, tunc aliud nunc erit in domo, & aliud nunc erit extra, vnum citra mare, & aliud vltra mare, & sic non esset verum, quod in isto nunc demonstrato per me Rex Tartarorum sedet, & ego lego.

Dices, licet sint plura nunc, habent tamen omnia vnum commune nunc, scilicet nunc motus cæli, quod mensurat mutatum esse ipsius cæli. Contra: accipio illud nunc, in quo Sol est sub tali mutato esse, verum est dicere, quod in illo nunc ego loquor, & in eodem nunc Rex Tartarorum sedet: ergo non est apud Tartaros, & nos aliud, & aliud nunc; vel oportet, quod sit aliud nunc ipsius cæli, quia illud nunc cæli est nunc, in quo ego lego, ille sedet. Vnde dato quod essent plures cæli, adhuc verum esset dicere, quod in eodem nunc, quo loquor ego in isto mundo istius cæli, loquitur alius alterius mundi, & cæli: aut ergo illud nunc est nunc omnium cælorum, & sic habeo propositum; quod idem nunc est vtrobique; aut est aliud, & aliud nunc, & tunc in isto nunc, in quo ego loquor, non loquitur alter sub alio cælo, sed in nunc sui cæli: Hæc est ratio Commentatoris in quarto physicorum comment. 90. vel 109. dicentis, quod prius, & posterius sunt idem in omnibus motibus non multiplicatum per multitudinem eorum, sicut est dispositio in instanti, ita quod ex vnitate instantis arguit vnitatem temporis. *4 phys. com. 90. vel. 109*

Secundo arguo ex vnitate prioris, & posterioris sic. Ratio temporis consistit in ratione prioris, & posterioris: sed impossibile est, quantumcumque motus multiplicetur, quod multiplicetur ratio prioris, & posterioris; immo si essent multæ partes multorum motuum, omnes essent in eodem priori, & posteriori, ita quod in eodem priori, in quo sunt partes vnius motus, sunt partes alterius; ergo.

Maior nota est, probo minorem primo a priori. Imaginandum est enim, quod sic se habeant prius, & posterius in quantitate successiua, sicut hic, vel ibi extra, vel similia se habent in quantitate dimensiua permanente; quoniam sicut differentiæ quantitatis dimensiuæ sunt hic, vel ibi; sic differentiæ quantitatis successiuæ sunt prius, & posterius: sed ad multitudinem quantorum dimensorum non sequitur, quod multiplicetur hic, & ibi, sursum, extra, & sic de alijs differentijs aliorum quantorum: ergo ad multiplicationem quantorum successiuorum, puta motuum, non sequitur multiplicatio prioris, & posterioris. Minorem huius rationis probo, quoniam pone infinita corpora simul in eodem loco, non est dare respectu omnium, nisi vnum vbi, & vnum sursum, & vnum extra: ergo similiter pone multos motus simul, necessario erunt in eodem priori, & posteriori.

Et confirmo, Quia aut prius, & posterius multiplicantur per hoc, quod vnus motus est hic, & alius ibi, & hoc nihil est dictu. Prius enim, vt patet, non multiplicatur per situm, sed per ante, & retro: sed prius, & posterius omnium motuum

A quæ sunt simul, sunt in eodem ante, & eodem post: ergo repugnantia in intellectu videtur esse, quod prius, & posterius multiplicentur in motibus.

Secunda ratio ad impossibile, & est ista, nisi prius, & posterius in omni motu sint eadem, impossibile est motus aliquos esse simul; consequens est impossibile. Probo consequentiam. Da enim, quod sunt simul: ergo sunt in eodem priori: quia pone, quod in alio priori, iam non sunt simul; quia simul sunt illa, quæ sunt in

B eodem priori: ergo si motus aliqui sunt simul, necessario erunt in eodem priori; ergo.

Confirmo: quia sicut quantitas dimensiua multiplicatur per suum extra, puta per hic, & ibi: pone enim quod sunt in eodem hic, iam erunt in eodem extra, & per consequens eadem quantitas successiua multiplicatur per suū extra, quod est ante, & post: ergo impossibile est, quod ante, & posterius multiplicentur per quantitates successiuas, puta per motus, cum è conuerso motus habeat per illa multiplicari.

C Ad argumentum in oppositū respondeo, quod ratio illa mouet aliquos ad ponendū, quod, quot sunt motus, tot sunt tempora, quod est falsum, cū non sit, nisi vnum nūc, quod mēsurat partes omnium motuum. Et ad formam argumenti cum dicitur, accidens multiplicatur ad multitudinem subiecti; concedo de accidente reali comparato ad suum subiectum secundum esse reale in actu, non secundum esse apprehensum: sed cum dicitur, quod prius, & posterius sunt accidentia ipsius motus. Respondeo, quod sunt acci-

D dentia motus, non vt in re est, sed vt apprehensus est per intellectum, nisi accipias motum, vt dicit aliquid constans ex eo, quod est, & negatione entis, & hoc extra animam, vt dictum est prius: hoc enim modo bene prius, & posterius pertinent ad motum, dato quod nullus intellectus consideret. sed si accipias motum, vt habet entitatem positiuam, & constituitur ex entibus, oportet, quod partes suæ habeant esse apprehensum, quia illud, quod non est in re, non habet nisi entitatem positiuam, si habeat

E entitatem aliquam, huiusmodi non habet, nisi ab anima; negationes enim non habent esse proprie in re, quia quod nunc est, non est prius, nec posterius, oportet, quod si habent entitatem, habeant illam ab anima apprehendente ea simul, & dante eis actualitatem, per quam constituant ipsum motum.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum tempus sit passio motus primi motus.

F

AD Quartam Quæstionem arguo primo, quod tempus sit passio primi motus per Aristot. 4. physicor. text. 133. 134. tempus secundum cum est passio determinati motus, quod probat: quia passio multiplicatur ad multiplicationem subiecti, sed tempus non multiplicatur ad multiplicationem motuum: ergo. Est igitur passio determinati motus, sed non alterius, quam primi motus: ergo. *4. phys. 133*

In

In oppositum est, quia impossibile est manere propriam passionem non manente subiecto: sed non manente motu primo motu cæli, mansit tempus in diebus Iosue, secundum Augustinum: ergo.

Respondeo, hic pono tres Propositiones. Prima est, quod tempus vt est quantitas indeterminata aspicit pro subiecto omnem motum, & hoc non in re absolute, sed vt habet esse apprehensum,

Secunda Propositio est, quod licet tempus hoc modo sit passio omnis motus, non tamen multiplicatur ad multiplicationem motuum, & hæc passio non multiplicatur ad multiplicationem subiecti, & sic intelligit Philosophus 4. phys. tex. 93. quod si essent plures cæli, non essent plura tempora.

4. phys. t. 93

Tertia Propositio est, tempus, prout est quantitas determinata, & reducta ad certum numerum, in quantum habet rationem mensuræ, vt sic, est passio determinati motus, videlicet primi mobilis. Has propositiones probo, primo primam sic arguendo. Indiuidua eiusdem rationis habent passiones proprias eiusdem rationis. Probo hoc, quia propria passio consequitur speciem, non indiuiduum, secundum rationem propriam: ergo quæ sunt infra vnam speciem, aspiciunt eandem passionem: sed omnes motus circulares sunt eiusdem speciei, saltem in hoc, quod est esse successiuum, & esse actum admixtum potentiæ, in quo fundatur prius, & posterius: ergo prius, & posterius consimiliter fundabuntur in omni alio motu circulari, in quantum quilibet est eiusdem rationis in esse successiuum, & in actu admixto potentiæ; sed prius, & posterius absolute considerata in motu sunt ipsum tempus, vt tempus est quantitas indeterminata: ergo.

Respondebitur per interemptionem minoris: nam motus primi mobilis non est eiusdem rationis cum alijs motibus: est enim motus continuus, æternus, regularis, & velocissimus, quod non conuenit cuicunq. aliorum motuum: ergo passio non oportet, quod sit eadem. Respondeo. Ratio bene probat, quod passio motus, in quantum ei annectitur regularitas, æternitas, vniformitas, & huiusmodi, non sit eadem; sed non probat de ipso prius, & posterius absolute accepta, in quantum integrant rationem temporis, vt est quantitas continua.

Secundo sic. Illud non aspicit præcise motum primi mobilis, quo non existente, motu scilicet primi mobilis, & existentibus alijs motibus particularibus sufficienter habet, vnde oriatur. Hæc propositio nota est; quia nihil aspicit aliquid, vt proprium subiectum eius, & primum, quo non existente, adhuc illud habet, vnde sufficienter oriatur: sed non existente motu primi mobilis, adhuc potest anima apprehendere tempus in aliquo alio motu particulari, puta in motu rotæ figuli, vti supra: ergo.

Et confirmo hoc, quia bellum Iosue agebatur in tempore, & tamen tempus non erat motus primi mobilis. Confirmo hoc, quia anima apprehendens se in esse transmutato, apprehendit tempus: ergo tempus, vt est quantitas continua A interminata, fundatur super omnem motum: qui enim capit motum, capit partes successiuas; accipiendo partes succedentes in eis fundatur necessario prius, & posterius, sed prius, & posterius in motu sunt ipsum tempus: ergo.

Dicetur contra: quia Commentator videtur dicere oppositum. Ait enim Commentator, quod apprehendendo motum, apprehendit anima ipsum tempus, tamen per accidens; quia apprehendo motum cæli.

Respondeo: Commentator loquitur ibi de tempore, vt est quantitas continua reducta ad certum numerum, & mensuram. B

Secunda Propositio est, quod tẽpus vt est quantitas, vt est indeterminata, licet sit in quolibet motu subiectiue, non tamen multiplicatur ad multiplicationem motuum. Hoc dico propter opinionem, quæ ponit, quod quot sunt motus, tot sunt tempora, & motus quilibet fundat ex se prius rationem temporis. Non teneo illam viam, ideo pono Propositionem oppositam, quod in quolibet motu non fundatur per se ratio temporis, sed si essent infiniti motus non fundant, nisi vnum tempus. Ratio est, quia intellectus potest fundare vnam rationem, etiam super infinita, si essent, & ideo intellectus omnia mutata esse, & omnem motum mensurat per vnum nunc, & per vnum prius, & posterius. Tunc sic, quando duo aliqua sic se habent, quod vni ex se repugnat multiplicari, illud manet idem, quantumcumque aliud multiplicetur; sed ipsi nunc secundum suam rationem repugnat multiplicari: ergo. C

Maior nota est, probo minorem, scilicet, quod impossibile est nunc multiplicari; quia sicut se habet multiplicatio situum ad quantitatem permansiuam, sic multiplicatio nunc, & tunc ad quantitatem successiuam: sed impossibile est situs multiplicari in quantitate permansiua, nisi secundum suum extra. Vnde impossibile est, quod hic, & ibi multiplicentur, nisi per hoc, quod ponitur hoc extra illud hoc, & ibi extra illud, & sursum extra illud sursum: ergo impossibile est nunc multiplicari, nisi multiplicetur suum extra, vt hic nunc sit extra illud nunc, & hic tunc sit extra illud tunc; sed aliud, & aliud extra in quantitate successiua non sunt, nisi ante, & post, sed impossibile est, quod in eodem ante, vel in eodem post sint plura nunc; non ergo in quantitate successiua possunt esse duo nunc, nisi vnum sit ante aliud: sed anima apprehendendo plures motus simul, non apprehendit vnum prius ante aliud, alias non tenent simul: ergo non apprehendit aliud, & aliud nunc: ergo nec aliud tempus: ergo quantumcumque motus plurificentur, si sunt simul, anima non fundat in eis, nisi vnum tempus. D E F

Tertia Propositio est, quod tempus, vt est quantitas determinata, & reducta, & mensurata ad certum numerum respicit primum motum, sicut subiectum proprium.

Hanc Propositionem probo; quia quando occurrit intellectui motus cæli, idem nunc, & idem prius, & posterius attribuit sibi, quod attribuit alijs motibus, quos concipit simul, alias non cõciperet eos simul, vt supra probatum est, sed

A prius, & posterius ad nullum alium motum applicantur, præter quam ad motum circularem continuum regulatiuum, & omnibus notum, qualis est motus primi mobilis, habet, quod potest esse mensura certa, & numerare vniformiter partes motuum; quare prius, & posterius non habent rationem certi numeri, & mensuræ, nisi vt fundantur in motu primi mobilis; sed prius, & posterius, vt inducunt rationem certi numeri, & mensuræ sunt ipsum tempus, vt tempus est quantitas determinata, quare tempus, vt sic præcise, fundatur in motu primi mobilis. Maior nota B est, probo minorem, quoniam hæc est natura intellectus nostri, quod progreditur à notis ad ignota: ergo motus, per quem habet certificare de ignotis motibus, oportet, quod sit certissimus, & notissimus: ergo oportet primo, quod sit circularis; capere enim motum rectum totũ, quod residuum est ab illo, quod accepisti, est ignotum, quia motus rectus continuo innouatur; sed totus motus circularis potest esse notus, per hoc, quod notæ sunt omnes partes circuli, & tunc potes diuidere circulum, & in motu, secun- C dum partes eius potes fundare rationem horæ: diuidas adhuc partem illam in motu partium, fundare poteris rationẽ minutorũ, & sic de alijs, ita quod tanta portio motus fundat minutum. Maior in sexaginta partibus fundat horam, & maior in 24. partibus fundat diem, infra quod totus circulus per suum totalem motum fundat diem, & exinde totiens reuolutus fundat mensem, & totiens annum: ergo oportet, quod motus fundans rationem temporis, vt est quantitas determinata reducta ad numerum certũ, & men- D suram, sit circularis. Secundo oportet, quod sit regularis, alias prius, & posterius non essent certa, & vniformiter se habentia, & per consequens nõ regulariter mensuraret. Item oportet, quod sit omnibus notum, alias non posset quilibet pro tempore de quantitate motus ignoti certificari. Item oportet, quod sit continuum, alias numquam per illum poteris mensurare; numquam enim per prius, & posterius discontinua scire poteris, quantus est ille motus continuus, qui est tibi ignotus: ergo prius, & posterius, in quantum E sunt reducta ad certum numerum, & mensuram, sunt ipsum tempus: & necesse est, quod si vis reducere prius, & posterius ad certas portiones, & numerum, quod hoc facias in motu cæli, necesse est, quod capias tempus, vt est quantitas determinata præcise in motu cæli. Hæc est intentio Philosophi & Commentatoris in 4. physic. text. com. 95. Vbi primo colligunt de tempore, quod tempus est vbique, & hoc verum: quia vbicumq. est motus aliquis, ibi potes fundare prius, & posterius, & per consequens rationem temporis. F

4. phy. t. 95

Dices: Ergo si alicubi omnia quiescant, & non sit motus, non erit tempus.

Respondeo, etiam quies mensuratur tempore, mensuratur enim secundum prius, & posterius ipsius cæli. Prius enim, & posterius ipsius cæli sunt ipsum tempus, vt tempus dicit quantitatem reductam ad certum numerum, & mensuram: prius autem, & posterius motus primi vbique sunt idem.

Dices: Ergo idem accidens erit in diuersis substantijs. Respondeo, Non habeo pro inconuenienti de accidentibus, quæ habent suum esse completum per animam. Inconueniens autem esset de accidente, cuius totale esse est extra animam. Ratio est, quia anima potest plura subiecta considerare vt vnum; & similiter super plura etiam apprehensa fundare rationem vnam.

Secundo colligunt secundam conditionem temporis, quod licet tempus sit in omnibus motibus, & vbique, non tamen respicit omnem motum, sicut proprie subiectum eius, sed vt subiectum primum, & primum tantum motus primi mobilis.

Tertiam conditionem colligunt, & in specie Commentator, quod quælibet percipit tempus in quantum percipit se in esse transmutato, quod quidem esse transmutabile accipitur in ordine ad motum primum, verbi gratia. Si imaginem aliquid, si velim scire, quanto tempore steti in illa imaginatione, non percipiam illud, nisi conuertendo me ad motum cæli, inde enim mensurabo imaginationem meam.

Quartam conditionem attribuunt tempori, quod tempus dicitur multum, & paucum, non autem velox, & tardum. Ratio est, quia multũ & paucum consistunt in quadam certa mensura, & numero: vnde multum tempus idem est, quod prius, & posterius accepta in certo numero, & mensura. Hic tamen est vnum dubium: quia Commentator videtur plus attribuere motui cæli, & ipsi tempori. Videtur enim, quod attribuat aliquam causalitatem respectu aliquorum motuum, in quantum fundatur in eis ratio temporis. Ait enim, quod si non esset motus prius, non esset tempus.

Respondeo: Commentator fuit istius opinionis, quod cessante motu primo cessaret omnis alius motus, & ideo vel esse posset tunc in esse transmutabili, & per consequens non perciperetur tempus. Omnis enim alius motus reducitur in motum primum, sicut in causam secundum eum; & hinc est, quod cessante primo motu impossibile est inueniri alicubi rationem temporis. Sed secundum fidem hoc dictum non potest teneri; quia ex Scriptura habetur oppositum, vt legitur de bello Iosue. Sufficit ergo Catholico ponere, quod tempus sit per se, & primo subiectiue in motu primo, & per ipsum mensuretur omnis alius motus, non ex hoc quod a motu cæli dependeat alius motus, sicut a causa, sed ex hoc, quod motus primus est vniformis, & regulatissimus, & omnibus notus. Ad argumentum in oppositum patet ex corpore quæstionis.

ARTICVLVS V.

Vtrum sit idem nunc in toto tempore.

AD quintam quæstionẽ arguo primo, quod non sit idem nunc in toto tempore; quoniã si sic, tunc totum tempus esset in eodem nunc; tẽpus enim causatur, vt videtur Philosophus dicere in 4. phys. 104. per ipsum nunc fluens: consequens est impossibile: ergo & antecedens. In 4. phys. 104. oppositum est Arist. 4. phys. tex. 105. quod in toto tempore est idem nunc, secundum substantiam 4. phys. t. 105

tiam, differens tantum secundum esse, & secundum dispositionem, & ponit exemplum de forma in theatro, & in domo. Respondeo, primo ponam tria, quæ Aristoteles, & Commentator attribuunt tempori nunc. Secundo mouebo quædam dubia; tertio exponam certa, & hoc secundum Aristotelis intentionem.

Circa primum sciendum est, quod Aristoteles ponit tria de nunc: Primum est, quod nunc est idem in toto tempore, secundum substantiam, & subiectum differens penes aliud, & aliud esse, & secundũ rationem, & ponit exẽplũ de pũcto, quia secundum imaginationem mathematici punctus fluens causat lineam, sic, quod idem punctus manet secundum substantiam in toto fluxu. Variatur tamen secundum esse, quia intelligitur in alio, & alio. Aliud exemplum adducit de Chorisco in Theatro, & in domo, vt sic, vt fluens esset tempus, & est idem in toto fluxu secundum substantiam; sed differens quantũ ad aliud, & aliud esse in illa successione. Secundum quod dicit de nunc, est, quod non sequitur illud, quod fertur, sicut tempus sequitur motum, & sicut mobile est idem in toto motu, variatum solummodo secundum mutata esse: sic nunc est idem in toto tempore variatum secundum aliud, & aliud ante, & posterius. Tertium quod dicit Arist. de nunc est, quod nunc in actu discontinuat tempus, & est terminus ipsius, sicut punctus factus in linea in actu, discontinuat illam lineam, & est terminus lineæ, & sicut punctus in potentia continuat illam lineam, sic nunc in potentia continuat tempus. Per illa quæ dicit de nunc Arist. euadit difficultatem, quam quidam faciunt de corruptione ipsius nunc: quia aut corrumpitur in eodem instanti, quo est, & hæc est contradictio, & quia in eodem esset, & non esset; aut corrumpetur in alio, & alio instanti; & de illo instanti secundo in quo corrumpitur, quæreretur, si corrumpitur, in quo instanti corrumpitur, & esset processus in infinitum. hoc autem euadit per hoc, quod nunc non corrumpitur, sed manet idem in toto tempore.

Secundo pono dubia, & Primum est: quia videtur, quod sit contradictio dicere, quod nunc sit idem secundum substantiam, & differens penes prius, & posterius; nam prius, & posterius sunt ipsamet nunc: si ergo variantur prius & posterius, necesse est dicere, quod variaretur ipsum nunc secundum substantiam: ergo manebit nunc secundum substantiam, & variabitur secundum substantiam.

Item secundo sequitur, quod essent plura mutata esse simul, nam cuilibet mutato esse in motu correspondet suum nunc in tempore: per te autem manet idem nunc in toto tempore secundũ substantiam: ergo & omnia mutata esse in motu sunt in eodem nunc. Ex quo sequitur quod plura nunc correspondentia pluribus mutatis esse erunt simul, quia in eodem nunc secundum substantiam: ex eodem sequitur, quod omnes partes motus erunt simul: quia toti motui correspondet vnum nunc secundum substantiam.

Item tertio sequitur, quod accidens migrabit de subiecto in subiectum, migrabit enim de vno mutato esse in aliud mutatum esse: sed mutatum

A esse est subiectum ipsius nunc: sicut motus est subiectum temporis, ergo.

Consimiliter quarto est difficultas, quia sicut se habet mutatum esse ad motum, sic se habet nunc ad tempus: sed in motu non est dare vnum mutatum esse secundum substantiam, sed semper aliud, & aliud: ergo in tempore non erit dare hoc modo aliquod vnum nunc secundum substantiam, sed semper aliud, & aliud.

Quinto, quia indiuisibile non potest causare motum influendo per Arist. non enim indiuisibi-

B le potest moueri: ergo consimiliter videtur, quod nunc suo fluxu non causet tempus, quin ei repugnet fluere.

Vltimo est dubium; quia de ratione instantis est, quod raptim transeat, & non maneat, non igitur idem nũc potest manere in toto tempore.

Ad dissolutionem igitur harum difficultatum expono nunc secundo dicta Arist. de ipso nunc. Vbi considerandum est, quod propter illa dubia aliqui dicunt Arist. in hoc passu somniasse, vnde de plano negant ipsum, & certe valde est diffi-

C cile vitare inconuenientia, quæ adducuntur. Propter quod dicunt alij, quod idem est nunc secundum substantiam, idest secundum speciem, differens secundum esse, idest numero, vt sic sit vnũ homogeneum, differens tantum tamen numeraliter, sed hæc expositio non vadit ad mentem Aristotelis. Ille enim dicit, quod est idem nunc secundum substantiam, & differens secundum esse, sicut est idem Choriscus numero in theatro, & in domo, differens tamen per aliud, & aliud esse accidentaliter.

D Alij volentes Aristotelem prosequi in scriptis suis, ponunt, quod duplex est nunc; vnum quod mensurat ipsum mobile, & aliud quod mensurat illa mutata esse: sicut ergo mobile est vnum in toto motu, & sub omnibus mutatis esse; sic nunc, quod mensurat mobile, est idem sub omnibus mutatis esse, licet cuilibet mutato esse correspondeat suum nunc, quod mensurat ipsum mutatũ esse. Sed nec illa expositio vadit ad mentem Arist. non enim loquitur de nunc extrinseco, sed de nunc, quod habet mẽsurare mutata esse, quod

E patet ex tertio quod attribuit ipsi nunc, quod dicit esse idem videlicet, quod in actu terminat tẽpus, & continuat in potentia. Consimiliter dicit, quod nunc est idem in toto tempore, sicut est idẽ punctus causans suo fluxu ipsam lineam: modo certum est, quod non est vnus punctus in linea, qui remaneat idem, & alius, qui varietur, vt expositio illa dicit de nunc mensurante mobile, & mensurante mutata esse. Profecto videtur, quod sit aliquod nunc, quod mensuret mobile, in quo etiam erit subiectiue ipsum nunc, quod dicis ma

F nere. Item Aristoteles dicit, quod illud idem nunc, quod est idem secundum substantiam, variatur secundum esse, non per hoc, quod variatur vnum aliud nunc, nisi fingas, quod illud aliud nunc est in isto subiectiue, & per hoc illud dicitur variari secundum esse, sicut subiectum variatur variato accidente. Ideo videtur mihi, quod Arist. sit ibi intelligendus, vt exponit eum Commentator, videlicet, quod ad litteram sunt vera illa, quæ Arist. dicit de illo nunc: nec inconuenientia, quæ adducit contra eum, conuincunt

ipsum

ipsum nisi supponendo, quod Aristot. intelligat, quod esse temporis formaliter, & accidentaliter sit extra animam: hoc enim dato concluderent sibi demonstratiue inconuenientia prædicta, & alia,& alia, quæ ab alijs inducuntur; nam extra animam sicut non est vnum mutatum esse,secundum substantiam in toto motu,sed semper aliud, & aliud;sic non est idem nunc extra animam,sed necessario raptim transit,sed ponendo,quod tempus,secundum suum formale esse sit completiue in anima, & hoc obiectiue, tamen sic possunt intelligi verba Aristotelis sine aliquo inconuenienti.

Ad cuius euidentiam sciendum est,quod,vt dictum est supra, esse temporis non est extra animam eo modo,quo entia positiua sunt extra animam,nihil enim positiuum dicitur tempus,de tẽpore est extra animam nisi esse, quod continuat præteritum cum futuro,& quia quod non est,nõ est continuabile alteri, nec alterum ipsi, hinc est, quod tota continuitas partium temporis est ab anima sic continuante. Aristoteles autem imaginatur continuationem temporis esse ab anima eo modo,quo mathematicus imaginatur punctũ per suum fluxum causare lineam mathematicã imaginatam: sicut ergo Mathematicus volens imaginari lineam rectam, imaginatur fluxum vnius puncti in rectum; volens autem imaginari lineam circularem, apprehendit fluxum puncti circulariter:sic per simile Arist. dat esse completum tempori in actu (Tẽpus enim, vt dictum est, est formaliter prius,& posterius in motu,quæ nõ habent esse eo modo, quo entia positiua habent esse,nisi vt ab anima apprehẽditur.)Volens ergo Arist. dare modum,quomodo debemus imaginari tempus,ponit exemplum de modo,quo mathematicus imaginatur constitui lineam per fluxum puncti. Si velim facere tempus præteritum in actu,imaginor nunc fluere vsque ad illud præsens signatum, vt sic non sit, nisi quoddam indiuisibile fluens secundum aliud, & aliud prius, & posterius in motu vsque ad vltimum esse, quod anima facit in actu de motu,in quo intendit ipsũ motũ cessare:eodẽ modo si velim facere tẽpus futurum in actu, imaginor quoddam indiuisibile confluere ab isto mutato esse semper in prius,& posterius; iste fluxus illius indiuisibilis, siue fluxus illius prius indiuisibilis est ipsum tempus. Nec Aristoteles dicit, vt alij intelligunt eum,quod nunc mensuret mobile,sed dicit,quod sequitur mobile. Hoc autem debet sic intelligi, quod sicut mobile suo fluxu causat motũ, sic aliquod indiuisibile,puta aliquod nũc apprehẽsum ab anima,suo fluxu causat tẽpus,quod pro tanto sequitur mobile, quia dum anima apprehendit fluxum ipsius mobilis continuum apprehendit, & fundat in ipso fluxu aliquod indiuisibile,quod sequitur mobile; quia sicut mobile fluit secundũ aliam, & aliam partem fluxus, sic anima imaginatur illud nunc fluere secundum aliud, &

A aliud prius, & posterius partium ipsius fluxus, vt dum mobile est in illa parte secundum apprehensionem animæ, illud indiuisibile, quod apprehendit,scilicet ipsum nunc concomitatur in priori correspondenti ipsi parti, & hoc semper in anima obiectiue, & ideo sicut mobile est idem secundum se, & variatur penes mutata esse ipsius motus,eo modo,quo Choriscus variatur per esse in Theatro, & in foro: sic illud nunc indiuisibile imaginatum est idem in anima apprehendente in toto fluxu, differens secundum aliud prius,

B & posterius ipsius fluxus.

His visis ad Inconuenientia, quæ adducuntur, respondere non est difficile. Ad primum enim dico, quod in re non est aliquod nunc indiuisibile idem: ad formam ergo rationis,ad illud,quod dicitur, quod nunc non est aliud,quam prius, & post per intentionem, immo non hoc modo est aliquod indiuisibile, quod anima transfert de priori in post,hoc modo capiendo, quo capio illud fluere,causat prius,& posterius,quæ sunt formaliter ipsum tempus.

C Ad secundum per idem, in re enim cuilibet mutato esse correspondet suum nunc;nec est vnũ nunc in toto tempore in re, sicut non est vnum mutatum esse, sed in anima constituente ipsum esse in actu, est vnum nunc indiuisibile variatum secundum esse prius, & posterius, quia transit a priori in post, & varietas illa in prius, & posterius sic variat esse illud, quod licet plura nunc, quæ sunt sibi successiua in re,coexistant illi nunc

D indiuisibili existenti in anima, sic etiam omnia mutata esse in motu; non tamen dicuntur esse simul:ad hoc.n.quod aliqua dicantur esse simul, nõ sufficit;quod absolute intelligatur quandoq. coexistere eidem nunc, sed requiritur, quod coexistant eidem nunc sub eodem priori, quod non est in proposito, tantummodo enim coexistunt illi nunc in quadam successione, & ideo secundum aliud prius, & posterius, & ideo non simul.

Ad tertium respondeo, quod non est inconue-

E niens de accidente, quod habet suum esse completum per animam, quod fundetur in pluribus subiectis apprehensis ab anima, & simul, & successiue transferendo de vno ad aliud.

Ad quartum patet ex dictis. Sicut nullum esse mutatum est, quod sit in re idem in toto motu; sic non est idem nunc, quod sit idem in toto tempore, & hoc in re.

Ad alias difficultates, & argumentum principale respondeo vnica responsione. Omnes procedunt,ac si illud nunc poneretur esse in re,& nõ

F tantum in anima. Hæc quæ prædicta sunt,esse de intentione Aristotelis patet,quod ita sit per Commentatorem exponẽtem eum ibi,vbi dicit,quod prius, & post multiplicant ipsum nunc, idem tamen oportet, quod sit nunc secundum substantiam ad hoc, quod suo fluxu dicatur causare tempus.

QVAESTIO SECVNDA

DE AEVO.

Viso de tempore accedendum est ad propositum de mensura Angelorum, & quæro circa hoc duas quæstiones.

1 Prima est, Vtrum duratio esse Angeli mensuretur æuo.

2 Secunda, Vtrum in æuo sit successio.

ARTICVLVS I.

Vtrum duratio esse Angeli mensuretur æuo.

QVantum ad primum arguo primo, quod duratio esse Angeli mẽsuratur æuo, quia Philosophus 4. physic. text. 114. determinat sufficiẽter de mensuris rerum durantium, tam eorum, quorum esse consistit in motu, & transmutatione, quam eorum, quæ sunt æterna, & inuariabilia; sed nullam mentionem facit de æuo: ergo vel fuit insufficiens, vel æuum non est mensura durationis esse Angeli. In oppositum est; quia communiter distinguitur de mensuris, quod mensura est in triplici genere; quædam, quæ mensurat esse eorum, quæ consistunt in motu, & quiete; & quædam, quæ mensurat esse eorum, quæ sunt semper vniformiter, tamen habent principium, & finem sui esse; & quædam sunt semper vniformiter, & non habent principium, nec finem. Prima est tempus; secunda æuum, tertia æternitas.

4.phy.t.114

Respondeo, in ista quæstione ponam primo tres Propositiones. Prima est, quod æuum non est formaliter, & intrinsecè duratio, sed tantummodo extrinsece, & connotatiue. Hanc Conclusionem probaui in simili de æternitate in primo libro, & nunc probo eam in speciali, & primo notando. Notandum ergo, quod sic intelligendũ est de magnitudine durationis, sicut de magnitudine extensionis; aliqua enim dicuntur esse magna magnitudine extensionis intrinsece, & formaliter: quia sunt quanta formaliter per quãtitatem eis inhærentem formaliter; quædam dicuntur quanta, & extensa extrinsecè tantum, & denominatiue, eo modo quo Angelus, & anima sunt quanta, & extensa: non enim Angelus est indiuisibilis, vt punctus; nec anima est diuisibilis dimensiue, alias esset corpus: est ergo Angelus magnus extensiuè solummodo extrinsecè, & denominatiue a quãtitate corporaliter, cui coexistit, & hoc modo de anima dicimus, quod illa est tota in toto, & tota in qualibet parte, quia tota coexistit toti, & tota parti: eo ipso. n. quo anima vel Angelus sunt præsentes corporaliter, non indiuisibiliter per modum puncti: sed coexistendo toti, & cuilibet parti, eo ipso intelligimus quantitatem, & magnitudinem in Angelo, siue in anima, non quidem intrinsece, sed extrinsece, quia coexistit magnitudini, vt sic quanto maio-

B ri magnitudini coexistit tanto dicatur maior; cum etiam imaginamur Angelum esse indiuisibilem, non debet hoc intelligi intrinsecè per modũ puncti; sed extrinsecè: quia sua entitas potest coexistere toti minimæ parti, & etiam indiuisibili, si ponatur in actu punctus. Sic intelligo in proposito; quod esse Angeli non durat intrinsecè, & formaliter duratione intrinseca, huiusmodi enim ratione duratione intrinseca non durãt, nisi illa, quæ sunt in motu, & ratio est: quia du-

C ratio non est aliud, quam successio quædam secundum prius, & post: duratio etiam dicit quantitatem permanentiæ, quæ est quantitas successiua secundum ante, & post: sed esse Angeli est res permanens, & consistens in quodam indiuisibili: ergo non potest mensurari mensura, quæ sit formaliter, & intrinsece duratio, sed tantum extrinsece, & denominatiue; quia tota coexistit tali durationi toti, & cuilibet parti durationis. Vnde possum per intellectum capere tempus, quod nondum est, vel tempus quod præterijt, &

D intelligendo Angelum coexistere tam tempori, quod præterijt, & quod est, quam quod non dũ est, & omnibus prioribus imaginatis, intelligo Angelum habere durationem. Hoc autem non nisi quia coexistit intrinsece ipsi durationi.

His visis patet, quid intelligo, cum dico, quod æuum non est duratio formaliter, & intrinsece, sed extrinsece tantum: & ideo æuum Angeli nõ est aliud, quã Angelus coexistens isti durationi reali factæ, vel factibili, vel imaginatæ. Propositionem autem sic intellectam probo vnica ra-

E tione, sic: Sicut simpliciter ad simpliciter, sic magis ad magis, & maxime ad maxime: sed in illo consistit, magis formaliter duratio, in quo magis consistit formaliter ratio maioris durationis & in quo maxima ratio maximæ durationis. Hæc enim propositio potissime valet in causis formalibus: sed Angelus non dicitur magis durare, nisi per hoc, quod sua coexistentia cõparatur ad maiorem durationem, quæ est formaliter tempus: ergo.

Probatio minoris. Angelus enim non plus du-

F rauit, nisi quia fuit prius, & durauit plus ante: ergo ratio maioris durationis consistit in quadã prioritate, & posterioritate, vnde durare, est habere permanentiam in ante, sed ante, siue prius & post sunt formaliter ipsum tempus. Probatio, quia sicut non est dare, nisi vnam quantitatem successiuam (tempus autem est quantitas successiua) vnde tempus non est aliud, quam prius & posterius cuiuslibet succedentis, nisi quod addit vltra hoc mensurationem & quantitatem. Tempus enim est nomen impositum quantitati deter-

determinatæ, & reductæ ad certum numerum, non autem quantitati indeterminatæ. Sic ergo habere volo, quod cum magis durare non sit aliud, quàm plus in ante, & in plus durare, durare absolutè non est aliud, quàm prius, & posterius durare, & per consequens quædam prioritas, & posterioritas fundata in esse rei durantis: ergo esse rei durantis intrinsecæ, vt sic includit successionem aliquam secundum prius, & posterius: sed Angelus non potest esse subiectum secundum prius & posterius: ergo nulla duratio est formaliter, & intrinsecè in esse Angeli, sed tantum connotatiue.

Secunda Propositio est, quod æuū nihil addit absolutum super esse Angeli, sed tantummodo coexistentiam ad tempus factum, vel factibile, imaginatum vel imaginabile. Vnde quando volo imaginari Michaelem, quantum durauit, accipiam in mente mea aliquod prius, & creationem eius intelligam existere illi priori, & illi posteriori vsque ad illud instans, & cointelligendo ipsum coexistere tot partibus temporis, & tot prius, & posterius, intelligo quantum durauit.

Ex his potest patere sufficientia, & numerus durationū. A Philosopho enim, & Cōmentatore ponitur triplex duratio. Ad cuius euidentiā sciendum est, quod tempus potest aliqua respicere per modum continuitatis, quia continuat illa: talia autem sunt, quorum esse consistit in priori, & posteriori, qualia sunt entia successiua, & ratio est, quia tempus formaliter est ipsum prius, & posterius: aliqua vero respicit tempus per modum coexistentis; quia talia dicuntur coexistere ipsi tempori, & huiusmodi sunt cælum, intelligentiæ, & omnia æterna: esse enim talium, licet sit omnino inuariabile, & ideo intrinsecè nullum habeant prius, & posterius, tamen coexistunt tempori facto, vel factibili.

Quædam vero respicit non primo modo, nec secundo, sed per oppositum per modum subsidentis, ita quod talia aspiciunt tempus non per modum contenti, nec coexistentis, sed magis per modum præsidentis, & hoc modo tempus mensurat esse diuinum, quia totum tempus continet, & fluit sub esse diuino. Sic igitur durationum aliqua est, quæ est duratio intrinsecè, & formaliter, & sic habemus tempus; vel extrinsecè, & connotatiue, & hoc dupliciter, vel per modum coexistentis ipsi durationi, & sic habemus æuū, vel per modum subsistentis, & sic habemus æternitatem; in quolibet autem istorum est accipere proprium nunc; tempus enim habet suum nunc, & æuum similiter, quia sicut coexistentia ad tempus dicitur æuum, sic coexistentia ad nunc temporis dicitur nunc æui, & sic de æternitate: æternitas enim est aliquod indiuisibile, quod quantum est de se, attingit quodlibet nunc temporis, & infinita nunc si essent, ideo vt intelligitur attingere vnum nunc, dicitur nunc æternitatis, & est differentia inter illa nunc, quia illas mensuras alia, & alia, quia nunc in tempore differt a tempore, sicut indiuisibile, & continuum, cuius est tempus. In æuo enim differret nunc æui, & æuum, sicut totalis coexistentia & partialis, & ideo est Communis quæstio. Vtrum

A nunc æui sit inuariabile, quod videbitur in sequenti quæstione.

De nunc autem æternitatis certum est, quod est inuariabile, quia quantum est ex se, attingeret omne nunc temporis possibile. Hi ergo sunt tres modi durationum, qui communiter assignantur a Philosopho, & Commentatore. Sed difficultas est hæc. Vtrum sit dare minimum genus mensuræ, scilicet tempus discretum, vt quidam Doctores ponunt; & videtur eis, quod sit de intentione Aristotelis: nam oratio est mensura

B prolationis secundum longum tempus, & breue; est autem quantitas discreta ita quod longum, & breue tempus ad nullum communem terminum copulantur: ergo secundum Aristotelem est dare mensuram discretam, quæ est tempus quoddam discretum continens longum, & breue, vt partes temporis discreti, & hoc tempus discretum dicunt ipsi, quod est mensura operationum Angeli, ita quod qualibet operatio Angeli mensuratur instanti aliquo; ex multis autem talibus instantibus consurgit

C tempus discretum. Sed non puto, quod sit necessarium ponere tale tempus propter talem discontinuitatem operationum Angeli: nam possibile est dare tempus continuum, quod mensurat interrupta, sicut motus interruptus ipsius fabæ mensuratur tempore continuo, ita quod inter nunc, in quo desinit vnum, & incipit aliud, est dare continuum tempus. Sic in proposito dicendo, quod omnes operationes Angeli mensurantur tempore continuo, sic, quod licet quælibet operatio non habeat esse nisi per instans, tamen in-

D ter instans, in quo desinit vna operatio, & incipit alia, est dare tempus continuum medium.

Et cum dicitur de oratione, sciēdum est, quod in oratione aliud est considerare mensuram ipsam, quæ est duratio, videlicet, quantū durauit, & aliud est proportio syllabæ ad syllabam, qua vna respectu alterius dicatur longa, alia breuis: modo quod Aristoteles dicit. Mensuratur enim syllaba longa, & breui; intelligendum, idest, producta, & correpta: proportio ergo, quod illa syllaba sit longa & alia breuis, mensura istius

E proportionis est oratio formalis, sed mensura longitudinis, quantum scilicet durauit oratio, est tempus continuum, licet illa in partibus suis se habeat intercise, & discontinue; & ideo oratio hoc secundo modo non est mensura distincta a tempore, & numero, immo illa, vt sic magis est quoddam mensuratum, sed primo modo illa est mensura proportionis syllabarum discretarum, ideo ponitur mensura discreta, non quod sit mensura duratiua, sed mensura cuiusdam proportionis. Ideo non oportet, quod propter

F hoc ponatur mensura discreta. tempus enim, siue continuum, siue discretum est mensura duratiua, huiusmodi non est oratio, vt dictum est.

Tertia Propositio est, quod tantum est vnum æuum omnium æuiternorum, nec tamen ponendum, quod illud sit subiectiue in Angelo habente nobilius esse, vt dicit quædam opinio; immo dico, quod non est extra animam actu, sed potentia tantum: in actu autem completo est in anima tantum obiectiue, eo modo, quo dixi supra de tempore.

Hanc

Hanc Conclusionem probo primo a posteriori, secundo a priori. A posteriori sic, quia si plura essent æua æuiternorum, tunc ad interrogationem factam per quando, non posset responderi de duobus æuiternis, quod essent in vno quando, demonstrato: sed quodlibet esset in suo quando. Hanc rationem feci supra, quod non sunt plura tempora, cum non possint esse plura nunc, eo quod si essent plura nunc, non posset dici, quod in eodem nunc, ego lego, & tu audis, propter quod dicitur 4. physic. text. 93. quod licet essent plures mundi, non tamen essent plura tempora, sed consequens est falsum: nam de Gabriele, & Michaele potest dici, quod in eodem quando, quo est Michael, est Gabriel, ergo eorum mensura est vna.

4. phys. t. 93.

Dices, quod habent proprias mensuras, tamē habent vnum commune quando.

Contra: impossibile est plurificari nunc, & quando, nisi plurificentur prius, & post. Sicut enim impossibile est plurificari situs, puta hic, & ibi, nisi per suum extra dimensiue, sic impossibile est plurificari nunc, nisi per suum extra duratiue: extra autem magnitudinem durare sunt ante, & post: ergo impossibile est, quod sunt duo nunc, nisi alterum sit ante, & alterum post; non ergo sunt simul duo nunc, ergo nec duæ durationes.

Secundo probo Conclusionem a priori sic. Manente in pluribus eodem formali, ex cuius adiacentia aliud relinquitur idem, sicut si ego, & tu haberemus idem ornamentum, haberemus idem esse ornatum: sed duratio cuiusdam durationis non est aliud formaliter, quam prius, & post, quod est ipsum tempus: esse autem angeli non dicitur durare, nisi extrinsece ex adiacentia ad tempus; ita quod ex adiacentia ad tempus relinquitur in Angelo ipsum durare: impossibile est autem esse, nisi vnum tempus; patet ex supradictis, quia nonnisi vnum prius, & posterius, & vnum nunc: ergo duratio, quæ relinquitur in Angelo isto, vel illo ex adiacentia ad tempus, non est nisi vna.

Dices. Alia est coexistentia istius Angeli ad tēpus, & alia illius, eo quod aliud est esse, quod coexistit: ergo alia duratio, quia per te duratio Angeli non est nisi coexistentia esse eius ad tempus.

Respondeo, quod bene sunt multa coexistentia, quæ coexistunt vni tempori: ibi ergo est considerare fundamentum coexistentiæ, & terminū, & tertio, illud quod relinquitur. Fundamenta sunt illa quæ coexistunt, terminus est ipsum cui coexistunt; coexistentia ergo non habet, quod numeretur, & multiplicetur ratione fundamenti, sed ratione termini: ideo non est, nisi vnum durare, quia durare relinquitur ex termino, non ex fundamentis. sicut ergo licet lapis, & lignum, vt adiacent tempori, sint plura, & per consequens plures coexistentiæ: tamen vnum quando est, quod relinquitur in lapide, & ligno propter idem tempus, cui adiacent: sic licet sint plures Angeli coexistentes vni tempori, & per consequens ex ratione coexistentium sint plures coexistentiæ, tamen illud, quod relinquitur ex illis coexistentijs ratione vnius temporis, ex quo illud relinquitur, tanquam ex termino, dicitur vnum.

Secundam partem propositionis improbo, scilicet quod æuum non sit subiectiue in vno Angelo habente nobilius esse, vt quidā ponunt, quod sicut est vnum tempus omnium temporalium, & illud est subiectiue in motu primi mobilis, sic est vnum æuum æuiternorum, quod est subiectiue in primo nobiliori Angelo.

Hæc autem opinio deficit in duobus. Primo, quia tempus, vt est quantitas indeterminata, est subiectiue in omni motu: sic enim apprehenso quocumque motu apprehendo tempus, sed tempus vt est prius, & posterius reducta ad certum numerum, & mensuram, & vt mensura habens certificare de motibus vt sic per tempus, non est in omni motu, sed tantum in motu primo: quia prius, & posterius in motu alio non sunt apta certificare, & vniformiter mensurare, nisi vt applicantur ad motum primi mobilis.

Tunc ad propositum deficit opinio prædicta in hoc, quia si debeamus reputare, quod mensura, quæ dicitur æuum, sit subiectiue in aliquo vno Angelo, puta in nobiliori, hoc ideo est, quia apparet hoc in tempore, quia ponitur subiectiue in vno motu primi mobilis, sed hoc non facit ad propositum, quia si loquaris de tempore, vt est quantitas indeterminata, sic est subiectiue in omni motu, quia apprehenso priori, & posteriori in quocumque motu apprehendo tempus, cum prius, & posterius ipsius motus sit ipsum tempus, vt supra probatum est: ergo sic æuum erit subiectiue in quolibet Angelo, ita quod quilibet Angelus habebit proprium æuum, ex hoc, quod in omni esse Angeli in ordine ad tempus apprehendo suum æuum.

Si vero loquaris de tempore, vt est quantitas determinata reducta ad rationem certi numeri, & mensuræ certificantis, vt sic, licet tempus determinat sibi vnum subiectum, puta motum primi mobilis; tamen hoc non potest poni de æuo. Ratio est, quia esse nullius Angeli habet talem habitudinem ad esse omnium Angelorum, qualē motus primi mobilis ad motus alios, propter quod mereatur fundare rationem mensuræ in ordine ad alios.

Dices: Immo, quia ibi est dare Angelum aliquem nobiliorem inter alios. Respondeo, mensura durationis non debet accipi secundum aliquid ratione cuius possit haberi certitudo de mensuratis, sed per esse Seraphim quantumcumque nobilem nunquam scire licet, quantum durauit Michael. Ratio est: quia non habet illas conditiones, per quas posset certificari quantitas aliorum Angelorum, sicut habet motus primus respectu aliorum motuum scilicet regularitatem, vniformitatem, & alias conditiones, de quibus dixi supra, propter quas posui, quod motus primi mobilis erat subiectum temporis, vt induit rationem mensuræ, & numeri certificantis: ergo.

Secundo deficit opinio in conclusione, nisi quia ad habendam notitiam de quantitate durationis Angelorum non oportet recurrere ad alium, quam ad ipsummet, de quo volo certificari. hoc probo ex dictis a priori, quoniam duratio omnis intrinsece, & formaliter est ipsum tempus; esse autem Angeli durat, non intrinsece, sed extrinsece per coexistentiam ad tempus,

quia

quia igitur quilibet Angelus habet propriam coexistentiam ad tempus, non oportet ad certificandum de duratione Angeli istius, recurrere ad coexistentiam alterius Angeli, sed ad suammet; non enim oportet reducere æuum istius Angeli ad aliud, vnde habet, quod sit duratio istius, sed habet, quod sit duratio ex coexistentia eius ad tempus, non ex coexistentia alterius: sic ergo dico, quod est vnum æuum æuiternorum omnium, & illud nõ est subiectiue in aliquo vno Angelo: non enim est in re extra actu, sed potentia tantum, actu vero, & complectiue est in anima obiectiue, sicut dixi supra de tempore. Illud autem æuum format anima ex apprehensione cuiuslibet Angeli in ordine ad tempus. Cum enim anima concipit Angelum coexistere tempori, ex adiacentia eius ad tempus relinquitur necessario in anima aliquid, quo apprehendit certitudinem de quantitate durationis, quod est æuum, apprehenso quolibet Angelo, propter causam dictam in prima conclusione.

Ad argumentum in oppositum respondeo. Nego illud, quod supponitur, quod Philosophus, & Commentator nullam fecerint mentionem nisi de tempore. Nam Commentator exponens Philosophum ibi dicentẽ, intendit differentiam inter illa, quæ sunt in tempore, & illa, quæ non sunt in tempore, dicit, quod illa quæ sunt in tempore continentur ex tempore, & tempus excedit illa ex vtraque parte, & eodem cõmento, & cum declarauit, quod illa, quæ sunt in tempore, sunt illa, quæ tempus excedit ex vtraque parte, declarauit ex hoc, quod res æternæ non sunt in tempore. Et infra parum: & intendit per res æternas corpora cælestia, & infra modicum: & innuit ea, quæ sunt separata à materia. Corpora enim cælestia non sunt in tempore, secundum quod tempus non continet illa, tamen sunt coexistentia cum tempore, scilicet quod esse eorũ, quod est in motu, est coexistens cum esse temporis coexistentia, quantitatis cum quantitate: res autem separatæ à materia non habent continentiam, neque coexistentiam cum tempore.

ARTICVLVS II.

Vtrum in æuo sit successio.

AD secundam quæstionem arguo primo, quod in æuo Angelorum est successio, quia secundum Hieronymum super Exod. cap. 4. super illud: Ego sum qui sum, dicit solum esse diuinum est verè esse, quod non habet præteritum, & futurum: ergo in esse Angelorum est præteritum, & futurum. Tunc sic: in illo esse est successio, in quo est præteritum & futurum: sed in esse Angeli, vt dictum est, est præteritum, & futurum: ergo.

Hiero. sup. Exod. c. 4.

In oppositum est Dionysius de diuinis nom. cap. de æuo. Aeuum est esse antiquum intransmutabile totum secundum totum intransmutabile, & simul totum.

Respondeo hic primo recitabo duas opiniones, & secundo mediabo inter illas. Est ergo prima opinio, quod in esse Angeli non est successio, successio tamen eius est in duratione: exemplum

A dant de sole, & radio. Si enim poneretur, quod radius vnus semper vniformiter exiret à sole; radius ille in se non variaretur, tamen continua successio eius in aere esset in quadam successione.

Hi probant hanc opinionem auctoritate Hieronymi, quæ adducta est, arguendo ad principale. Item per Ansel. Angeli nondum habent de æternitate, quod futurum est, nec de præterito, quod iam transactum est.

Alia opinio opposita est, quod nec in esse, nec B in duratione Angelorum est successio, patet de esse, de duratione probant, quia, Nihil diuisibile potest esse mensura indiuisibilis; sed Angelus secundum omnes in suo esse est indiuisibilis: ergo nihil ibi est, quod possit dici succedere.

Nunc secundo medio inter illas opiniones ex dictis in prima quæstione præcedenti. Cum enim in Angelo non sit duratio aliqua intrinsecè, sed extrinsecè tantum ex coexistentia ad tempus, ita quod tempus se habet per modum adiacentis, & esse per modum coexistentis. Hoc viso posset C poni in æuo successio aliquo trium modorum: Vel extrinsece, secundum connotata, & sic clarum est, quod in æuo est successio. Impossibile est enim, quod aliquid hoc modo intelligatur durare, nisi in ante, & prius. Vnde cum dicitur multum durauit, iam vadis in aliquid prius, & ante. Illa autem successio communis est, tam ad æuum, quam ad æternitatem. Vtrumque enim tam æuum, quàm æternitas connotant successionem, & durationem intrinsece, & formaliter. De æuo patet, de æternitate similiter, quia impos-D sibile est Deum intelligere æternum, nisi per hoc, quod intelligitur attingere omne tempus factũ, & factibile, imaginatum, & imaginabile, & ad hoc ibat opinio prima.

Secundo modo potest esse intellectus quæstionis de successione respectu ipsius esse, quod dat, sic opinio secunda dicit verum de esse. In esse enim Angeli durantis nulla est omnino successio intrinsece, & ad hoc vadit auctoritas Dionysij adducta arguendo ad principale.

Tertio modo potest intelligi quæstio non eun-E do ad connotatum, quod est tempus, nec ad esse Angeli in se, sed ad medium, puta ad coexistentiam Angeli ad ipsum tempus, hoc modo oportet necessario ponere in Angelo successionem, & hanc vel realem, si coexistentia sit realis, vel secundum rationem, si coexistentia sit tantum secundum rationem, vt eam faciat intellectus in actu, hoc autem modo non potest poni successio in æternitate. Et ad hunc modum vadit forte prima opinio: non enim possum imaginari esse Angeli coexistere tempori, & dura-F tioni, nisi imaginer prius, & posterius, & per consequens durationem. Hoc vltimum membrum probo. Si enim capio esse ipsius Angeli, & tempus totum vsque ad hodie, & concipio ipsum esse in ordine ad prius, & posterius in futurum, licet intelligam esse inuariatum, cum coexistentia sit alia & alia, & si coexistentia sit realis, est alia realiter, si secundum rationem, est alia secundum rationem: formo ergo sic rationem: illa coexistentia est successiua, vel realiter, vel secundum imaginationem, quæ habet imaginationem, quæ habet in se difformitatem, & variationem,

tionem: sed coexistentia angeli comparata ad tempus præteritum, præsens, & futurum habet in se difformitatem, & variationem: ergo.

Maior patet, quia si capiatur coexistentia respectu præsentis in actu respectu futuri in potentia, necessario capitur cum successione actus ad potentiam. Minorem probo. Cum enim concipio coexistentiam angeli præsentem, non concipio eam necessario in actu; cum vero concipio per modum futuri, concipio eam necessario in potentia. Coexistentia etiam ad præsens est alia à coexistentia ad futurum, quia stāte coexistentia ad præsens posset Deus facere, quod non esset coexistentia ad futurum, nec actu, nec potētia: ergo coexistentia Angeli ad tempus præteritum præsens, & futurum est alia & alia, & habet in se variationem, & difformitatem. Hoc idem probo ex ratione contingentis, & necessarij sic: Illud, quod respicit aliquid contingenter, nō eodem modo respicit aliud, quod respicit necessario: sed coexistentia respicit præsens necessario, futurum vero contingenter: ergo necessario in coexistentia Angeli est variatio, & difformitas, vt aspicit ipsum tempus. Esse autem diuinum aspicit totum decursum temporis vniformiter, quia quantum est ex se, coexistit omni tempori, ideo non est in potentia, vt coexistat futuro, & ideo sic non est successio in illa coexistentia esse Dei ad tempus, sicut est in coexistentia Angeli.

Similiter non aspicit tempus futurum, & contingenter sicut Angelus; sed eodem modo, quantum est de se aspicit futurum necessario, sicut præsens: esse autem Angeli non sic aspicit durationem vniformiter: ergo habitudo esse ad ipsum tempus, quod est ista duratio Angeli extrinsecè, vt dictum est, se habet variabiliter in Angelo, vniformiter autem in Deo: ideo æuum Angeli aliquo modo est variabile, non tamen æternitas Dei, & ideo hoc modo in æuo est prius, & posterius, non in æternitate. Ex hoc patet concordia auctoritatum diuersarum, quæ sibi videntur repugnare. Auctoritas enim Dionysij allegata ad principale loquitur de esse Angeli, non autem de coexistentia eius ad tempus, & ad antiquitatem, quia statim cum capio antiquitatem esse Angeli, coincludo tempus, ideo respectu antiquitatis suæ non se habet vniformiter; quando enim coexistebat tempori priori, intelligebatur esse in potentia ad coexistendum tempori posteriori, sicut hodie respectu istius nunc se habet in sua coexistentia necessario; respectu autem futuri se habet contingenter: posset enim Deus ipsum annihilare, & sic non haberet coexistentiam ad tempus illud. & ad hoc vadit opinio illa, quæ dicit, quod in æuo Angelorum est successio, & prius, & posterius; illud est æuum, vt dictum est, non est aliqua mensura intrinseca, quæ sit duratio intrinseca Angeli, quoniam duratio non est sine priori, & posteriori, esse autem Angeli, cum sit omnino indiuisibile, non habet intrinsecè prius, & posterius. Ad auctoritates in oppositum patet, quia currunt vijs suis.

QVAESTIO TERTIA.

DE LOCO ANGELORVM.

Postquam quæsitum est de mensura Angelorum, quæro hic de locabilitate illorum, & quæro circa hoc tres quæstiones. Prima est de loci entitate in se.

1 Vtrum locus sit superficies corporis continentis immobile primum.

2 Secunda de Angeli locabilitate. Vtrum Angeli sunt in cælo Empireo sicut in loco.

3 Tertia de loci Angelorum qualitate. Vtrū entitas cæli Empirei sit inuestigabilis ratione naturali.

ARTICVLVS I.

Vtrum locus sit superficies corporis continentis immobile primum.

QVantum ad primam arguo primo, quod locus sit superficies corporis continentis priori immobili per Arist. & Commentatorem, qui dicit hanc esse completam diffinitionem loci.

4. phys. tex. 41. ibid. com. 41.

In oppositum est, quia mutato continente, puta aere circumstante, mutaretur locus, quod falsum est per Arist.

4. phys. tex. 41.

Dices; non mutatur quia manet idem forma, idest idem respectus ad polos mundi. Contra: Mutato fundamento mutatur, seu corrumpitur respectus: ergo mutato continente, mutatur etiā respectus super continens ad polos mundi.

Respondeo. Pono hic duas propositiones. Prima est, quod locus per se, & primo non est aliud, quam positio, puta hic, vel ibi. Secunda est, quod per accidens locus est superficies corporis continentis: ex ijs inferam quædam, quæ communiter dicuntur de loco.

Primam conclusionem probo primo, quia est formaliter ratio loci, quo posito circa locatum, locatum dicitur habere determinatum locum in toto, & in vniuerso: sed ex hoc, quod res habent determinatam positionem, habent determinatum locum, & situm in vniuerso: ergo.

Maior nota est, probo minorem. Pone enim, quod corpus aliquod sit in determinata positione, puta hic, vel ibi, & varia, quantumcumque volueris ipsum continens, res semper manebit in eodē determinato loco: Similiter pone illud continēs, puta vas, & varia rationē positionis hic, vel ibi

ibi non remanebit idẽ determinatus locus: ergo.

Secundo probo eãdem conclusionẽ sic. Motus localis per se, & primo est ad locum, tunc sic: locus per se, & formaliter est illud, ad quod primo est motus localis: sed motus localis primo, & per se est ad positionem, videlicet, quod idem est, quod hic vel ibi: ergo.

Maior patet, probo minorem, quia circumscribe aerem, vel aquam, adhuc terra, si poneretur iuxta interstitium Lunæ, moueretur ad centrum, sicut ad locum; tunc autem centrum non esset aliquod continens, sed determinata positio, siue determinatum hic: ergo.

Secundo arguo ad idem sic. Illa sunt eadem, quorum per se differentiæ sunt eædem: sed differentiæ positionis, & loci sunt omnino eædem: ergo locus idem est, quod positio: maior patet, probo minorem, quia differentiæ positionis sunt ante, & retro, sursum, & deorsum, dextrum, & sinistrum: sed hæ eædem sunt differentiæ loci: quia illa est diuisio per se locorum, alius est inferius, & alius est superius: ergo.

Confirmo, quia hæ differentiæ sursum, deorsum, & huiusmodi non conueniunt corpori continenti, nisi per determinatam positionem, non autem per continens; quia illud non determinauit sibi, quod sit superius, nec inferius, nec aliquam propriam differentiam loci.

Quarto arguo per locum a coniugatis, quia locari est situari, siue poni: ergo locus est positio.

Quinto, quia ad interrogationem factam per vbi respondetur per Positionẽ, vt, vbi est? respondetur, intra, extra, & huiusmodi: ergo.

Secundam Conclusionem probo: tum quia corpus glorificatum non habet continens, & tamen est in loco per hoc, quod habet determinatam positionem; tum quia sursum, deorsum, & huiusmodi differentiæ sunt in partibus singulis, & vt sic, accidit eis, quod sint contiguæ, vel continuæ, vel continuatæ.

Tertio principaliter soluo, quæ dicunt de loco, dicitur enim de loco, quod est quantitas continua, & discreta species quantitatis continuæ. Illa volo declarare, & vt melius videatur propositum, primo insto, & secundo ex solutione instantiarum propositum ostendo. Primo sic. Proprium est loci conseruare; sed conseruatio inest loco per qualitates actiuas, & passiuas, non per quantitatem: ergo locus vltra quantitatem includit formaliter quantitates, alias non conseruaret; conseruare non inesset loco per propriam rationem loci. Hæc est ratio Commentatoris, 7. metaph.

Secundo, quia quantitas est accidens reale, sed locus non est huiusmodi: ergo. Maior patet, probo minorem, quia impossibile est, quod idem accidens reale sit realiter in tribus: sed locus potest fundari in tribus subiectis, puta si idẽ locatum sit in aere, aqua, & terra, idem locus fundabitur in illis tribus: ergo.

Tertio, quia quantitas est formaliter quid absolutum: sed formale loci non est quid absolutum: ergo.

Maior nota est, probo minorem, primo quia secundum Commentatorem, optimus locus est vltimum continentis: tunc sic, aut est vltimum

A absolute, & tunc non differret, nec esset quantitas distincta a superficie, aut non absolute; sed sub hac habitudine in quantum continens, & si sic habeo propositum, tunc enim locus erit respectus. Secundo, quia locus dicitur immobilis quãtum ad suum formale: sed non est immobilis, nisi quoad distantiam certam ad polos mundi: ergo.

Hæc sunt dubia, quæ oriri possunt circa ea, quæ communiter dicuntur de loco. Nunc soluo illa. Ad cuius euidẽtiam pono primo aliorum re- B sponsiones, quæ dantur communiter, secundo respondeo iuxta positionem meam.

Quantum ad primum dicunt aliqui, quod sicut in relatione, aliud est quod est relatio secundum esse, aliud quod secundum dici: sic enim in illo genere est aliquid, quod est in tali genere essentialiter, & secundum esse, & aliquod quod est in eo tantum secundum dici, verbi gratia: Sanitas, & pulchritudo sunt essentialiter relationes, consimiliter scientia, & virtutes per Phylosophum, 7. phys. tex. 17. & tamen ponuntur de gene- C re qualitatis ibidem, & in prædicamentis, quod intelligendum est secundum dici.

Tunc respondeo ad dubia. Ad primum, quod locus non est in genere qualitatis. Ratio est, quia si sic, esset in secunda specie; sed hoc non, cum tertia species qualitatis sit passibilis qualitas, quod non conuenit loco.

Ad motiuum illud, de ratione loci est conseruare: respondent, quod accidit loco conseruare, & similiter locato conseruari; non enim conseruatur in quantum locatum; sed in quantum talis na- D tura est, Vnde accidit locato in quantum locatũ est, quod conseruetur, nam locatum potest esse, vt sit in loco aliquo sibi discontinenti, sicut in aliquo sibi continenti.

Dices: ergo locus non est de consideratione Phylosophi. Respondetur, quod immo, in quantum continuum, & ad ipsum est primo motus localis sicut ad terminum. Ad secundum respondent, quod ad vnitatem loci sufficit contiguitas, sed ad vnitatem locati requiritur continuitas. sed secundum hanc solutionem ratio conclude- E ret, quod vel locus non haberet propriè vnitatem per se, vel si sic, idem accidens fundabitur in pluribus subiectis. Ideo aliter dicitur, quod sunt tria Vbi, sicut sunt tres superficies distinctæ, scilicet aquæ, aeris, & terræ, & ex consequenti tria vbi, quia tres circumscriptiones actiuæ, & passiuæ. Nec est inconueniens idem corpus habere tres vbeitates in tribus partibus suis, sicut hec habere albedinem, & nigredinem in diuersis partibus,

Item non est inconueniens idem corpus sit in F diuersis locis non distantibus distantia alia, & alia secundum speciem.

Ad vltimum dicunt, quod formale in loco est continuare, continere, quod vt absolutum ponit superficiem corporis continẽtis, quod patet quia si Deus annihilaret corpus locatum, & retineret latera continentis distantanea, illud continens non esset locus, quia locus non est sine locato, & tamen nihil absolutum esset corruptum in ipso continente; dicunt ergo, quod locus est in genere relationis secundum esse, sed secundũ dici est in genere quantitatis. Hoc enim modo non

non est aliud, quàm superficies locati.

Ad vltimum dicunt, quod locus est immobilis; quia circa distantia ad polos & ad centrum est inuariabilis, quantumcumq. contineus transmutetur.

Contra hoc arguo, quia distantia illa subiectiue est in corpore locante. Tunc ergo aut oportet, quod accidēs migret de subiecto in subiectū, aut necessario corrupto altero continente corrumpitur distantia illa.

Item: poli sunt quædam puncta imaginata: ergo illa distantia ad polos nō habet aliquid reale, sed imaginatum: ergo est ens rationis: non ergo locus erit aliquid reale. Ideo aliter dicunt, quod locus mouetur per accidens, non per se; nam mouetur ad motum corporis continentis, & corrumpitur illo corrupto, sed per se nō mouetur, nec corrumpitur; quia, quod per se mouetur, est per se in loco: locus autem non est in loco. Ad probationem ergo quando dicitur, quod Aristoteles dicit, quod locus est vas immobile, dicunt, quod illa duo loca censentur esse idem locus pro eo, quod locus est terminus motus localis, quia non requireretur locus, nisi propter motum, sed illa duo non sunt terminus, nisi vnus, quod patet primo, quia locus præcedens, & sequens non distant in aliqua magnitudine interiori, quare ab eodem non potest esse motus in alium: ergo non possunt esse duo termini, sed sunt necessario vnus terminus.

Secundo, quia idem mobile, secundum eandem magnitudinem moueret eodem motu, &c. dicetur ergo terra quiescens localiter mouebitur: quia mutabit locum mutato continente, & variato. Respondent, quod non sequitur: Hoc corpus est in aliquo loco, quam prius: ergo est mutatum secundum locum: sed sequitur, ergo vel est mutatum localiter, vel eius locus est mutatus: in formis enim relatiuis ad mutationem relatiui non oportet semper, quod fiat mutatio in subiecto, sed sufficit, quod fiat in termino: ad hoc ergo quod virga non sit in aqua, sufficit alterum duorum, aut quod virga sit mota, vel quod aqua sit mota. Hæc sunt, quæ communiter dicuntur ab alijs, sed illa mihi non placent. Ideo pono duas Propositiones. Prima est, quod rationem loci non constituit relatio, seu respectus. Secunda erit de immobilitate loci, primo sic. Illud non est formaliter relatio, quo aliud est formaliter distincta species sub quantitate. Probo illam, quia species constituuntur sub genere per aliud, quod pertinet ad genus per se, per Arist. 7. metaph. text. 28. sed locus est distincta species quantitatis formaliter per propriam rationem locabilitatis; vt sic non est relatio, sed de genere relationis quantitatis. Nec videlicet, quod dicunt alij, quod locus est relatio secundum dici, quia species, siue secundum dici, siue secundum esse, oportet quod constituatur per aliquid illius generis, alias non esset magis illius generis, quam alterius: tum quia ratio mensuræ conuenit per se loco. locari enim est mensura, sed ratio mensuræ conuenit quantitati: primo ergo locus primo & per se est quantitas; non est ergo quantitas secundum dici.

7. metaph. tex. 28.

Item locari passiuè non est relatio, immo est

A prædicamentum distinctum; Verbi gratia, ex alia parte locatur non est relatio: ergo per se, & primo, & secundum esse locus non est relatio, seu respectus. & quod opinio alia dicit de sanitate, quod est ad aliquid, non est verum: & ad Aristot. 7. metaphys. text. 27. dico quod Aristoteles vocat ibi formas ad aliquid omnes formas, quæ consistunt in quadam plurium medietate, seu quæ fiunt connexiones, siue resultationes plurium formarum: ad talia enim non est motus; quia sunt ad aliquid, idest, quia esse eorum consistit in quadam medietate plurium, & proportione. Ideo valde æquiuocè accipitur ibi ad aliquid: & in proposito. 7. met. t. 27.

B

Secunda propositio est de immobilitate est, quod dicitur, quod ideo locus est immobilis, quia nō variatur cōtinens; quia continentia illa non sunt, nisi vnus terminus motus localiter, ideo saluant vnitatem, & immobilitatem loci. Arguo enim sic, secundum illos de alia opinione: Illa cēsentur vnus locus, quæ sunt terminus vnius motus localis: sed continens primum, & secundum non sunt vnus terminus vnius motus localis: quia non fundant vnum vbi numero, vbi autē est terminus motus localis; quod autem non fundaret vnum vbi numero, patet, quia alias accidens migraret de subiecto in subiectum.

C

Et alia solutio, quæ datur ad illam rationem, quæ fortis est contra eos, videlicet, quod quiescēs diceretur moueri localiter, mutato, & variato continente, non videtur aliquid ad propositum. Illud enim localiter mouetur, quod transit de vna vbeitate ad aliam. sic est in proposito, quando circa aliquod quiescens variatur continens.

D

Dices: non mutatur localiter corpus per hoc, quod transit de vna vbeitate ad aliam; nisi transit per mutationem sui: in proposito autem transit per mutationem ipsarum vbeitatum.

Contra: non aliter mouetur corpus de loco ad locum, nisi per hoc, quod sit sub alia, & alia vbeitate. Cum enim dicis, quod videlicet est, quando hoc sit sub alia, & alia vbeitate per mutationem corporis. Contra: secundum nihil aliud mutatur corpus, cum mouetur de loco ad locum, quam secundum vbeitates: Da enim aliud, secundū quod mutetur; non secundum aliquod absolutum; quia stante, & remanente eodem absoluto corpus mutatur de loco ad locum; nec secundum respectum aliquem alium, quia quæro, cuius respectus est ille: ergo si aer moueatur circa virgam, eodem modo dicetur virga moueri de loco ad locum, sicut si virga transiret de aere in aerem, aere remanente immobili: ergo virga tunc mutabit locum; nullam enim mutationem aliam habet virga, nisi ipsius vbi, quando continens circa illam variatur.

E

F

Dicitur ergo aliter, quod virga non mutat, dato quod mutetur aer circumstans; ratio est, quia retinet eundē situm, & distantiam. Sed si sic dicatur, puto quod verum dicatur, sed hoc accipio pro me: Ex hoc enim apparet, quod locus non est aliud, quam situs ille, & positio, vt declaratum est in prima Conclusione. Sed quomodo positio est quantitas?

Respondeo dico, quod positio est quantitas distincta a corpore, superficie, & linea: Arguo enim sic. Sicut se habent partes superficiei, vel

corporis, vel lineæ, sic omnes partes ad sui situs partes, & per consequens totum ad totum situm, sed pars lineæ, superficiei, vel corporis sic se habent ad partem sui situs, quod differt ab ea. Vnde potest quælibet pars data suum situm ammittere, quare totus situs differt a toto corpore, & è conuerso. Restat igitur vt positio, quæ est in linea, non sit linea, & cum sit quoddam continuum, restat, quod sit quantitas distincta a linea: Eodem modo arguo de situ, qui est in corpore respectu corporis, & de situ superficiei respectu superficiei, & sic de cæteris, quare vniuersaliter positio est species quantitatis distincta a linea, corpore, & superficie. Hæc est intentio Philosophi in prædicamentis, quod singulæ corporis particulæ ad eundem terminum copulentur, quia obtinent eundem locum, ideo corpus est quantitas positiua. Vnde dicit, quod quantitates habentes positionem sunt linea, & tamen non dicit, quod sunt positiones.

Tunc ad dubia. Ad primum dico, quod locus ratione conformis qualitatis bene conseruat, non tamen situs proprie. Quomodo autem distinguuntur locus vas, a loco, situ, & positione. infra dicam.

Ad secundum dico, quod situs non est in duobus subiectis. Est enim in situato, & posito, vt in subiecto, non in ipso continente, ideo non numeratur per eum.

Ad tertium patet, quomodo differt a superficie. Ad aliud dico, quod si terminus situs est immobilis, quia non mutatur, nisi ad mutationem continentis. Sed hic sunt aliquæ difficultates. Prima est: quia Arist. diffiniendo locum dicit, quod locus est vltimum continentis immobilis, primũ nullam faciens mentionem de situ, & positione: non ergo locus est essentialiter positio, vel Arist. fuit insufficiens.

Item secundo, Arist. dicit, quod locus est quantitas habens positionem: non ergo est positio.

Tertio, quia tũc videtur, quod sint duo genera distincta loci, scilicet locus vas, & locus positio.

Quarto, quia positio est ordo partium, ordo est relatio: ergo positio est relatio: ergo locus est relatio.

Quinto, quia tunc vna species quantitatis esset subiectum alterius, quia linea subiectum positionis.

Sexto, quia quantitas continua non est, nisi quædam partibilitas, sed positio non videtur esse huiusmodi.

Septimo, quia tunc videtur, quod locus sit de genere Vbi positio enim, qua virga dicitur posita, non videtur aliud, quam quoddam vbi.

Octauo, quia de ratione loci est cõtinere. Propter illas difficultates sciendum est.

ARTICVLVS II.

Vtrum Angeli sint creati in cælo Empireo, sicut in loco.

Arguo primo, quod non, quia secundũ Bootium de ebdomadibus, Communis animi conceptio est spiritualia in loco non esse.

In oppositum est Strabus, & Beda similiter, vt

A Magister inducit in littera. Respondeo, ista quęstio de loco Angeli est valde difficilis, & sicut Magister dicit in primo de præsentialitate Dei, vel specie ad locum, quod sic est difficillimum inuestigare positiue, licet priuatiue sit satis materiale: quia æst quædam indistantia ab alio, vt dictũ est de præsentialitate Dei in primo. Sed quantũ nunc spectat ad propositũ pono aliquã Propositionem negatiuam excludentem modum multorũ, quę assignant circa locabilitatem Angelorum. Vnũ est in quo omnes conueniunt, quod

B Angelus non est in loco circumscriptiue, sed diffinitiue, quod idem est, quod Angelum applicari determinato loco, sic huic, quod non alteri, & tunc versatur difficultas, illa applicatio, & determinatio quid est. Pono ergo illam positionem, quod Angelum applicari ad locum, siue determinari, vel habitudinẽ habere non est per pręsentiam substãtiæ ad substantiam, nec per præsentiã substantiæ ad operationem, siue per præsentiam operationis suæ ad corpus, nec per operationem suæ virtutis, nec per habitudinem situati ad situa-

C tum, quæ sit præsentialitas substantiæ, vt hic, ad substantiam, vt ibi. Omnes enim isti modi ponuntur a diuersis diuersimode opinantibus.

Primum probo: quia tunc sequeretur, quod Angeli essent corpora. Arguo enim sic, substantiam applicari ad substantiam, siue ad corpus, est substantiam contingere substantiam, seu corpus: sed contingere est conditio corporis: ergo.

Secundo, quia tantum est abstracta substantia Angeli, quantum Idea Platonis si poneretur: sed Idea Platonis si poneretur, non fundaret præsen-

D tiam ad locum. Vnde Philosophus: Ideæ nunquã sunt, & ratio est, quia sunt omnino abstractæ, & ideo applicari non possunt ad locum.

Confirmo hoc, quia non minus est abstractus Angelus a loco, quam iustitia, vel misericordia, vel aliqua qualitas huiusmodi: sed talia impossibile est applicari loco, vel corpori in habitudine præsentialitatis: ergo.

Secundum probo, videlicet, quod Angelus non determinetur ad locum propter habitudinẽ operationis ad corpus, circa quod operatur. licet

E hic modus dicendi videatur inter alios esse magis Philosophicus: quia hoc videtur sentire Arist. & Commentator 8. phys. & si videlicet quod Angelus necessario operetur circa aliquam substantiam, siue locum, substinerem libentius, & declararem ad illam viam, vt sicut animam applicari corpori non est aliud, quam illam viuificare corpus: sic Angelum applicari corpori non est aliud, quàm ipsum operari necessario, & cõtinue circa corpus: quomodo dici posset de substantia, quæ mouet cælum. Sed quia secundum fidem sup- 8. *phys.*

F positum non est verum, ratio est, quia Angeli ponuntur in cælo Empireo, vbi tamen nulla ponitur operatio transiens in exteriorem materiã. Ideo via hæc non sufficienter euadit difficultatẽ.

Ex hoc apparet, quod opinio illa antiquioris Doctoris, qui ponit, quod applicatio huiusmodi est quædam præsidentia, si intelligat præsidentiam, idest influentiam, patet, quod est difficile hoc videre, quia non apparet, quod Angelus influat in cælo Empireo.

Vltra hoc etiam est articulus excõicatus Parisijs, qui dicit quod Angelus sit in loco non per sub-

substantiam, sed per operationem, est error.

Tertium probo, quia illa applicatio non est applicatio virtutis, vt dicit opinio Doctoris Communis prima parte q. Dicit enim, quod substantia abstracta supernaturaliter in se non applicatur ad corpus, sed tantum per applicationem suæ virtutis ad illud: quod non est aliud, quam posse esse principium actionis eo modo, quo dicimus, quod triste tangit cor, & hoc non tactu situato, sed virtuali; licet autem illa opinio videatur esse rationabilis, non tamen video illam virtutem, quid sit: aut enim erat illa virtus intellectus per modum actus, vel per modum habitus: si per modum actus, tunc redit opinio prima, quia tunc Angelus esset in loco, quia operatur in loco, & tũc habet difficultatem, quam adduxi contra opinionem illam.

Si vero intelligatur per modum habitus. Contra, quæro de habitu illo, quid est, aut est substantia Angeli, & tunc habeo propositum, quia cum non applicetur loco per substantiam per te, non poterit applicari per operationem; aut est accidens, & tunc aut accidens corporale, & hoc non, quia tale accidens non potest esse in substantia merè spirituali; aut est spirituale, & si sic, erit tantæ abstractionis a situ, quantæ substantia ipsius: ergo.

Dices: est vnio virtutis. Contra illam vnionem quærimus. Nec valet, quod adducit de triste, quod tangit cor, pro tanto enim tangit triste ipsum cor, quia apprehendendo vocem, causat in corde alterationem. hoc non potest dari in proposito.

D Vltimo probo quartum membrum, quod scilicet Angelus non dicatur esse in loco per præseruantiam substantiæ, vt situatæ ad substantiam situatam mediantibus ipsis sitibus, vt ponit opinio quædam dicẽs, quod esse fundat respectum quendam præsentialitatis ad situm, mediante quo dicitur esse in loco diffinitiue, sed tamen diffinire sibi locum certum, & determinare non sit aliud, quam fundare certum respectum præsentialitatis ad determinatum locum. Opinionem hanc non capio. Ideo probo oppositum eius, quod accepi primo, quia indiuisibilitas Angeli non est indiuisibilitas habens, & concernens positionem, sicut est indiuisibilitas puncti. Tunc autem secundum opinionem illam Angelus concernet positionem, sicut puncta. Si ergo Angelus debeat intelligi substantia non posita, oportet, quod abstrahat a positione, & per consequens ab esse hic. Secundo quia positio est propria passio quantitatum: propria autem passio non reperitur in subiecto.

Item: Nihil potest esse subiectum præsentiæ, qua aliquid dicitur esse hic, nisi quod ponitur esse terminus distantiæ, & inter quam potest linearis distantia intercipi, & illum in ordinem ad quem fundat prædictum respectum. Pro tanto enim ego dico, possum esse hic, & tu ibi, quia sumus duo termini vnius distantiæ linearis: sed inter duos Angelos, siue inter Angelum, & corpus non potest intercipi linearis distantia, ita quod Angelus ponatur esse terminus illius lineæ. Probo, quia aut esset terminus lineæ illius intrinsecus, & tunc esset terminus extrinsecus, & tunc necessario esset contiguum, A tunc enim esset contiguus lineæ, & contingeret eam: contactus & contangibilitas sunt conditiones continui quanti: ergo.

Nunc secundo restat dicere, applicatio Angeli ad locum quid sit positiue. Magister in primo Sententiarum dicit, quod modus, quo spiritus est præsens loco, est inintelligibilis. Videtur mihi, quod inter corpus, & spiritum nulla sit talis habitudo, vel applicatio, siue connexio, immo spiritus abstrahit ab omni tali habitudine ad corpus: oportet ergo, quod il- B la applicatio, vel determinatio reducatur ad aliquod genus causæ, vel formalis, eo modo, quo anima applicatur corpori, non in habitudine, quæ sit præsentialitas, siue alius respectus extrinsecus, sed in habitudine causalitatis respectu vnius effectus formalis, qui est ab vtrisque, in quo sunt indiuisa, quæ indiuisio est eorum simultas: vel si non appareat, quod habitudo causalitatis formalis possit esse inter Angelum, & corpus, saltem oporteret dare habitudinem C efficientis, vel mouentis: quomodo potest dici, quod intelligentia mouens cælum est applicata ipsi cælo, quod mouet diffinitiue; sed tunc Angelus esset in loco per operationem, & cum non appareat, quam operationem habeat in cælo, ideo est valde difficile, cum dicatur esse in cælo Empireo, vt sit in loco. Si ergo illa non placent, qui sciret inuenire aliquod genus causalitatis, vel formalis, vel efficientis, ille posset videre modum, per quem Angelus esset in loco. Ideo sciendum.

ARTICVLVS III.

Vtrum entitas cæli Empirei sit inuestigabilis ratione.

AD tertiam quæstionem arguo, quod sic: Quia primo metaphys. & secundo Posteriorum, inconueniens est nos habere nobilissimas cognitiones, & quod lateant nos: ergo a simili, impossibile est esse corpus nobilissimum, E & quod lateat hominem secundum totam speciem humanam.

Sed in oppositum est; quia de natura, & numero cælorum intromittunt se tres artifices, scilicet Naturalis, Astrologus, & Metaphysicus: Naturalis sistit in cælo stellato, nec ponit alium vlteriorem. Astrologus vero ponit aliud cælum a cælo sydereo, quod est primum mobile, & ratio est, quia experitur, quod cælum stellatum habet duos motus, vnum proprium ab oriente ad occidens, alterum ab occidente ad oriens, F qui sequitur motum alterius cæli, scilicet primi; ideo arguit, quod oportet ponere aliquod primum cælum: Metaphysicus vero inuestigat numerum cælorum per numerum motuum, ex quo habet numerum intelligentiarum, sic quod non ponit cælum aliud, quam cælos mobiles: Cum igitur non sit alia consideratio ab illis tribus, videtur, quod cælum non sit inuestigabile ratione naturali, quia omne, quod est huiusmodi, cadit sub consideratione alicuius illorum trium.

Respondeo: Pono propositiones aliquas. Prima est, quod cælum Empireum habet tres conditiones, quæ omnino videntur repugnare naturæ corporeæ; est enim corpus; & tamen hoc est immobile, & est lucidum, & tamen non est sensibile. Tertio est actu, & tamen non est actiuum, nec aliquam habet influentiam, vt alij cæli. Primum videtur irrationale, quia omne corpus est mobile. ex primo cæli & mundi.

Confirmo, quia corpus, quod non est mobile aliquo motu, nullam habet naturam, cum natura sit principium motus, & quietis: ergo non esset corpus phylosophicum, sed mathematicũ, quia quæ non sunt mobilia, vel non mouent, non sunt physicæ considerationis.

Sed in oppositum est, quia non posset Deus cælum illum mouere circulariter: ergo est corpus mobile.

Respondeo, secundum fidem oportet tenere, quod tale cælum nullum motum habeat naturalem, quomodo ergo corpus erit naturale? Respondeo, nullum corpus circulare, vnde tale est, habet quod sit mobile naturaliter per principiũ intrinsecum, quod est natura, quæ est in quolibet principium motus, & quietis, sed est in sola potentia passiua ad motum. Ratio est, quia motus circularis est motus animæ, non enim motus circularis potest esse a propria forma corporis, alias vna pars moueret aliam, & è conuerso. Immo cum quælibet pars sit mobilis, in quantũ natura corporea est, sequitur, quod idem moueret se, quare secundum mentem Phylosophi, Omne corpus quod est naturaliter, separatum est, sed proportionatum aliter substantiæ separatæ, in ordine ad quam est, propter quam natura generauit tale corpus: eo modo, quo corpus hominis generauit propter animam, vt sit talis formæ, & habeat perfectiones postremas, quas exigit illa anima, vt sic corpus circulare sit talis naturæ, quod proportionetur naturaliter ex ordine naturæ propriæ ipsi substantiæ separatæ, & ex hoc dicitur naturale; quia ex tali proportione dicitur habere vnionem cum illa substantia in habitudine mouentis, & moti. Hinc est, quod si stella adderetur cælo, non esset mobile ab illa substantia: quia iam non esset proportio eius ad eam. Hinc est etiam, quod motus cæli aliquo modo dicitur naturalis propter talem proportionem, & vnionem mobilis ad principium motus. Hinc est etiam, quod finita quantitas, & cæteræ proprietates cæli dicuntur naturales, quia sunt secundum exigentiam talis substantiæ habentis naturalem habitudinem secundum rationem naturalem proportionem, & finem ad ipsum corpus. Vnde sicut forma præter hoc, quod largitur actum primum, est finis ipsius medij, per modum cuiusdam naturalis exigentiæ, & sequelæ: sic substantia abstracta non dando actũ primum ipsi cælo, tamen illa est finis naturalis ipsius cæli, pro quanto cælum non ingeminauit per illam, & in hoc præbet ipsi cælo omnes extremas perfectiones, puta figuram, motum, & huiusmodi, ex quo omnia talia dicuntur esse naturalia ipsi cælo.

Ad propositum igitur pari ratione loquendo secundum fidem, Potuit Deus ingeminare corpus, quod hoc modo non esset vnibile alicui substantiæ abstractæ in ordine ad motum, quapropter habebit naturam, & tamen non esset mobile nec motu recto, nec circulari. Sed tunc est quæstio, quomodo habebit naturam, cum natura sit principium motus, & quietis? Dico, quod nihil est in eo, quod sit principium motus, & tamen aliquid in eo, quod est principium quietis, non dico quietis, quæ est priuatio motus, sed quietis, quæ est immobilitas æterna, quomodo terra dicitur habere in se immobilitatem, principium immobilitatis æternæ. Sed nunquid tale corpus posset à Deo violenter moueri, & videtur quod non, propter duo: primo quia motus violentus non est sine motu naturali, illud autem non est mobile naturaliter. Secundo, quia immobilitas eius non est priuatio motus, sicut aer dicitur non lucidus, vel cæcus non videns, sed est simplex negatio formæ eo modo, quo lapis dicitur non videns: Oppositum autem talis negationis non videtur, quod Deus posset facere in subiecto sic negato.

In oppositum est, quia dissonum videtur valde negare Deo, quod non posset tale corpus, regitare. Hoc cogitetis per vos. ¶ Quoad secundã proprietatem, qua dicitur, quod est lucidus, & tamen insensibile potest dici hoc non esse verũ. Ratio huiusmodi est, quia lux non est sensibilis, nisi recipiatur in corpore terminato. Debet enim lucidum, quod videtur esse densius medio secundum perspectiuum. Nunc autem corpus illud est maximæ varietatis, & non terminatum: ergo.

Ad tertiam conditionem. Verum habeat influentiam in hæc inferiora, dicunt aliqui, quod sic, illud tamen non experimur. Ratio est, quia est vniformis & inuariabilis, sicut ratio eorum, quia alias esset dare otiosum in natura, quia substantia sine operatione.

Alij dicunt, quod cælum Empireum non est factum pro statu peregrinationis, sed pro statu patriæ, & ideo debet statui patriæ proportionari: status autem patriæ est status quietis perpetuæ: ergo cælum Empireum debuit perpetuo esse sub quiete. Vnde nullam influentiam habere potest specialiter super illos, qui sunt ibi, cum sint in termino suæ perfectionis & accidentalis, & essentialis. Quid ergo dicendum? Videtur mihi quod in talibus asserere, vel negare ea, quæ non sunt nota per sensum, nec per scripturam, non sit vsquequaque tutum: tamen certum est vnum, quod Philosophi omnes effectus reducunt in cælos mobiles, & ideo non est irrationabile, vt videtur dicere, quod tale cælum sit in perpetua quiete, & quod ab ipso nullus perfluat effectus. Ideo teneo cum secunda opinione; quod cum tale cælum sit factum pro statu patriæ non pro statu viæ, insunt sibi proprietates, quæ congruunt statui patriæ. Ideo inest ei luminositas, vt sit conformis refulgentiæ corporum beatorum. Repugnat autem ei, quæ repugnant statui patriæ: ideo non inest mobilitas, sed immobilitas, & quies perpetua, sicut beatitudo, & felicitas consistunt in quadam quiete, & perpetua immobilitate. Est etiam altum, & supremum propter eleuationem contemplationis beatificæ,

ex, & ideo talem locum Deus instituit, & creauit pro beatis. Nec vero afficit, quod dicitur quod talis substantia esset otiosa: non enim est otiosa, cum sit ordinata ad bonum vniuersi, & vt sit locus substantiarum separatarum, vt dicitur 2. cæli. Vnde motus cæli cessabit post iudicium, & tamen tunc non dicitur otiosum.

Secunda Propositio quoad propositum, Vtrũ cælum empireum possit inuestigari ratione: Aliquibus videtur, quod sic: primo per rationem, quia est dare corpus, quod est mouens, & mobile; & est dare corpus mouens, quod non est mobile: ergo est dare corpus, quod nec est immobile, nec mouens; per hanc formam probat Aristot. 12. metaph. tex. 30. quod est dare mouens non motum. Alij arguunt ex hoc, quod experimur diuersitatem influentiæ etiam in eadem latitudine climatis. Vnde regiones distantes ad inuicem in eadem latitudine climatis, sicut est in longitudine climatis ab oriente in occidens, sic India, & Hispania sunt in eadem longitudine climatis, India in oriente, Hispania in occidente, & tamen in India generantur animalia innumera, quæ non in Hispania, vel si non sint in eadem longitudine, tamen clarum est, quod existentibus in eadem latitudine, videlicet ad Septemptrionem, & ad Austrum, videmus diuersitatem magnam, sicut non sunt Leones in Hispania, nec Cameli, quæ tamen sunt in Africa, & similiter patet in multis: ergo oportet, quod ratio diuersitatis istius, cum non possit esse ex parte cæli mobilis, cum eundem aspectum habeat ad illas regiones, oportet quod reducatur in aliquod cælum immobile. Illud non est, nisi Empireum: ergo.

A Et si arguitur contra eos, quod illud cęlum est vniforme in toto, & partibus: ergo non potest esse causa difformis influentiæ. Respondetur quod est vniforme in consistendo, sed difforme in influendo.

Sed contra istam opinionem arguo: quia effectus, qui potest sufficienter reduci in vnam causam, non arguit causam aliam: sed diuersitas illa potest reduci in cælos mobiles: ergo.

Probo minorem, tum quia posset dici, quod a principio Deus creauit in regionibus talem difformitatem; tum quia licet facies cæli sit eadem hic, & ibi, ibi tamen concurrit alia dispositio ex parte alterius, & alterius dispositionis maris, montium, & huiusmodi, quæ non sunt vniformia in qualibet regione. Tum quia Philosophi hanc diuersitatem viderunt, nec tamen posuerunt cælum aliud a cælis mobilibus: tum quia cælũ illud est vniforme in substantia, luciditate, & alijs accidentibus: ergo influentia esset eadem, cum sequatur formam substantialem, & alia accidentia. Ex quo patet, quod illa distinctio est nulla, qua dicitur, quod est vniforme in consistendo, sed difforme in influendo.

Dico ergo, quod cælum Empireum non potest esse inuestigabile ratione naturali, sed hoc tenemus mere ex Scriptura, vt ex Genes. & dictis Sanctorum: & per fidem, quia est ibi locus beatorum. Vtrum autem sit ibi fractio, sicut in aere, quia est ibi laus vocalis, Deus scit.

Ad argumentum patet, non enim latet vos, nec oportet quod omnis entitas nobilior sit inuestigabilis ratione naturali, nisi de illa, quam possemus scire ex operationibus.

DISTINCTIO TERTIA.

DE NATVRA ANGELORVM

Quales sunt creati.

Postquam Magister in pręcedenti Distinctione determinauit de natura Angelorum quantum ad suam durationem, & locabilitatem, quia, vbi, & quando sunt creati: in hac tertia Distinctione incipit agere de ea in se, quærendo, Quales sunt creati. Videndum est ergo primò in ista distinctione de natura Angeli, quantum ad suam intrinsecam rationem, & quæro primo de eorum simplicitate, vel compositione reali. Secundo de eorum compositione secundum rationem, videlicet ex genere, & differentia. Quantum ad primum quęro quatuor Quæstiones.

QVAE-

QVAESTIO I.

1 Prima est. Vtrum in genere substantiarum intelligibilium sit necesse ponere naturam, in qua sit purum possibile in illo genere, & principium quasi materiale.

2 Secunda est. Vtrum omnes substantiæ separatæ sequendo principium, & intentionem Philosophi sint compositæ ex hac natura principali, & aliquo pure actuali.

3 Tertia quæstio est. Vtrum, loquendo absolute, & secundum fidem, substantiæ separatæ sint compositæ ex materia, & forma.

4 Quarta quæstio est. Vtrum hæc materia, & hæc forma in substantijs separatis sint res differens in actu.

ARTICVLVS I.

Vtrum in genere Substantiarum intelligibilium sit necesse ponere purum possibile in illo genere, & principium quasi materiale.

QVANTVM ad primam istam quæstionem arguo primo, quod in genere substantiarum intellectualium non sit ponere, secundum viam Philosophi, & Commentatoris, principium aliquod materialiter, & naturam, quæ sit purum possibile in illo genere: Quia impossibile est plures res existere, quæ sint puræ potentiæ; non enim haberent, quo distinguerentur, eo quod actus separat, & distinguit. 5. Metaph. Sed si ponatur natura talis in genere intellectualium, ponuntur plures res, quæ sunt puræ potentiæ: ergo.

Maior probata est, minor patet; quia oportebit ponere aliquid tale in genere intelligibiliū, quod variet genere, ab illo, quod ponitur in genere sensibilium, cuius ratio est, quia quodlibet eorum est in potentia ad alium, & alium actum: ergo.

In oppositum est Commentator 3. de anima comm. 18. Pono propositionem vnam, & rationem ad probandum eam, in qua sustentati sunt Philosophi, & Comment. tanquam in demonstratione, quam crediderunt habere ad istam Conclusionem per expressas auctoritates Philosophi, & Commentatoris. *3. de anima com. 18.*

Quantum ad primam pono illam Conclusionem, quod secundum doctrinam Philosophi, & Commentatoris, sicut in genere substantiarum sēsibiliū; sunt tria actu scilicet tres realitates, quarum vna est pura potentia, & esse materiæ; alia accidentia ipsius materiæ, quæ facit eam actu; & tertio substantiæ compositæ ex his. Sic per ordinem in genere substantiarum intelligibilium, est aliud, quod est pura potentia, & hoc est intellectus possibilis; & alia, quæ est actus, quæ trahit illam ad actum, quæ est intentio intellecta: tertium vero, quod componitur ex istis tanquam ex formali, & materiali, siue ex potentia, & actu.

A Ratio eorum, in qua Aristot. & Commentator videlicet sustentati sunt, est illa, quæ ponitur tertio de anima ab vtroq. Omne recipiens, oportet esse denudatum ab eo, quod recipit, & secundum speciem, & secundum genus proximum: sed in genere substantiarum intellectualium est dare aliquid, quod potest recipere omnem entitatem actualem in genere intellectualium. Illud autem sic recipiens non est ad actum trahibile, quare illud esset ens in pura potentia absque omni actualitate.

B Maiorem probo (& quia quidam exponunt maiorem, quod oportet recipiens in genere intellectualium esse denudatum ab eo, quod recipit, hoc est secundum esse intentionale, recipiendo speciem alicuius, ita quod oportet, quod sit denudatum ab omni eo, cuius speciem recipit. hoc patet in exemplo. Oculus enim recipit colores, immo omnes colores traheret ad suum colorem; quod patet experientia, quoniam quando in oculo fuerit aliquis humor rubeus, omnia videntur sibi rubea.

C Dixi etiam; siue realiter, siue intentionaliter, quia oculus non recipit colorem realiter, sed intentionaliter, & per speciem, ideo oportet quod sit omnino abscolor. Dixi etiam notabiliter; secundum speciem, & secundum genus propinquum, quia secundum Commentator. 3. de anima comm. 18. licet tactus non sit denudatus a tangibili, secundum genus remotum, puta ab armonia, quæ est quædam qualitas; tamen oportet quod sit denudatus a genere propinquo, quod est secundum contrarias qualitates, puta calido, *3. de anima com. 18.*
D humido, frigido, & sicco.

Nunc secundo etiam probo eandem maiorem auctoritatibus Philosophi, & Commentatoris. Commentator enim 3. de anima comm. 7. contra Auicenn. dicit, quod recipiens aliud non recipit illud, nisi eo modo, quo caret illo, alias idem reciperet se, & esset causa sui in recipiendo se: & sequitur: Aristoteles enim vtitur hoc sermone communiter, & ad spiritualia vt oculus recipit colorem, & ad corporalia, vt corpus recipit colorem. Item 3. de anima dicit, quod in illa *3. de anima com. 7.*
E Conclusione Philosoph. sustentatus fuit super duas Propositiones. Prima est, quod, oportet recipiēs esse denudatum a natura recepti, alias idē esset recipiens, & receptum, mouens, & motum, & hoc est manifestum per se. Secunda est, quod non oportet, quod denudetur a natura generis remoti, sed propinqui.

Hanc etiam maiorem probo per talem rationem: Sicut est impossibile aliter dare formam, quam habet; sic est impossibile recipere formam, quam habet & in specie, & in genere propinquo;
F in specie quidem, vt si sit album non potest recipere albedinem aliam in genere propinquo: quia species eiusdem generis propinqui habent eandem potentiam: natura autem, quæ recipit, non est potentia illius, quod recipitur, hoc patet non tantum in eo, quod recipitur in esse reali, sed etiā quod recipitur in esse intentionali; quia sicut albedo non potest recipere albedinem, sic nec speciem albedinis; quia reciperet se in suo simili, & assimilaretur sibi ipsi: sic patet ergo illa maior principalis rationis. Sed minor nota est, quia in natu-

natura intellectuali est aliquid, quod recipit omnem entitatem in quantum est actu intellectuali, & ideo cum attingitur ab intellectu est intellectualis in actu; omnis autem actualitas est intellectualis: ergo oportet, quod careat omni actualitate: ergo esset in pura potentia.

Secundo principaliter probo conclusionem principalem auctoritatibus Arist. & Commentatoris, & primo per auctoritates Philosophi, quæ aliter non possunt intelligi, ponit autem Arist. quatuor propositiones, ex quibus concluditur oppositum expressè. Prima est: sicut se habet sensus ad sensibilia, sic intellectus ad intelligibilia, quod oportet quod sit denudatus à toto genere sensibilium: ergo sic oportet, quod intellectus sit denudatus à toto genere intelligibilium: sed omnis actualitas est intelligibilis: ergo oportet quod sit denudatus ab omni actualitate. *3. de anim. tex. 3. & 4.*

Secunda propositio sua hæc est. Oportet intellectum esse immixtum, &c. & intelligit per hoc secundum Commentatorem, quod si intellectus habet iudicare de intelligibilibus, oportet eum esse impermixtum ab istis: sed omnis actualitas est iudicabilis, & potest de illa iudicare intellectus: ergo oportet intellectum esse immixtum omni actualitati.

Tertia propositio est hæc. Oportet intellectum non vnicam naturam habere, sed oportet quod sit tantum in potentia.

Quarta propositio est. quod intellectus nihil est eorum, quæ sunt ante intelligere: intelligit hoc de entibus actualibus, de quibus potest iudicare.

Secundo induco auctoritates Commentatoris. Prima est, 3. de anima, vbi exponens illud Aristotelis, non habebit naturam, nisi illam, quod sit possibilis intellectus, & materialis. Dicit Commentator, non habebit naturam aliquam nisi possibilitatis, vt denudetur ab omnibus formis sensibilibus, & intelligibilibus. Item eodem comm. 8. Dispositio intellectus materialis: &c. dicit quod est in potentia non in actu omnium entium, antequam intelligat illa, & infra. Et intellectus possibilis differt à prima materia in hoc, quod est in potentia ad omnes potentias formarum vniuersalium, materia autem non. Et ratio, quare materia non est cognoscens, & distinguens, quia non recipit tales formas. Et in fine commenti tractans illam quæstionem, quomodo intellectus possibilis est ens, cum non sit aliqua formarum: dic quod est quartum genus esse, quia intelligibile esse diuiditur in duo, quorum vnum est materiale, & aliud actuale. Fortè dicetur ad omnes istas auctoritates, quod deceptio est per æquiuocationem, quia cum Aristoteles dicit, quod non habet aliquam naturam, intelligit quod non habet species aliquorum intelligibilium, quod est sicut tabula rasa: &c. & in hoc respectu illarum specierum est natura pura potentialis. sed an sit in se natura actualis, non dicit. Hæc expositio fuit Alexandri, contra quam arguit Commentator, quod si Aristoteles sic intelligeret, diceret mendacium, tamen dicit: Si intellectus esset aliqua natura in actu, impediret eum, ne iudicare posset de illa; sed si in intellectu possent esse species intelligibiles, non impediretur, quin posset de illis iudicare, imo per illas sic in actu primo ad iudicandum de ipsis. *3. de anim. com. 17.* *3. de anim. com. 8.*

A

Item Commentator arguit contra Alexandrum. Alexander dicebat, quod præparatio in intellectu possibili vocatur potentia, & istam habet puram, sed vltra hoc habet differentem naturam actualem illam præparationem: dicit Commentator contra Alexandrum, quod hoc est commune omni rei de mundo, quod illa præparatio non est aliquid in actu: ergo si Aristoteles diceret de tali præparatione, cum dicit, quod intellectus est pura potentia, esset superfluũ dicere. Cera enim nihil habet de figuris, ad quas est in potentia, nihil ergo probaret de intellectu, quod esset pura potentia, & quod dicit vnicam naturam, vt Aristoteles dicit, si hoc intelligis, & quod est commune omnibus.

B

Item commento 11. dicit, & intellexit ibi Aristoteles, quod natura illa possibilis non intelligitur, nisi quando facta est in actu per intellectum agentem, sicut materia fit in actu per formam in composito substantiæ sensibilis, sed difficultas vna est hic quantum ad dictum Commentatoris, quia dicit 3. de anima, quod non est demonstratum: Vtrum intellectus potentialis de se habeat aliquid. Contra, videtur quod habeat formam, licet non corporalem; vel saltem non dicit Philosophus oppositum. *3. de anim. com. 17.*

C

Respondeo. Ille dicit, non est adhuc probatum, quia non putauit, quod posset probari ex alia ratione, quàm ex ista. Tunc ergo non fuerat probatum: vtrum per intellectum intelligeret substantias separatas, sed probato hoc, quod postea probauit, quod omnis substantia separata intelligatur. Nunc probatum est, quod nullam actualitatem habet intellectus possibilis, qui intelligit illas actualitates, & hoc in virtute istius rationis, Omne recipiens: &c.

D

Ad argumentum in oppositum: respondit Commentator ad istam rationem assignando tres differentias inter intellectum possibilem, & materiam primam. Prima est, quod sicut totum genus sensibilium differt à toto genere intelligibilium: sic hæc materia ab illa, quia materia est quoddam ens trahibile ad totum genus sensibilium, non intellectualium. Intellectus vero potentialis è contra ad totum genus intelligibilium, non sensibilium.

E

Secunda differentia, quia materia prima ex toto suo genere determinat sibi vt propriam passionem trinam dimensionem, & omne receptum in ea necessario est quantum. Intellectus autem potentialis separatus est à trina dimensione, ita quod innotescit nobis differentia illa materiæ, & intellectus per proprias passiones.

F

Tertia differentia est ex natura transmutationis; quia materia prima est illud, quo aliud recipitur cum transmutatione, & cum abiectione alterius, & hoc accidit sibi ratione trinæ dimensionis, quæ necessario trahitur ad determinatam figuram & exigentiam formæ receptæ: sed intellectus possibilis est illud, quo aliquid recipitur sine transmutatione, & abiectione alicuius.

Ad formam igitur argumenti cum dicitur; Non haberent vnde distinguerentur illæ duæ ma-

materiæ, quia solus actus distinguit.

Respondeo. Vtrumque potest dupliciter considerari, vel secundum respectum possibilitatis, vel secundum substratum ipsi respectui: possibilitas illa est respectus, sed substratum est in genere substantiæ, potentia vero in actu.

Quantum igitur ad primum, scilicet ad respectum possibilitatis nulla est differentia inter materiam primam, & intellectum possibilem: accipiendo vero substratum, quod tamen est intelligibile, nisi sub illo respectu, quod tamen est aliud ab eo, & ab informitate, scilicet & à possibilitate, tunc habet differentiam, Vnam ab alio, quæ innotescit nobis per proprias passiones, quia alterum sibi determinat trinam dimensionem, & aliud non. hoc puto intellexit Doctor antiquus Bonauentura, qui dicit, quod materia illorum sensibilium, & intelligibilium non differt secundum quidditatem, tamen differt secundum esse, quia videlicet illa est semper sub trina dimensione, & illa non.

ARTICVLVS II.

Vtrum substantia separata loquendo secundum viam Philosophi sint compositæ ex illa natura actuali, & potentiali sine argumentis.

AD secundam quæstionem respondeo, quod sola prima forma, quæ est Deus, libera est ab illa natura potentiali. Omnis autem alia substantia, siue intelligentia mouens orbē, siue anima intellectiua participat de natura illa potentiali, & omnes sunt compositæ præter primam. Immo est intentio eorum, quod si aliqua natura intellectualis, præter primam, esset prima forma absque aliquo possibili, tamen secundum cum intellectio eorum sit sua substantia. Tunc, vel intelliget extra se, quia non haberet, per quid intelligeret, non enim haberet possibilem intellectum, quo posset recipere intellectiones aliorum à se, & ideo omnes antiqui ante Philosophum posuerunt, quod omnes intelligentiæ intelligebant alia intelligendo se intelligunt alia: ita quod non recipit intellectiones aliorum, sed intelligit omnia, quia est ens, in quo continentur omnia eminenter: ergo omnes aliæ substantiæ separatæ à prima sunt compositæ ex intellectione sui, ita quod intellectus sui est actus, & forma substantiarum illarum separatarum, & recipitur in aliquo purè possibili, ex quo sicut ex possibili, & ex intellectione sui, sicut ex actuali fit, & resultat vna substantia separata intellectualis, & per illud purum possibile recipiunt omnes formas, & omnes intellectiones omnium extra se. Hæc est intentio Aristotelis, & Commentatoris, & motiuum eorum tactum est in quæstione præcedenti, nec fuit mens eorum, quod omnes Intelligentiæ essent totalis entitas subsistens eminenter, sicut Deus omnia continens, & ideo licet ponant de Deo, quod nihil intellexit extra se, quia intelligit per solam essentiam suam omnia continentem, hoc tamen non posuerunt de alijs. Et ideo vel huiusmodi substantiæ aliæ à primo essent miserrimæ, nihil intelligendo extra se; vel necessario habent in se naturam puram possibilem denudatam ab omni actualitate intellectuali, per quam recipiunt intellectiones aliorum a se, cum se non intelligant per suam essentiam. Vtrum autem tales intellectiones aliorum à se recipiant effectiue ab obiectis, & sicut accidentia recepta in eis, de hoc dixi intentionem meam in principio huius secundi.

Pro ijs quæ dicta sunt, adduco auctoritatem Commentatoris, vbi dicit sic: quemadmodum natura sensibilis componitur ex materia, & forma, ita quoque intellectualis substantia, & hoc necesse est in omni abstracto, quod intelligit aliud extra se, alias non esset multitudo in formis abstractis, & sicut nulla forma est libera à potentia nisi prima, quæ est quidditas simplex, omnes tamen aliæ diuersificantur in actū, & potentiam, alias non possent intelligere alia à se: sic ergo ad quæstionem.

Respondeo, quod mens Aristotelis, & Commentatoris fuit, quod substantiæ abstractæ essent compositæ ex aliqua natura purè possibili, & aliquo actuali; vt purum possibile esset intellectus possibilis, actuale vero sui intellectio, ex quibus resultat vna substantia intellectualis cōposita. Intellectiones autem omnium aliorum extra se sunt proprietates quædam, quas recipiunt ab obiectis per naturam illius principij potentialis.

ARTICVLVS III.

Vtrum substantia separata sint composita ex materia & forma.

QVoad tertiam quæstionem arguo primo, quod absolute loquendo, & secundum fidem & Theologos, Substantiæ separatæ non sint compositæ ex materia & forma, sic: Materia impedit intellectualitatem: ergo non est in aliqua intellectuali natura. Oppositum videtur sequi necessariò ex præcedentibus.

Respondeo primo ponam duas opiniones, & secundo quod videtur mihi. Opinio vna valde communis est, quod non sunt compositæ ex materia, & forma, & ratio prima est, quæ tacta est. Secundo, quia anima non habet in se materiam: ergo multo minus Angelus, cum sit purioris, & simplicioris naturæ. Antecedens patet, quia vel vna forma informaret duas naturas, vel materia informaret materiam, quia vel forma, ex qua anima componitur, informaret propriam materiam, & cum hoc materiam, quæ est corpus, vel totum similiter, scilicet propria materia à se, & propria forma eius: ergo simul informarent corpus, & tunc materia informaret materiam.

Item. Aut forma illa esset separabilis à materia, & tunc essent formæ corporales, aut non posset separari, & tunc anima esset nobilior illa, quæ potest separari. Est enim forma magis immersa materiæ, quàm Angelus. 4. phys.

Quarta ratio, quia non debet poni multitudo sine necessitate: sed hic nulla est necessitas ponendi materiam, cum in istis nulla sit potentia ad transmutationem realem, quæ transmutatio secundum Commentatorem facit nos scire materiam:

teriam: similiter non est potentia in eis ad aliquam passionem realem, sed propter nihil aliud videtur ponenda materia, vbi ponitur: ergo non est in eis materia talis cum forma.

Alia opinio opposita est, quod sunt compositæ ex materia: Rationes possunt adduci, quia alias adæquarent diuinam simplicitatem. Secundo, quia Dæmones, & animæ patiuntur passione reali simplici. Tertio, quia in eis est realis transmutatio realis alterationis, & translatio ad vbi adæquat materiam: Omnia enim insunt ratione materiæ. Vnde Boetius dicit, quòd prima forma non potest esse subiectum accidentium.

Nunc secundo pono, quid videtur mihi. Dico autem, quod dato, quod non esset expressa intentio Phylosophorum, vt dixi, non video magnum robur in aliqua parte istius quæstionis, tum quia Phylosophi, & Sancti, qui diligentissime inuestigarunt de naturis istorum, expresse intellexerunt, quod essent compositæ ex materia, & forma. Ideo teneo cum eis, licet prima facie videatur dissonum, & imaginatio horreat, ratione trinæ dimensionis, cum qua semper intelligimus materiam, à qua huiusmodi substantiæ sunt abstractæ, & intelliguntur componi ex materia, & forma, sicut intelligit Commentator, quia sunt compositæ ex aliqua natura purè possibili, & alia actuali, quæ trahit ad actum illum, quæ est possibilis; ita quod sicut ignis est compositus ex vna natura possibili, quæ est passibilis, & ex alia, quæ est actus, & actuatio istius potentialis, qua ignis agit, sic in istis substantijs intellectualibus, & in anima sunt veræ substantiæ duæ, quarum vna est merè potentialis, & alia est merè actus, ex quibus intrinsecè componuntur, & vna dicitur intellectus possibilis, æquiuoca substantia patitur, idest, recipit intellectionem aliorum à se, & per consequens, quo formaliter intelligit alia, non est intellectio vi, per quam est in actu.

Ad probandum autem istam conclusionem non adduco alias rationes, nisi quas adduxi in quæstione præcedenti in 3. q. nec alias auctoritates induco, nisi quæ inductæ sunt in secunda. Illa via ego exponerem totum ex tertia de anima, nisi quod in hoc Arist. non est tenendus, quod intellectio sui sit substantialis forma, & actus ipsius Angeli, vt Commentator, qui posuit illum intellectum non numerari in nobis, sed est vnus in omnibus. Item ad hoc est expresse auctoritas Augustini in duobus locis exponens illud, In principio creauit Deus, &c. vbi dicit, quod quinque expositiones dantur, quæ omnes veræ sunt, inter quas ponit istam, qui fecit informem materiam omnis creaturæ spiritualis, & corporalis.

Item exponens illud verbum: Terra autem erat inanis, & vacua, ponit duas expositiones, quas dicit esse veras, inter quas est ista. Terra, idest materia, ex qua fieret omnis inuisibilis, visibilisq. creatura.

Tunc ad argumenta alterius opinionis; ad primum cum deducitur, quod vna forma informaret duas materias: primo secundum dicta eorum. Ipsi dicunt, quod anima est hoc aliquid, & cũ hoc quod est forma corporis: tũc ad formã, argumẽti inconueniens, ad quod inducunt; habet locum in formis, quæ sunt solum modificationes, & non hoc aliquid: Tales enim tantum informant vnam materiam, quia non sunt modificatio nisi vnius.

A Alia solutio: ad rationem dico, quod non est imaginandum, quod vna forma informaret duas materias, nec materia materiam; quia compositum est vnum per dimensionem propriam, & ita essentia animæ sic indiuisa non intelligitur habere materiam distinctam a forma, nec quod materia informaret, nec forma; sed totum hoc

B indiuisum dicitur informare, idest dare tale esse per sui communicationẽ, consimiliter quantitas materiata informaret materiam.

Ad secundum dico, quod non est separabilis a materia, & ideo non est corporalis solum, hoc enim habet natura materiæ in genere sensibiliũ propter trinam dimensionem, sicut dictum est: in substantijs autem abstractis non est talis materia sub trina dimensione, ita quod propter exigentiam formarum contrariarum sit apta nata trahi ad talem, & talem terminationem, aliam,

C & aliam.

Ad aliud dico, quod necessitas ponendi ibi materiam, vti patet supra, sequẽdo viam Philosophi per hoc, quod alias non apparet, quod possent recipere intellectiones aliorum a se: oportet, quod recipiens sit denudatum ab omni forma.

Ad argumentum in oppositum, verum est de materia, cuius proprietas est trina dimẽsio, quia trina dimensio arctat ipsam ad formas terminatas, quæ terminatio dat, quod non possint intel-

D ligere. De hoc dictum est in libro primo distinctio. 31.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum natura possibilis & actualis in substantijs separatis sint res distincta in actu.

AD quartam quęstionem arguo primo, quod hæc natura possibilis, & actualis in sub-

E stantijs separatis sint res distinctæ in actu; quia Quod non est in actu, non potest actu componere: sed materia componit actu: ergo.

In oppositum est, quia maior est vnitas formę, & materiæ in substantijs abstractis, quam in sensibilibus, secundum Commentatorem 3. de anima: sed in substantijs sensibilibus, materia, & forma non sunt duæ res in actu: ergo.

Respondeo hic, primo pono Conclusionem intentam: secundo probo eam auctoritate, & ratione. Conclusio est hæc: quod sicut in sensibi-

F libus materia, & forma non sunt, nisi vna res in actu, duæ autem non in actu, sed solum in potentia: sic in proposito natura purè possibilis, & actualis, ex quibus cõponitur Angelus, sunt duæ res solum in potentia, sic quod in Angelo sint tres entitates. Vna est entitas compositi, quæ resultat ex possibili, & actuali; alia est entitas naturæ pure possibilis; & alia entitas naturæ, quæ est actus, quæ ambo non sunt res distinctæ in actu, sed sunt res omnino indistinctæ: & intelligo sic, quod materia est aliquid, & forma similiter est aliquid, & hoc aliquid non est illud aliquid,

quid,

quid, non tamen sint distincta in actu, quia in plus se habet esse ens, & aliquid, quam esse actu distinctum: licet omne quod est ens, & aliquid sit distinctum, vel distinguibile in potentia. Hæc est expressa intentio Commentatoris, vt patet in multis locis, & primo, vbi dicit, quod materia non est hæc, nisi per formam: et si materia, & forma essent existentes in actu in composito, non essent compositum vnum, nisi per aggregationem, & subdit quod materia non differt a forma in composito, nisi in potentia. A

8. met. c. 17 Item 8. metaph. com. 17. soluens illam quæstionem, quomodo materia, & forma faciunt vnum, dicit idem. Vnde dicit, quod qui dixerit materiam, & formam plura esse in potentia ab illa pluralitate, quæ est in actu, non poterit illam quæstionem dissoluere, & in fine commenti dicit, quod non est aliud in actu, quod agens agit, contra Themistoc. scilicet, quod esse materiæ est per formam, & prius eo, in quod agit. B

12. met. c. 7 Item idem, 12. metaph. com. 7. quod natura materiæ est in comparatione, quia cum alio, & non est actu per se, sed cum alio, & potentia tantum, & non est nihil, quia nihil nec est actu per se, nec cum alio: & subdit, quod materia de se non habet naturam propriam. C

Item dicit, quod materia est pars in potentia entis in actu: ergo esse eius in actu, non est, nisi inquantum est pars eius in potentia: si ergo inueniretur per se, & singulariter, non secundum quod est pars in potentia, tunc esset ens in actu. Sic ergo secundum Commentatorem, materia est ens non absolute, & quomodocumque, sed cum additione illa, scilicet pars in potentia entis in actu non distinctum. Hoc autem non conuenit nihil, ideo non est nihil. D

Secundo probo idem ratione sic. Quando aliquid est res vere vera vnitate simpliciter, & proprie dicta, non vnitate copulationis, siue coaceruatim, sed magis, quantumcumque continuum, si componitur ex pluribus partibus in tali vnitate, necesse est, quod illa, ex quibus componitur, sint vnum, & partes ad inuicem distinctæ: sed compositum ex materia & forma est vere vnum, & magis quam compositum ex partibus quantitatiuis: ergo stante tali vnitate impossibile est illa manere actu distincta. Maior patet in exemplo: si enim diuidas continuum, ita quod partes maneant actu diuisæ, tunc linea, siue continuum illud non est vnum, nisi vnitate cuiusdam aceruì: si ergo remanet vnum per se, oportet, quod partes sint ad inuicem distinctæ. Minor autem est satis nota: ergo.

Sed contra hoc arguitur sic. Illa, quæ sunt distincta in se, ita quod vnum non potest esse aliud, illa impossibile est, quod sint indistincta in tertio: sed materia, & forma sunt distincta inter se, ita quod verum est dicere, quod materia non est forma, nec e conuerso: ergo impossibile est, quod sint indistincta in composito.

Respondeo, ista vera est, quod materia non est forma, sed tamen hæc vera est, quod materia, & forma sunt vnum indiuisum in composito: ad hoc enim, quod vnum non sit aliud, sufficit quod sint partes distinguibiles in potentia, sed non sequitur ex hoc, quod sint distincta in actu, ideo dico, quod sunt vnum in actu, plura vero in potentia.

Ad argumentum in oppositum, æquiuocatio est de actu, si enim accipis esse in actu, idest, non esse nihil, concedo Conclusionem: sed accipiendo actum pro distinctione, & præcisione, eo modo, quo dicitur, quod actus separat, & distinguit, tunc argumentum non concludit. Non enim oportet, quod illud, quod ponit actu, sit actu in se terminatum, & præcisum, & non in se, sed cum alio, in se autem præcisum non actu, sed potentia tantum, alias non constituent vnum, vt Commentator dicit.

QVAESTIO SECVNDA.

Postquam visum est de compositione intrinseca reali Angelorum, nunc secundo videnda sunt aliqua de compositione rationis, siue intentionalis, secundum alios, quę est ex genere, & differentia. Ad cuius euidentiam quæro quinque quæstiones.

1 Prima est. Vtrum diuersitas conceptuum generis, & differentiæ attendatur penes diuersa apparentia, vel significata.

2 Secunda est. Vtrum hæc diuersitas attendatur penes aliam, & aliam conformitatem.

3 Tertia est. Vtrum hæc diuersitas sumatur ex diuersitate reali alterius, & alterius in re illa.

4 Quarta est. Vtrum hæc diuersitas ortum habeat ex diuersis impressionibus factis in intellectu ab eadem re simplici.

5 Quinta est. Vtrum Angeli sint compositi intrinsece ex genere, & differentia.

ARTICVLVS I.

Vtrum diuersitas conceptuum generis, & differentiæ attendatur penes diuersa apparentia, vel significata.

QVantum ad primam quæstionem arguo, quod diuersitas conceptuum generis, & differentiæ sumatur penes diuersa apparentia: Quoniam quicquid conuenit intelligere, conuenit significare: ergo per oppositum, quod non conuenit significare, non conuenit intelligere: sed cōceptus generis, & differentiæ, vt diuersa sunt, non significantur, nisi ex diuersis apparitionibus, & fantasmatibus: ergo.

Maior

Maior nota est, probo minorem: Non enim natura aliqua circa hominem exprimit distincte rationem generis, & differentiæ, nisi a diuersis operationibus operantibus, sicut exprimit animal in ordine ad hanc operationem, quæ est sentire, rationale vero ab illa operatione, quæ est ratiocinari. Similiter circa albedinem. Vnde color significat albedinem in ordine ad motionem visus; disgregatiuam vero in ordine ad aliam operationem: tota ergo ratio distinctionis conceptuum generis, & differentiæ attenditur penes diuersa fantasmata apparentia extrinseca ipsi rei.

In oppositum est, quia tunc diffinitio, quæ constat ex genere, & differentia esset descriptio. Consequens est contra Philosophum 7. metaph. text. 42. Consequentiam probo; quia tunc diffinitio exprimeret tantummodo proprietates extrinsecas, & non intrinsecas, quod est proprium descriptionum. *7. metaphys. tex. 42.*

Respondeo: Primo ponam punctum quæstionis. Secundo Propositionem intentam. Punctus quæstionis in hoc consistit, quia opinio vna satis communis est, quod diuersitas conceptuum generis, & differentiæ attenditur penes quædam extrinseca apparentia. Dicunt enim, quod genus, & differentia exprimunt eandem rem, & ideo diuersitas illorum conceptuum non potest accipi penes intrinseca, sed accipitur penes apparentia quædam extrinseca. Verbi gratia, quando intellectus concipit hominem, & asinum, vt conueniunt in quadam communi existentia apparenti, puta in sentire, quæ apparet cõmuniter in ambobus, & tunc ex vnitate istius operationis, quæ est sentire, format de eis vnum conceptum sensibilitatis in quo consistit ratio conceptus animalitatis, & sic habet rationem generis circa hominem, & asinum.

Vlterius, quia intellectus perpendit, & iudicat, quod homo, & asinus licet conueniant in illa operatione, quæ est sentire, tamen non conueniunt in omnibus alijs operationibus, immo apparet in eis specialium operationum diuersitas, cuiusmodi sunt ratiocinari, & huiusmodi; vt sic, format alium conceptum de homine sumptum ab illa operatione, quæ est ratiocinari; & alium de asino, ab alia operatione propria asini, & sic habet conceptum specificatarum differentiarum: & ita in homine format duplicem conceptum, vnum communem sumptum ab operatione communi, alium proprium, qui est ab operatione propria. Punctus ergo quæstionis est inquirere, an hæc positio contineat veritatem.

Nunc pono secundo Propositionẽ intentã. Non videtur mihi, quod opinio hæc sit vera. Vbi sciendum est, quod aliud est quærere, per quid deuenitur in diuersitatem conceptuum arguitiue; & aliud est quærere, vnde formaliter accipiantur conceptus illi: ergo licet operationes distinctæ & communes sunt quædam via deueniendi in conceptus generis & differentiæ, eo quod operatio facit scire formam, tamen quia formaliter, & intrinsece diuersitas talium conceptuum consistit in diuersitate talium operationum extrinsecarum. hoc reputo omnino impossibile.

Hanc Conclusionem probo sic. Non minus A est virtus distinctiua intellectus, quam sit sensus: sed sensus ab vna & eadem re simplici potest immutari ad duas sensationes distinctas de eadem omnino re, non habendo respectum ad diuersas operationes, siue ad quæcunque extrinseca: quare hoc multo magis poterit intellectus. Maior nota est, & probo eam ex intentione Commentatoris. Ille enim dicit, quod intellectus separat illa, quæ in re sunt vnita. Item tertio de anima, vocat intellectum virtutem distinctiuam per totum. Minor patet, quia si videatur a remotis lepus, experitur, & immutatur visus quadam apprehensione confusa, vnde apprehendit, & iudicat ipsum sub ratione corporis: deinde sensus magis proprie immutatur apprehensione magis distincta sub ratione animalis, & vltimo in proportionata distãtia immutatur visus propria, & singulari apprehensione, in quantum scilicet tale animal est a quocunque distinctum; & hoc non ex comparatione ad quæcunque extrinseca: & ratio est, quia res est apta nata immediate immutare visum ad plures apprehensiones distinctas, de eadem tamen re. *12. metaph. com. 38.* *3. de anim.* B

C Dicetur: quod illæ diuersæ immutationes non sunt sine experientia diuersarum operationum, quoniam experimur ibi operationes diuersas, vnde experimur, quod albedo ex remotis non immutat visum, & cum hoc conuenit cum nigredine, sed de prope disgregat visum, & nigredo congregat; disgregare autem, & mouere sunt operationes diuersæ eiusdem rei: ergo ratio non concludit.

Contra. Bene volo, quod res vna faciat diuersas impressiones, sed quod oporteat ibi concurrere diuersa apparentia extrinseca, hoc falsum puto. Vnde immutatio illa, & disgregatio sunt ipsæmet impressiones. Et præterea secundum hoc prius apprehenderet visus differentiam immutationis, & disgregationis, quam immutaretur ad apprehensionem coloris, & albedinis, quod tamen falsum est. Experimur enim, quod in primo occursu prima immutatio visus est ad illas duas apprehensiones animalis, scilicet leporis, siue albedinis, & coloris. D

E Secundo sic: Effectus nõ est vniuersalior sua causa: sed de vna simplici re aliqua possunt haberi isti duo conceptus, cui rei non conuenit operatio aliqua: ergo distinctio operationum apprehendentium non est causa semper distinctionis talium conceptuum.

Maior patet, quia licet causa posset esse realior effectu, tamen non è conuerso; alias effectus esset sine causa. Minorem probo, quoniam de relatione possum habere duos conceptus distinctos generis & differentiæ, & tamen relatio non est principium operationis simpliciter de quantitate, quæ tamen non est forma actiua, sed Commentator dicit: Licet non sint in relatione operationes apparentes, sunt tamen ibi diuersæ proprietates, à quibus sumuntur conceptus illi. Vnde aliam proprietatem apprehendo in paternitate, in quantum est habitudo formæ conceptus generis, quo concipitur in quantum relatio; ex ea vero in quantum est hæc habitudo, formatur conceptus specificus paternitatis. F *4. phys. com. de vacuo.*

F Con-

Contra. Accipio illa apparentia, penes quæ dicis accipi diuersitatem conceptuum, illa sunt res aliquæ: ergo sunt in genere: ergo est accipere in eis rationem generis, & differentiæ: ergo vel ab intrinseco, & habeo propositum; vel ab alijs apparentibus, & sic procedetur in infinitū.

Dices: non sunt in genere. Contra: Ex quo non sunt nihil, & sunt extrinseca, necessario sunt in genere.

Tertia ratio est ista. Aut isti conceptus generis scilicet, & differentiæ includunt intrinsece illa apparentia, ita quod sint conceptus ipsorum apparentium tantum: verbi gratia. In homine, aut conceptus generis includit formaliter, & intrinsece illud apparens, quod est sentire, & si sic, sequitur, quod conceptus generis, & differentiæ non erunt essentiales intrinseci, sed extrinseci, & accidentales. Operatio enim accidit rei, cuius est operatio. Nunc autem sentire, & ratiocinari nec sunt apparentia quædam, sunt tamen operationes secundum istos: ergo. Non ergo diffinitio, quæ datur per genus, & differentiam exprimit quidditatem rei, nec prædicatur per se in primo modo: Si vero conceptus illi non includunt illa apparentia intrinsece, quæro: aut circumscriptis apparentibus illis, remanent conceptus distincti, aut non: si remanent, aut vnus tantum, aut duo: si remanet vnus conceptus tantum, ergo duo conceptus eiusdem rei, non claudentur infra quidditatem speciei omni extrinseco circumscripto, sed vnus tantum. Si remanent duo distincti: ergo se ipsis formaliter erunt distincti, licet extrinsece ad notitiam eorum deueniamus per apparentia illa. Bene enim ex operationibus distinctis deuenimus ad notitiam conceptuum generis, & differentiæ; sed tamen conceptus illi intrinsece, vt duo sunt, & distincti, pertinent ad rationem speciei, & seipsis distinguuntur formaliter, nec includunt aliquid extrinsecum in sui ratione. Per hoc patet

Responsio ad argumentum in oppositum: concedendo enim, quod non conuenit intelligere, nec significare diuersos conceptus generis, & differentiæ nisi ex apparentibus, pro quanto in notitiam eorum venimus ex apparentibus; sed tamen non propter hoc conceptus illi, siue distinctio illorum conceptuum est distinctio illorum apparentium intrinsece, & formaliter. Hinc est, quod accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est, quia cognitio nostra ortum habet a sensu, & ideo, quod quid est inuestigamus a posteriori per operationes, tanquam per principia, per quæ deuenimus ad quod quid est; sed terminus, ad quem deuenimus, aliud est a principijs illis, per quę deuenimus.

ARTICVLVS II.

Vtrum diuersitas conceptuum generis & differentiæ accipiatur penes aliam, & aliam formalitatem.

QVoad secundam quæstionem arguo primo, quod diuersitas conceptuum generis, & differentiæ accipitur penes aliam, & aliam formalitatem. Quia secundum

A Commentator. Vniuersalia apud Aristotelem non sunt extra, sed sunt collecta ab intellectu, qui considerat similitudinem in singularibus, & ponit ea vnam intentionem: ergo, vt videtur, diuersitas conceptuum generis, & differentiæ, cum sint conceptus vniuersalium, accipitur ab intellectu ex diuersis similibus singularium.

Contra, quia Commentator primo de anima dicit, quod intellectus est, qui agit vniuersalitatem in rebus, & hoc prima apprehensione. Prima enim apprehensione concipit rem sub

B conceptu generis, & differentiæ: sed diuersa similitudo singularium non apprehenditur prima apprehensione, & simplici, sed collatiua vnius singularis ad aliud: ergo.

Respondeo. Primo pono punctum quæstionis, secundo Propositionem intentam. Punctus quæstionis est in hoc. Dicit enim quidam Doctor modernus Henricus, quod tota ratio diuersitatis, & distinctionis conceptuum generis, & differentiæ est diuersitas conformitatum, & similitudinum ipsorum indiuiduorum. Dicit enim il-

C le Doctor ad declarationem eius, quod intendit, quatuor, Primo, quod genus, & differentia dicunt omnino eandem rem. Impossibile est autem quod intellectus de eadem re formet diuersos conceptus, nisi comparando illam rem ad plura: res enim illa, ex quo est eadem, intellectus non potest inuenire in ea intrinsece aliquā pluralitatem: ergo oportet, quod si forent de ea plures conceptus, quod hoc sit extrinsece in ordine ad plura, in quantum res illa diuersimode aspicit illa. Hinc est, quod si non esset

D nisi vnus homo, non formaret intellectus de homine, nisi conceptum specificum: si enim non esset, nisi Petrus, quis inuenisset conceptum animalis distingui in eo a conceptu rationalis? sed quia aspicimus plura, & inuenimus quædam, quæ sentiunt; quædam quæ gradiuntur; quædam quæ ratiocinantur, ideo formamus ipsos conceptus scilicet animalis gressibilis, & rationalis. Et quia consideramus, quod homo conuenit cum quibusdam in sentire, cum quibus non conuenit in gressu: cum quibusdam vero in gres-

E su, cum quibus non conuenit in ratiocinari, ideo formamus de homine conceptum animalis magis communem conceptu gressibilis, & conceptum gressibilis minus communem cōceptu animalis, magis autem communem conceptu rationalis.

Secundo dicit, quod inter illa plura attenditur maior, & minor cōformitas; comparat enim Socratē ad Platonem, & inuenit perfectam similitudinem; comparat autem eum ad Brunellum, & inuenit minus perfectam: comparat autem ad

F auem, & sic inuenit adhuc minus perfectam; comparat eum ad alia, puta ad conchilia maris, & inuenit multo minorem similitudinem, & hoc modo secundum maiorem, & minorem conformitatem, & similitudinem format communiorem, & minus communem conceptum, & sic semper vsque veniat ad illa, quæ habent conformitatem, ex qua format conceptum generalissimū.

Tertium quod dicit, est quod illa conformitas non est relatio, sed est fundamentum relationis, puta similitudinis.

Quarto

Quarto dicit, quod quia illa conformitas in pluribus est vna, ideo conceptus istorum plurium est vnus. hæc opinio videtur concordari opinioni Commentatoris: Intellectus format vniuersale, cum fuerint duo indiuidua. Item concordat cum Themistio, vbi dicit, quod genus est conceptus, siue ex ipso extendi similitudinem singularium. Hæc dicta calumniam habent quoad aliqua, de quibus nunc transeo, quod enim conformitas sit fundamentum similitudinis, non reputo verum, imo est illamet similitudo; quod etiam dicit, quod non est relatio, non credo verũ esse; nam suũ esse est ad aliud se habere; est enim conforme non in se, sed ad aliud; nec est alia relatio, quam similitudinis, de hoc alias modo non curo. tamen ad propositum pono propositionem intẽtam, quæ est ista: Omni conformitate circumscripta potest intellectus circa vnum indiuiduum formare conceptum generis, & differentiæ.

12. metaph. & 4. phys. com. 20. 1. de anim.

Hanc propositionem probo sic. Non minoris distinctionis est intellectus quam sensus, siue non est potentia minus distinctiua intellectus, quam sensus: sed sensus circa vnicum indiuiduũ albedinis, puta coloris, distinguit duas apprehensiones puta caloris à remotis, huius coloris scilicet albedinis de propinquo, & hoc absque omni conformitate non comparando illud ad aliud indiuiduum: ergo. Vnde in sensu color, & albedo sunt duo in esse viso: ergo intellectus circa idem indiuiduum poterit formare conceptus, & apprehendere duo in esse.

Secundo sic; quæro, quomodo conformitates illæ sunt causa ipsorum conceptuum, aut effectiua, aut deductiua, aut formabiliter, & intrinseca, vt conformitates implicantur inter conceptus; non potest dari secundus modus; quia tunc genus non prædicaretur per se de specie, secundum hoc enim conceptus generis esset relatiuus, & sic prædicatio esset relatiua in ordine ad aliud. Si detur primus modus. Contra. Conformitas illa fundatur super vnitate generis: ergo sequitur eam: ergo est causa eius.

Secundo, quia dato quod esset causa adhuc haberẽ propositum; quia non quero hic de causa extrinseca illius distinctionis, nec de via veniendi in eam, sed quæro de formali ratione intrinseca distinctionis illius conceptibilitatis, siue conceptuum illorum, quæ est illa, & vnde sumitur intrinsecè.

Tertio arguo, quia super vnicum indiuiduum vnius speciei, secundum philosophos potest fundari conceptus generis, & differentiæ, sed in vnico indiuiduo vnius speciei nulla intelligitur conformitas: ergo absque illa conformitate potest intellectus in eadem re fundare conceptus generis & differentiæ. Probo, quia cælum est vnicum indiuiduum vnius speciei: non enim sunt plures cæli, nec plures soles, & tamen concipiendo cælum, format intellectus conceptum generis, & differentiæ, potest enim concipi in quantum cælum, & in quantum hoc cælum, & alius est conceptus ille ab isto. Vnde 1. de cælo, & mond. cum dico cælum, dico formam; cum dico hoc cælum, dico materiam.

tex. 92.

Quarta ratio est ista, quod quidquid fit de in-

A tellectu deliberante, componente, & conferente, ex quo potest deueniri in distinctos conceptus componendo, & diuidendo, tamen quod prouenit ab intellectu agente, & fantasmate, non est per colorem, & currit cursu rei generatæ, non cursu scientiæ demonstratiuæ: considerare autem similitudines non est actus intellectus agentis & fantasmatis, sed est actus intellectus possibilis. Est enim collatio conceptuum plurium receptorum ab intellectu agente, & fantasmate; sed conceptus generis, & differentiæ causantur immediatè ex fantasmate & intellectu agente, quod probo, quia alias vnum indiuiduum siue fantasma receptum ab vno indiuiduo cum intellectu agente non moueret ad vniuersale: quare conceptus generis, & differentiæ non prouenit ex alia, & alia similitudine, & conformitate.

B

Confirmo hoc primo per Philosophum vbi dicit, quod cum volumus considerare lineam simpliciter, idest vniuersalem, ponimus ante oculos lineam aliquam particularem, puta lineam pedalem, non dicit, quod oporteat ponere speciales lineas. Tunc ad auctoritates Commentatoris respondeo vno modo, quod loquitur de vniuersali complexo, quod est principium artis, & scientiæ; tale quidem vniuersale non capitur ex vno particulari, sicut si videam semel quod reubarbarum purget coleram; sed vniuersale hoc modo est propositio accepta ex pluribus, & ideo Commentator volens ostendere quomodo fit huiusmodi vniuersale, dicit quod quando apprehenduntur plura indiuidua. Vel secundo dico, quod non oportet ad conceptum vniuersalis præcedere apprehensionem particularis, nisi vbi per intellectum diuidentem oporteret inuestigare vniuersale à posteriori; conuenit enim semper, quod nescimus genera, siue differentias, & venamur eas topicè secundum artem traditam in secundo Posterior. & 7. Topic. sed loquendo de vniuersali adgenerato in nobis per actum agentis intellectus & fantasmatis, non oportet tunc, & quando inuestigamus à posteriori, licet conformitas sit medium, quo deuenimus ad conceptum vniuersalis; tamen intellectus non sistit vltimate in illa conformitate, sed in conceptu vniuersalis, quod non includit intrinsecè illam conformitatem.

C

7. metaph.

D

E

ARTICVLVS III.

Vtrum diuersitas conceptuum generis & differentiæ sit ex diuersitate alterius & alterius realitatis.

F AD tertiam quæstionem arguo primo, quod diuersitas conceptuum generis, & differentiæ sit ex diuersitate alterius, & alterius realitatis: Quia secundum Philosophum sicut se habet tota diffinitio ad totum diffinitum, sic se habent partes definitionis ad partes diffiniti: ergo diffinitũ habet partes, quibus correspondent partes diffinitionis, scilicet genus, & differentia. Et confirmatur ibidem ex intentione Philosophi, quod simplex non habet diffinitionem.

7. metaph. tex. 12. & 13.

In oppositum est Commentator, qui dicit quod diuersitas generis, & differentiæ non est in

7. met. tex. com.

re, sed in intellectu, in re autem tantũ in potẽtia.

Respondeo, Primo ponam quasdam opiniones, secundo quod videtur. Vna opinio est antiqua, & sequens dicta Philosophi, quod genus & differentiæ omnino accipiuntur ab eadem re. Alia est opinio cuiusdã Doctoris Moderni Subtilis, quod genus, & differentia exprimunt diuersas realitates in eadem re simplici, ex quibus oportet, quod accipiantur conceptus generis, & differentiæ. Ratio est, quia, quod sic est simplex, quod non potest inueniri in eo realitas, & realitas, omnino est indiffinibile. Sic ergo in omni diffinibili oportet ponere plus realitates extra intellectum, quarum vnam exprimat genus, aliam vero differentia: Illæ autem realitates cõparatæ ad se inuicem sunt inseparabiles, & constituunt omnino vnam, & eandem rem simplicem, & ex hoc contradictio est, quod in re illa vna ab alia separetur, tamen cum hoc constat, quod vna est possibilis respectu alterius: & ideo omne quod componitur ex genere, & differentia, componitur ex actuali, & potentiali, & ideo omne diffinibile continet in se quasi materiale, & formale, & diffinitio aliquo modo constat ex materia, & forma. Et hinc dicitur communiter, quod genus accipitur à materia, sed differentia à forma, cum hoc tamen res illa, quæ distinguitur, simplex est, quia ambæ realitates illæ, licet distinguantur realiter, cadunt tamen in eandem rem. Nec est inconueniens, quod in vna re simplici sint tales realitates in se separabiles, vt sit vnum dicere, sunt vnum simplex, & distinguuntur formaliter, siue secundum quid. Et secundum hoc saluantur faciliter multa, videlicet, quomodo in vna albedine fundo conceptum coloris, & conceptum disgregatiuum propter scilicet diuersas realitates intrinsecas, non propter aliqua extrinseca, vt dicunt alij: hic autem modus habet per se probabiles aliquas rationes, & auctoritates multas, Primo illam de 7. metaph. quæ adducta est ad principale.

8. metaph. tex. 6. Item 8. metaph. commendatur Architas, qui sciuit abstrahere perfectas diffinitiones continentes materiam, & formam. Vnde additur ibi, quod oportet diffinitionem esse sermonem longum. Rationes etiam sunt ad hoc, Primo, quia circumscripto actu intellectus plus conuenit albedo cum hac albedine, quàm hæc albedo cum hac nigredine: ergo albedo & nigredo conueniunt ex natura rei, & differunt ex natura rei: ergo est in albedine & nigredine aliqua realitas in qua conueniunt, & illa est color; & realitas, aliqua, in qua differunt, & illæ sunt propriæ rationes specificæ, à quibus sumuntur differentiæ.

Itẽ. Nihil videtur impedire diffinitionem in abstracto ex natura rei, nisi distinctio realitatum importata per subiectum, & prædicatum ex natura rei: sed illa prædicatio impeditur, ne sit vera, coloreitas est albeitas. Item, quando concipio realitatem coloris, aut concipio quod quid est in albedine realitatis, & tunc frustra additur aliud, quod importatur per differentiam, si per primum ego attingo quod quid est in re: ergo si non sit frustra posita differentia in diffinitione, oportet, quod aliqua realitas sit in re importata per differentiam, quam non exprimat genus.

A Nunc pono conclusionem intentam. Videtur mihi quod mens Auicennæ, Commentatoris, & Arist. sit omnino ad oppositum, ita quod secundum eos genus & differentia exprimunt omnino eãdem realitatem, vt nulla distinctio sit apud illa in esse, sed tantum apud intellectum.

Hanc conclusionem probo auctoritatibus, & rationibus, primo auctoritate Auicennæ & Commentatoris, qui in hac conclusione concordant, licet discordant communiter in alijs. Posset autem vna ratione sic probari: Quando aliqua duo

B ita se habent, quod non differunt nisi sicut explicitum, & implicitum, terminatum, & interminatum, & nulla differentia est in esse, scilicet in certitudine, & dubietate, talia non dicunt diuersas, sed eandem omnino realitatem. Illæ enim differentiæ explicatum, & implicatum; terminatũ, & interminatum; certum, & dubium non sunt in re, sed in intellectu tantũ. Nulla enim res extra animam est terminata, vel interminata; dubia, & certa; explicata, & implicata; sed genus & differentia differunt, sicut explicatum, & implicatum;

C certum & dubium; terminatum, & interminatũ: ergo. Maior nota est. Minorẽ probo per Auicennam, primo mouet dubium, quomodo diffinitio prædicatur de diffinito, cum genus & differentia sint partes diffiniti: pars enim non prædicatur de toto, & respondet, quod non est imaginandũ, quod in specie sit compositio talis, vt dicatur componi de genere, sicut ex hoc; sed illa compositio intelligitur per implicationem, vt sit sensus, homo est ex animali, & rationali; idest, homo est animal, quod est rationale. Vnde dicit ad quod *5. metaph.*

D dicimus, cum nos diffinierimus dicentes, verbi gratia, &c. sequitur, non enim volumus, quod homo componatur ex animali & rationali, sed est animal, quod est rationale. Ecce quomodo intendit, quod homo, & animal non differunt, nisi sicut explicatum, & implicatum, & etiam non differunt, nisi sicut certum, & ignotũ. Subdit statim. Intellectus cũ intelligit animal, & rationale, intelligit intentionem, quorũ vnumquodque est illa in esse, non quod intentio adiungatur alia: sequitur: nec est aliud nisi designatione, &

E ignorantia, non in esse: ad ostendendum autem quod non differunt, nisi vt terminatum, & interminatum, subdit, cum enim dico, animal rationale, ibi non est multitudo, quæ est partium, sed rei terminatæ, & interminatæ: quantum ergo ad intellectum nostrum erit hæc alietas, non in esse.

Secundo probo idem auctoritatibus Arist. & Commentatoris. Ipsi enim requirunt, quomodo diffinitio est vnum, & tamen habet partes, volentes assignare rationem dicti, non vadunt ad cau- *7. metaph. tex. 42. & 43.*

F sam vnitatis, quam prius assignãt 8. metaph. de duabus realitatibus venientibus ad constitutionem alicuius, quæ scilicet sit ratio vnitatis illorum duorum, quia vnum est actus, aliud potẽtia: talẽ rationem nõ reddunt in proposito de partibus difformibus, in tertio. Sed ratio, vt dicũt, est, quia vltima differentia complectitur, & continet totã diffinitionem, & est tota substantia rei; quod pro tanto verum est, quia omnia, quæ ponuntur in diffinitione, sunt vnam et res. Vnde Commentator ibi commento 44. dicit, sic deinde, dixit, & tunc sequitur, manifestum est, quod *8. metaph. tex. 5. & 6.*

vltima differentia est substantia sola speciei. & sequitur: manifestum est, quod illud, quod sequitur diffinitio, est vnum, quoniam in ea non est aliquid in actu nisi vnum, & multitudo, quæ est in ea, est in potentia: & parum ante dicit: verbum primum seruat, quod vltima differentia non est substantia propria ei, nec aliquid existens extra animam in actu. Item 1. physic. com. 23. primo physic. dicit, quod color importat vniuersaliter rationes specierum, est enim ratio generis ratio mixta, & confusa, sed nihil tale est extra animam.

Dato autem, quod non essent auctoritates aliquæ: probo propositũ per rationes, & primo sic. Si ponerẽtur plures realitates in vna re, vel plures gradus, siue plures formalitates, vt dicunt alij, aut essent aliquid extrinsecum respicientes realitatem, vt finitum; aut essent aliquid intrinsecum. Si primo modo, tunc conceptus generis, & differentiæ non exprimerent quidditatem rei, sed aliquos modos adiacentes rei; oportet ergo quod dicant aliquid intrinsecum, & tunc alterum erit vt actus, alterum vt potentia. Tunc sic, quando res aliqua potentialis, & prior respicit plures actualitates, Deus potest facere possibile illud sub aliqua actualitate ablata priori realitate, siue actualitate. Illam propositionem probo, quia, ex quo illud possibile est eiusdem rationis in aspiciendo hanc actualitatem, & alia de se est in potentia ad reducendum quamlibet illarum: ergo est aliqua potentia actiua, quæ illam potentiam potest reducere ad actum.

Secundo, quia non est contradictio, quod dimissa actualitate priori, fiat sub alia, eo quod non est affirmatio, & negatio eiusdem de eodem, quia dicit quod vna actualitas non est alia. sic ergo patet maior illa: Sed per te coloreitas importat vnam realitatem possibilem, quæ aspicit actualitatem albedinis, & nigredinis: com. 8. ergo Deus poterit separare coloreitatem hanc ab illa albedine, & facere eam sub actualitate nigredinis, & per consequens albedo mutabitur in nigredinem.

Dices, quod tanta est connexio disgregantis ad coloreitatem propter hoc, quod sint vna res simplex, & impossibile est vnum ab alio separari.

Contra autem, illa coloreitas est eiusdem rationis cum illa, quæ est in nigredine, & sic quantum est de se, non determinat sibi magis realitatem congregatiui, quam disgregatiui: ergo habet se indifferẽter ad hoc, & ad illud, & per consequens poterit Deus separare.

Si dicas, quod sunt alterius rationis, nam cum non sint alterius rationis, in quantum coloreitates sunt, quia in illa ratione cõueniunt: ergo sunt alterius rationis tantum ratione differentiæ specificæ: ex quo sequitur, quod est vna realitas simplex, puta coloreitas, quæ fundat duas coloreitates diuersas absque diuersitate aliqua ex parte rei.

Item ad idem: quia si in albedine sit alia realitas coloris ab illa, quam importat disgregatiuũ, sequitur quod albedo sit bis color. Capio enim hanc realitatem, quæ importatur, & disgregare, quæ per te est alia à coloreitate, tunc sic: Sicut se A habet disgregare ad mouere visum, sic se habet realitas importata per disgregare ad realitatẽ, quæ importatur per mouere visum: sed circumscripta omni alia ratione disgregatiuum est motiuũ visus, quia disgregare est quoddam mouere, realitas autem importata per disgregatiuum visus est propria actualitas albedinis, quam addit ad colorem: ergo realitas propria albedinis, & ex se omni alio circumscripto erit color: ergo bis albedo, & color per se semel, & semel per rationem coloris. Hæc ratio concludit cõtra illos, B qui dicunt, quod color in propria realitate coloris mouet tantummodo, per aliam vero realitatem disgregat, & dispergit visum. Potest ergo ratio sic formari. Omnis formalitas formaliter, quæ mouet, disgregat, & è conuerso; alias posset visus disgregare sine motione. Vnde & in conceptu apparet, quod si disgregat, mouet: sed albedo disgregat ratione coloreitatis: ergo in albedine coloreitas, & disgregatiuum sunt vna simplex realitas.

Tunc ad argumenta alterius opinionis, ad pri C mum, & ad omnes illas auctoritates respondeo 3 Diffinitio mediata, de qua Philos. tractat in 3. Meth. differt à diffinitione philosophica, de qua tractat in 8. quæ scilicet constat ex materia, & forma; metaphysicus ergo considerat solũ illud, quod ponitur in quid: ratio est, quia præcisè cõsiderat quidditatem, considerat autem quidditatẽ non solum quoad existentiam, sed quoad eius conceptibilitatem, & ideo non tantum considerat illa, ex quibus componitur in conceptu, & ideo dicit Philos. quod homo est compositus ex D materia, & forma, sed Metaphysicus dicit hominem compositum ex animali, & rationali, & ideo diffinitio metaphysica exprimit rem ipsam non absolutè, sed vt composita est; talem autem rem, si debeat esse diffinibilis, oportet esse resolubilem in duos conceptus, & hinc est, quod res, vt de ea non potest formari nisi vnus conceptus, non est diffinibilis. Hinc est quod rationes primæ, quæ immediatè descendunt in ens, sunt diffinibiles; vt sunt rationes prædicamentales, & de his loquitur Philos. quod simplicia non habent dif- 8. metaph. E finitionem. Per hoc patet solutio ad primum ar- tex. 5. & 6. gumentum factum in oppositum. Talia enim non sunt resolubilia in plures conceptus.

Ex hoc etiam respondeo ad illud 8. metaph. quod diffinitio est habens partes; intelligit enim de partibus in conceptu, non in realitate.

Ad illud, quod arguitur per rationes, Primo, quia circumscripto actu intellectus plus conuenit hæc albedo cum albedine, & minus hæc albedo, & hæc nigredo: ergo.

Respondeo plus conuenire, potest intelligi F dupliciter, vel plus, idest pluribus modis rei, vel plus in eadem re simplici: nec est inconueniens, quod hæc res simplicissima plus conueniat cum illa re, & plus differat ab eadem re. Conuenientia enim, & differentia sunt relationes quædam, & ideo egent quantum ex se duobus fundamentis; sed maior, & minor similitudo possunt fundari in vno, & eodem, vt idem dicatur conuenire magis, & minus respectu diuersorum, vt respectu ipsius dicatur magis simile, respectu autem illius minus simile. Et cum dicitur, circumscripto actu in-

tellectus, hæc albedo magis conuenit cum hac albedine, & minus cum hac nigredine.

Respondeo, aut loqueris de continentia formali, quæ est relatio quædam, vel de fundamentali: si de fundamentali, concedo antecedens, sed ex hoc non habetur distinctio realitatum, quia eadem albedo per idem, per quod conuenit cum alio, potest disconuenire ei, quia idem, quod est fundamentum conuenientiæ, potest esse fundamentum disconuenientiæ respectu diuersorum, vt dictum est. Si vero loqueris de conuenientia, & disconuenientia formaliter, cum conuenientia vt sic nō sit nisi relatio, dico, quod circumscripto actu intellectus, cum relatio non habeat esse in rebus, sed tantum potentia, circūscripto actu intellectus non magis conuenit hæc albedo actu cum hac albedine, quàm cum hac nigredine; nec conuenientia maior, nec minor habent esse actu in rebus præter actum intellectus. Verum est, quod talia, quorum esse completum est ab intellectu, dummodo potentia sint in rebus, ita quod intellectus apprehenso aliquo in re cogatur formare illud intellectus, vnde denunciat, ac si actu essent in rebus; eo modo, quo dicimus, quod circumscripto actu intellectus Rex est dominus, & Burgensis non est dominus, & tamen dominium non est in re præter actum intellectus.

Ad aliud dico, quod conceptus generis dicit totam realitatem, nec tamen superfluit alia, quia res illa vt sic, non occurrit intellectui secundum totam suam conceptionem. Res enim illa non est apta nata ab intellectu apprehendi sub vnico tantum simplici conceptu, & ideo alter conceptuum; & si dicat totam realitatem, non dicit tamen totam conceptibilitatem.

Ad aliud respondeo per interemptionem. Hæc enim propositio est vera: Animalitas est rationalitas, & Disgregabilitas est coloreitas, cum disgregabilitas sit motio quædam visus, prædicatio enim illa communiter non conceditur; Ratio est, quia quando aliqua prædicantur in abstracto, prædicantur secundum suam totam rationem quidditatiuam, & secundum totales conceptus in primo modo per se; ita quod non solum oportet, quod realitas sit realitas, sed quod conceptibilitas sit conceptibilitas, ita quod conceptus vnius includatur in conceptu alterius in primo modo dicendi per se.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum diuersitas conceptuum generis, & differentiæ in intellectu habeat ortum à diuersitate impressionum factarum ab eadem re simplici.

AD quartam quæstioné arguo primo, quod diuersitas conceptuum generis, & differentiæ in intellectu non habeant ortum à diuersitate impressionum factarum ab eadem re simplici; Quia omnis diuersitas conceptuum, quæ est à diuersis impressionibus eiusdem rei, sunt eiusdem rationis, nec differunt, nisi secundum clarum, & minus clarum; perfectum, & minus perfectum; sed conceptus generis & differentiæ nō sunt huiusmodi; non enim differunt sicut clarum, & ob-

A scurum, sed differunt obiectiue: ergo.

Maior patet, quæ enim differunt penes aliam, & aliam impressionem de eadem re, differunt secundum perfectum, & imperfectum; in quantū secundum vnam impressionem res est apta nata causare conceptum vnum, & secundum aliam impressionem conceptum alium: sed perfectum, & imperfectum non variant speciem. Et confirmo, quia beati hoc modo vident Deum clarè & obscurè propter aliam, & aliam impressionem, & tamen conceptus illi non sunt alterius ratio-

B nis: ergo sic in proposito. Minor etiam patet de se: ergo.

In oppositum est Auicenna, & Commentator, vt supra probatum est.

Respondeo, viso quod diuersitas conceptuum generis, & differentiæ non potest esse intrinsecè aliquod dictorum modorum in præcedentibus quæstionibus: hæc quæstio inquirit nunc, quid dicendum? Ideo pono primo Conclusionem intentam, deinde mouebo quædam dubia. Conclusio est hæc, quod diuersitas conceptuum ge-

C neris, & differentiæ habent ortum vltimate ex diuersitate impressionum, quas eadem res simplex omnino nata est facere, quarum vna est magis perfecta, reliqua minus; propter quas eadem res in intellectu apparet obiectiuè magis, & minus perfectè; & sic diuersitas obiectiua, quæ est diuersitas conceptuum, est ex diuersitate formali impressionum factarum in intellectu, hoc modo quod immediate ex obiecto & potentia oritur diuersitas impressionum: ex ijs autem oritur diuersitas obiectiua in re. Ex hoc enim quod res

D facit imperfectam impressionem sui in intellectu, oritur conceptus generis, quæ res concipitur imperfectè, & indistinctè. Ex hoc vero, quod eadem res facit perfectam impressionem sui in intellectu, oritur conceptus differentiæ, quo res concipitur in esse specifico, & distincto.

Hanc conclusionem probo sic: Sicut se habet diuersitas generis, & differentiæ in indiuiduo, sic se habet diuersitas generis conceptus, & differentiæ in vniuersali. Verbi gratia: Volo dicere, quod sicut se habet conceptus huius albedinis

E ad hunc colorem, sic se habet conceptus albedinis in vniuersali ad colorem: sed diuersitas huius coloris, & huius albedinis non est nisi ex diuersitate impressionum, quas facit eadem res in intellectu: ergo. Maior patet, quia sicut se habet indiuiduum vnius vniuersalis ad indiuiduū alterius vniuersalis, sic vniuersale ad vniuersale. Minorem probo, quia aliquis videns leporem à longinquo, cognoscit eum coloratum, & habet per visum iudicium de hoc colore; appropinquante autem lepore habet iudicium de hac ru-

F bedine. Quæro tunc, vnde oritur diuersitas iudicij, qua iudicatur primo hic color, deinde hæc rubedo. Hæc diuersitas non oritur ex diuersitate operationum, nec ex diuersitate conformitatum, vt patet ex præcedentibus. Sensus enim non discurrit: nec comparat: nec ex diuersitate realitatum, quoniam si esset alia realitas huius coloris, & alia huius albedinis, non videretur à longinquo magis realitas huius coloris, quàm huius albedinis, imo magis è conuerso prius videretur realitas huius albedinis. Ratio est, quia cum realitas huius albedinis sit perfectior, & actua-

actualior, quam realitas huius coloris, citius & perfectius mouebit visum realitas huius albedinis, quam huius coloris; quanto enim res est actualior, tanto potest a remotis, & in distantia maiori mouere potentiam. Et confirmo, quia obiectum mouet potentiam, & terminat motum eius. Vtrumque autem tam mouere, quam terminare conuenit magis realitati huius albedinis, quam huius coloris: quoniam vnumquodq. magis mouet sub ratione, quæ est in actu, quam sub ratione, quæ est in potentia. Res enim terminat motum, & mouet ad actum, in quantum est actu.

Secundo ad idem, quia si alia esset realitas huius albedinis, & huius coloris, quando albedo appropinquaret, posset visus discernere inter eas, & accedente albo de prope, occultabitur realitas huius coloris visui, quam visus primo iudicabat; si enim a longinquo visus iudicabat realitatem huius coloris: quare non iudicabit eam de propinquo, cum vnumquodq. tanto sit magis aptum iudicari a potentia, quanto magis est in actu? ergo oportet dicere, quod tota diuersitas sit ex parte diuersarum impressionum, propter quas eadem res apta nata est facere se diuersimode in esse apparenti.

Secunda ratio principalis fundatur in dicto Philosophi, & Commentatoris. Arguo enim sic: diuersitas, quæ oritur ex debilitate, & vigore intellectus habet ortum ex diuersitate impressionũ diuersarum, quas eadem res apta nata est ponere proportionaliter secundum conformitatem ad potentiam intellectiuam: sed diuersitas conceptuum generis, & differentiæ proueniunt ex vigore, & debilitate intellectus: ergo.

Maior patet, quia quæ oriuntur diuersimode ex vigore, & debilitate intellectus, pro tanto dicũtur diuersa, quia res quanto virtuosior est, tanto causat fortiorem impressionem: & similiter intellectus quanto est vigorosior, tanto recipit impressionem magis vigorosam. Minor patet per Commentatorem, vbi dicit, quod infans in principio comprehensionis existimat omnem virum patrem esse, & cum vigoratur suus intellectus, cognoscit patrem inter cæteros, & ratio huius est: quia quando intellectus est debilis, recipit impressionem debilem, & tunc res apparet ei debiliter, & confuse, & hinc est, quod omnis nostra notitia habet ortum ab imperfecto procedendo ad perfectum. Postquam vero intellectus fuerit vigoratus, recipit fortiorem impressionem, & tunc res apparet ei perfectius, & magis distincte; & vtraque illa impressionum fit ab eadem re simplici, vt patet ex auctoritate prædicta, quoniam illud prouenit ex debilitate intellectus, & vbi nulla esset auctoritas pro hac ratione, quoniam si esset realitas generis, & differentiæ alia, & alia, prius essent nobis nota minus confusa, & magis determinata, citius enim mouet illud, quod est perfectius, & actualius: sicut videmus, quod si in aliquo fortiora sẽsibilia facerent prius fortissimas impressiones, de quibus postea longo tempore recordaretur, sed contrariũ experimur, quia prius intelligimus confusa magis, deinde procedimus ad magis determinata, & tota ratio est: quia puer propter sui debilitatem primo aptus natus est recipere debiliorem impressionem, quæ recepta vigoratur eius intellectus, & est aptus natus recipere fortiorem impressionem.

A

Tertia ratio ad idem est ex ratione terminati, & interminati. Quoniam secũdum Auicennam 2. metaph. diuersitas generis, & differentiæ est diuersitas designationis, quia secundum eum, homo non est componitur ex animali, & rationali, sed homo est animal, quod est rationale. Vnde cum addo ad animal rationale, non est secundum eum compositio, sed est explicatio: sicut vniuersalia explicantur per externa in particularibus, particulare proprie nõ est nisi explicatio vniuersalis. tunc sic, quando duæ rationes sic se habent, quod vna non differt ab alia, nisi sicut implicata, & explicata; diuersitas eorum non oritur ex re, sed tantum in intellectu: sed secundum Auicennam diuersitas generis, & differentiæ sunt tantũmodo in intellectu penes implicatum, & explicatum: ergo.

B

Et apparet hoc statim, quid enim est disgregatio, nisi quædam motio visus, non enim addit ad coloreitatem, quæ est motio visus absolute, nisi explicationem quandam & ideo non oportet albedinem resoluere in duo, quinimmo disgregare est ipsũmet albère, & hoc disgregare, hoc albère.

C

Quarta ratio. Ad cuius euidentiam pono quatuor Propositiones, prima est, quod vna res simplicissima per vnam simplicissimam realitatem potest multa assimilare sibi maiori, & minori assimilatione, sicut patet expresse de Deo, cui assimilantur omnes creaturæ secundum magis, & minus, vbi non oportet ponere aliquam diuersitatem ex parte assimilantis: sed tota diuersitas est ex parte assimilatarum, & ratio est, quia realitas simplicissima Dei potest facere maiorem, & minorem assimilationem, pro tanto, quia potest facere in intellectu maiorem, & minorem impressionem, & non per aliquam, & aliam realitatem. Sic dico de quacunque alia re, & ratio est, quia assimilatio non tantummodo dependet a re imprimente, sed etiam a susceptiuo, quod quandoque perfectius trahitur ad figuram imprimẽtis, & tunc fit perfectior impressio, ex qua consurgit maior assimilatio ad aliam rem; aliquando cum minus perfecte trahitur ad similitudinem imprimentis, & tunc recipit imperfectam impressionem eius, secundum quam potest pluribus alijs rebus rem illam obiectiue, & secundum esse apprehensam assimilare.

D

E

Secunda Propositio est, quod intellectus assimilatur obiectiue per speciem, siue per actum; ly, per actum denotat causam formalem: quia assimilatio intellectus est illa cognitio actualis: cũ vero dico intellectus assimilatur per speciem, ly, per, denotat hominẽ in principio principali efficientis, & hoc si species ponatur alia ab actu, de quo alias. & tunc dico, quod vnica res simplex potest plura sibi assimilare diuersis assimilationibus, siue formaliter, vt diuersis actibus; siue priuatiue, vt diuersis speciebus.

F

Tertia Propositio est, quod diuersitatem illarum assimilationum sequitur obiectiue alius, & alius gradus conceptuum. Ratio est, quia assimilatio rei non est aliud, quam positio eius in esse

obiectiuo

obiectiuo, & ideo secundum aliam, & aliam assimilationem est in alio, & alio esse obiectiuo; & si est in perfecta assimilatione, est in perfecto esse obiectiuo; si vero in imperfecta assimilatione, esset ibi in imperfecto esse obiectiuo. Et hæc ratio potest sic formari, quando aliud dependet ex alio, variato illo variatur aliud: sed conceptus dependet ex assimilatione intellectus: ergo.

Quarta propositio est: Possibile est quod vna assimilatione res esset alia [illegible] alia à re, & si faciat perfectam impressionem, non faciet eandem impressionem, quam facit res alia; si vero faciat imperfectam impressionem, faciet eandem impressionem, quam faciet res alia: sicut albedo, quia facit à remotis impresionem diminutam, & imperfectam, facit eandem impressionem, quã facit nigredo, ideo tam albedo, quam nigredo à remotis videntur sub vno conceptu, videlicet coloris, si sint in eadem distantia, quia propter eandem impressionem, quam faciunt, eodem modo assimilant intellectum, ac per consequens poneretur in esse obiectiuo communi vtriusque. Vnde omnia, quæ communicant in vna impressione, communicant in vno esse obiectiuo.

Ex his quatuor propositionibus potest ratio formari à priori sic: ex prima propositione habeo, quod eadẽ res potest sibi assimilare diuersa. Ex secũda vero propositione habeo, quod intellectus assimilatur obiectiuè per actum formaliter: ergo habeo, quod eadem res potest causare in intellectu diuersas assimilationes. Ex tertia vero propositione habetur, quod ex alia, & alia assimilatione sequitur alia, & alia ratio obiectiua eiusdem rei, & alius, & alius conceptus. Ex quarta propositione habetur, quod plures res possunt facere eandem rationem obiectiuam, & diuersam: ergo à primo ad vltimum, ex hoc quod res potest facere diuersas impresiones, potest causare conceptum communem alterius rei, & conceptum distinctum indeterminatum, & determinatum. Cum ergo conceptus generis, & differentiæ differant penes distinctionem, & indistinctionem, siue (quod pro eodem habeo) determinationem, & indeterminationem; sequitur, quod diuersitas conceptuum generis & differentiæ nascitur ex diuersitate impressionum eiusdem rei, & hæc est intentio Commentatoris vbi supra, vt allegatum est in præcedentibus, vbi dicit, quod vniuersalia apud Aristot. non habent esse, nisi in intellectu, qui abstrahit indiuidua in vnam intentionem; quod non est aliud, nisi quod indiuidua sunt apta nata facere perfectam & imperfectam impresionem. Et circa omnia indiuidua, quæ faciũt imperfectã impresionem, ponit intellectus vnam intentionem communẽ: & quanto magis faciunt imperfectam impressionem, tanto magis intellectus ponit eam intentionem magis communem, & vniuersalem, & sic procedendo vsque ad conceptum primum generalissimum, & vltimo vsque ad conceptum entis: quam quidem imperfectam impresionem facit omnis res de mundo, & ideo conceptus entis est communis rei de mundo, cui conceptui non correspondet ratio aliqua obiectiua, sed est denudatus ab omni ratione obiectiua: & quanto causa magis perfecta, tanto minus communem,

4. metaph.

& magis determinatam intentionem vsque ad conceptum speciei vltimæ.

Quod autem dictum est de intellectu, potest apparere in visu. Sed notandum, quod quantum ad hoc non est differentia inter visum, & intellectum, nisi in tribus. Prima, quia impresio, quã res facit in visu, est naturalis, non voluntaria, ita quod non subest imperio voluntatis, quod sit tanta vel tanta impresio, videlicet maior, vel minor, vel quod sit talis, vel talis. Differentiæ enim illæ non eueniunt ex parte diuersæ approximationis, vel ex parte imperfectionis potentiæ, sed ex parte intellectus; fantasma, & intellectus agens, & intellectus possibilis sunt in potestate voluntatis, & hoc loquendo quantum ad exercitium actus, & non subest imperio voluntatis illa impressio, quam intellectus recipit à fantasmate, & intellectu agente, sed modus, siue gradus ipsius impressionis, ideo voluntarie possum, & volo me conuertere ad maiorem, vel minorem impresionem. Et quia imperium voluntatis absorbetur in pueris, hinc est, quod non est in voluntate eorum conuerti ad maiorem, vel minorem impressionem, sed naturaliter eorum cognitio incipit ab imperfecto ad perfectum, quod oritur ex debilitate intellectus, & vigoratione, vt dictum est supra.

Secunda differentia est, quod visus non potest resoluere rem præsentem in duas impresiones, sicut potest intellectus: cuius ratio est, quia diuersitas illa impressionum in visu non subest potestati nostræ, sicut in intellectu, & ideo non est in potestate visus, quod perfectè, vel imperfectè recipiat impresionem; imo hoc est, vel ex debilitate potentiæ, vel diuersitate distãtiæ; ita quod, si res fuerit præsens, & potẽtia perfecta, necessario sequitur impresio fortior, quam res potest facere, neque tunc res est apta nata facere debiliorem impressionem, sed in intellectu est totum per oppositum.

Tertia differentia est, quia illa impresio in sensu semper est cum quadam distanti situatione, & lineatione, cuius ratio est, quia vt in sensu concernit, sic non est terminus linearis distantiæ, vt hic. Intellectus autem abstrahit ab esse tali.

Secundo noto hic, quod cum queritur, vnde oritur diuersitas rationum generis & differentiæ; aut intelligis à quo habet ortum non diuersificato nec variato; aut à quo habet ortum variato, & diuersificato; si primo modo, dico, quod habet ortum à re eadem simplicissima, quæ virtualiter continet duas impressiones, non quod hoc, quod dico virtualiter (duæ impressiones) ponant in re aliquam diuersitatem, sed idem est, ac si dicerem, eandem rem continentem duos effectus.

Si vero queris, à qua diuersitate primo oritur hæc diuersitas, dico quod à formali similitudine alia, & alia, quam intellectus potest concipere de eadem re, quanto res apta nata est assimilare sibi pluribus modis ipsum intellectum.

Si vero loqueris formaliter, & complectiuè, à quo est diuersitas generis, & differentiæ, dico quod ab alio, & alio esse cognito, quæ habet res per alium, & alium actum intellectus, vnde formaliter diuersitas generis, & differentiæ non est aliud

aliud, quam diuersitas rationum obiectiuarum, quibus eadem res diuersimode lucet, & apparet intellectui.

Nunc pono dubia, quæ occurrunt contra illam positionem. Videtur enim, quod sit irrationabile, & primo ex parte potentiæ regulare se ex erroribus sensus circa ea, quæ sensibilia sunt à potentia intellectiua; secundum autem Perspectiuum errores sensus sunt multi, vt quandoque res videatur protendi extra situm suum, vt patet in pictura, quandoque res minor videatur. Maior patet de luna, & stellis; quandoque res videatur fracta. Vnde de erroribus sensus est, quod à remotis albedo videatur, inquantum color, & tamen distinctio coloris, & albedinis est scientificata.

Secundo dubium est, quia secundum Philosophum, diuersitas effectus est; vel ex parte agentis, quia agens aliud; vel materiæ, quia materia alia, vel approximationis, quia alia, & alia approximatio, & ideo apparet, quod in sensu bene potest poni diuersitas talium impressionum, quia & si res non sit alia, nec materia in qua, puta potentia illa, tamen approximatio est alia, & alia. Sed non sic est de intellectu, nam ibi est eadem res, & eadem approximatio, & idem intellectus possibilis: ergo oportet quod variatio fiat in altero istorum ad hoc, quod saluentur diuersi effectus, siue impressiones: sed non est diuersitas ex parte intellectus agentis, & fantasmatis, nec ex parte intellectus possibilis, nec approximationis: ergo vel non erit talis diuersitas impressionum, vel si sit, oportet ponere diuersitatem ex parte rei, cum non appareat diuersitas aliunde.

8. metaph.

Tertium dubium est ex parte illarum rationum obiectiuarum, quoniam illa ratio obiectiua imperfecta, confusa, aut dicit totam realitatem existentem extra, nullo addito, nulloq. remoto, & si sic: ergo alia impressio erit eadem isti impressioni, quia illa dicit totam rem nullo remoto, nec addito: aut illa ratio est res existentiæ aliquo addito, & hoc est impossibile, quia tunc animal in mente mea erit, quid compositum ex ratione animalis, & illo addito, & tamen illud additum sit ens rationis, animal dicet mihi compositum ex re, & ratione, & per consequens compositum ex re, & ratione ponitur de re, & animal non dicet puram rem, sed cum hoc, aliud fabricatum per intellectum.

Item: illæ rationes quomodo se habebunt ad rem illam, aut enim vt substratum, & tunc conceptus generis, & differentiæ non essent intrinseci rei, sed haberent se, vt accidentalia quædam ad ipsum substratum, & modi quidem extrinseci; & secundo quia tunc possum perfecte concipere rem sine conceptu generis, & differentiæ, & per consequens sine diffinitione, quæ constat ex vtroque: potero enim per intellectum rem illam substratam accipere, & dimittere illas additas rationes extrinsecas, & habere perfectum conceptum de re sine illis. Aut ergo hæ rationes non se habent ad rem, sicut ad substratum, sed sicut ad compositum ex ipsis, & si sic, ratio generis dicit rem illam remoto aliquo, quod est alterum compositorum, puta illa ratione dif-

A ferentiæ, & differentia dicit rationem generis aliquo addito: ergo ex parte rei oportet dare aliquam diuersitatem.

Quartum dubium est, quod nullum ens rationis prædicatur de aliquo, quod est vna res extra: sed de Socrate demonstrato extra prædicatur animal, & homo: ergo in ratione animalis, vel hominis nihil continetur, quod sit ab intellectu: ergo totum erit ex parte rei: ergo aliqua diuersitas in re.

Aliæ difficultates sunt ex parte rei: Quia
B quando plures actiones reducuntur in aliquod, necesse est ibi accipere diuersa principia: sed ab vna re egrediuntur duæ impressiones per te: ergo oportet dare duas realitates ibi, quarum vna sit principium vnius impressionis, & reliqua alterius.

Secundo in eadem via: quia aut albedo, & nigredo conueniunt ad faciendum impressionem vnam à casu, aut ab intrinseco: non potest dici, quod à casu; ergo ab intrinseco habebunt, quod moueant ad vnam impressionem: ergo conue-
C niunt in vna realitate.

Et confirmo, quia omnis similitudo fundatur super aliquo vno indiuiso, sed albedo, & nigredo per te assimilantur in aliquo vno: ergo illud est vnum aliquod indiuisum: ergo aliqua vna realitas indiuisa est in albedine, & nigredine, quod est propositum.

Ad ista dubia respondeo per ordinem. Ad primum de errore per visum responsum est ex notabili præmisso, non enim est error in visu, quod à remotis res faciat in visu imperfectam
D impressionem, sed ex natura rei agentis, & potentiæ. Agens enim distans non est aptum natum facere ita fortem impressionem, sicut propinquum, nec potentia recipere: & quod dicitur, quod talis processus non est scientificus, dico quia imo, & hoc propter duo: primo, quia recipere diuersas impressiones reductum est ad voluntatem, & ideo difficile est regulare tales impressiones, & potest ibi esse error in talibus abstractionibus, & ideo ad illud requiritur specialis ars, puta Dialectica, quæ dirigit in actibus
E rationis. Secundo, quia circa ea ignoranter potest dari ars, sicut datur ars, secundo Topicorũ, quando nescimus aliqua esse eiusdem generis, qua mediante possumus illud inuestigare, & ideo datur ars diuina, & huiusmodi. Confirmo, quia si esset in potestate mea dirigere visum, vigorare, & fortificare, maxima ars esset tradita de visionibus, sic in proposito.

Item, quia intellectus ex conditione naturæ procedit à cognitione imperfecta, & ideo confusa sunt magis nota, & ideo formant in proposi-
B to primo aliquas rationes obedientiales, siue obiectiuas, quas inuenit communes, & hoc propter communes impressiones, ob quas res dictæ sunt aptæ natæ facere; formare autẽ aliquas rationes, quas non inuenit communes propter speciales, & differentes impressiones, & ideo necesse fuit dari artem, qua posset intellectus in talibus regulari.

Ad secundum dico, quod illa diuersitas non est ex parte intellectus agentis vel possibilis, vel approximationis absolutæ, sed ex conditione

poten-

potentiæ, in quantum naturale est potētiæ, quod redacta est in potestate nostra: nec potentiæ est, quod facta diuersitate in obiectio sequitur diuersitas impressionum: modo in voluntate mea est, sic vel sic applicare obiectum, & modo hoc, & modo illud. sic igitur in potestate nostra est applicare hoc fantasma, vel illud, vt intellectum ad speculandum sic, vel sic, vtputa intense, vel remissè applicare intellectum ad speculandum, & ideo diuersitas impressionum, concludo quod non est absolute ex aliquo prædictorum, puta agentis, materiæ, vel approximationis, sed est ex natura potentiæ, & aliorum, in quantum subsunt dominio voluntatis, quæ potest sic, vel sic mouere. Verum est, quod quandoque hoc est ex absoluta natura potentiæ debilis, sicut est in pueris.

Ad sequentes duas difficultates respondeo. Earum solutio dependet ex dictis de primis intentionibus, & secundis in Primo libro. De natura enim intellectus est, quod perfecta assimilatione eius ad rem per ipsam formalem similitudinem statim res capit esse apparens, ita quod ibi est considerare rem illam, & apparentiam, qua formaliter dicitur esse in prospectu. Illa autem apparentia est in intellectu ratione formalis assimilationis in intellectu, quæ est per actum, & ideo ad variationem assimilationum sequitur varietas apparentiarum, & sic potest stare diuersitas apparentiarum cum simplici re, vt sic res illa capiat aliud, & aliud esse apparens. Si ergo assimilatio sit clara, res habebit esse clarum apparens, si obscura obscurum; si ergo est eadem res addita, alia, & alia apparentia, quæ nihil est reale, sed totum intentionale. Non enim apparentia illa est in re, sed in intellectu tantum. Tunc ergo venit difficultas, quomodo illud additum se habebit ad rem, puta apparentia, qua res apparet clarè, & illa, qua apparet obscurè, aut vt ad substratum, aut vt ad compositum.

Respondeo non se habet vt ad substratum. Tunc enim posset res illa apparens resolui in duo, & illa in se intelligi, siue apparentia illa, & tunc illa superflueret, & ideo dico, quod illud apparere obiectiuum confusè, vt est ratio generis, non se habet ad rem, sicut motus additus, sed ipsum cum realitate constituunt vnum indiuisum, fundant omnino vnam vnitatem, & tale sic indiuisum est conceptus ille omnibus communis, quod nihil aliud est, quam res indiuisa à suo concipi passiuè, quod quidem concipi passiuè non est, vt sit aliquid extra additum rei, & ideo conceptus generis est res illa tota indiuisa cum vno concipi passiuè, & conceptus differentiæ est illamet res tota indiuisa cum alio concipi passiuè; ita quod res cum suo concipi non est vnum compositum, nec aggregatum, sed vnum omnino simplex indiuisum.

Ex hoc apparet solutio ad illas duas difficultates tertiam, & quartam. Ex hoc apparet etiā quod quando res est in illo apparere confuso, dicitur conceptus confusus, sub apparere vero determinato dicitur conceptus determinatus. Ideo intellectus veniens de confuso ad determinatū nec componit, nec aggregat, sed explicat:

A & hoc est, quod vult dicere Auicenna, vbi supra.

Tunc ad aliud, quando dicitur quod non prædicatur res de re, sed cum ratione. Respondeo, aut prædicatio intelligitur fieri ratione ipsius concipi, vel ratione rei indiuisæ, tamen à concipi; primo modo propositio est falsa, quia esset sensus, cum dico homo est animal, conceptus hominis est conceptus animalis, quod falsum est.

Secundo ergo modo tantum tenet prædicatio, & sic verificatur propositio, cum dico, homo est animal, non ratione concipi in recto, sed in

B obiecto per explicationem, sicut dicit Auicenna: Vnde cum dico, homo est animal, res est quæ subijcitur, & prædicatur; nec tamen vt sic, res excluditur à concipi, cum sit indiuisum cum ipso, sed res ibi capitur in subiecto, & in prædicato in recto, ipsum vero concipi vtrobique cadit in obiecto, vt sit sensus, homo est animal: idest res, quam sic concipio, videlicet confusè.

Dices: Ergo animal non prædicatur quidditatiuè, quia vt sic includit ens per accidens, scilicet rem, & concipi.

C Respondeo. Solum illud ens per accidens tollit prædicationem in illis, in quo potest vnum per intellectum ab aliquo præscindi, sed si non posset præscindi per intellectum à re, non tollit prædicationem, & hoc patet ex terminis, quia ex quo non potest præscindi à re, quando intellectus accipit rem in subiecto, vel in prædicato, semper coincludit illud, vel si excludis illud, excludis rem, & sic prædicationem.

Dico tunc, quod illud acceptum cum re non impedit prædicationem rei de re, quo sublato

D tollitur. Nihil enim impeditur aliquo posito, quo circumscripto illud necessario tollitur.

Tunc ad propositum. Res sic est indiuisa à suo concipi, quod impossibile est eam accipere per intellectum, siue concipi absque contradictione: da enim, quod intellectus capiat eam, siue concipit ex hoc, quod capiat eam, concipit eā ex hoc vno, quod sine concipi concipit, & non cōcipit; quod implicat contradictionem, & ideo necessario oportet quod res annexa vni concipi prædicetur de re annexa alteri concipi: nec tol-

E lit prædicationem quidditatiuam, imo alias non esset prædicatio quidditatiua, quia prædicatio fit per actum intellectus enunciātis ad declarandum quidditatem rei. Hinc est, quod Commentator dicit, quod intellectus inquirit de rerum quidditate, & hoc mediātibus duabus propositionibus, vna quæ est Logica, cuius est illa diffinitio, quæ indicat quidditatem, & alia Mathematica, quod quæstio quid est quærit de quidditate, & has duas propositiones dicit, quod Aristoteles intendit in toto septimo libro. *7. metaph.*

F Tunc ad propositū. Impossibile est, quod intellectus declararet quidditatē, nisi cōciperet rē sub conceptu perfectiori, & ideo nunquam esset perfectio quidditatiua, nisi cum illa re includeret concipi magis perfectum, & concipi minus perfectum: sic ergo patet ad illas quatuor instantias, & dubia, quæ procedunt ex parte rationis obiectiuæ.

Ad alias duas difficultates, quæ procedunt ex parte rei. Ad primam, cum dicis, quod quando duæ actiones &c. nego illam propositionem in

causis

causis æquiuocis, licet sit vera in causis vniuocis. Modo species rei in intellectu est effectus æquiuocus ipsius rei, & actus. Similiter exemplum de Sole; Sol per eandem virtutem illuminat, & desiccat: & per eandem lucem, quæ sola est actiua in Sole, vt dicit Commentator, facit impressiones diuersas in eodẽ susceptiuo, quod est in potentia ad diuersas impressiones, sicut ceram liquefacit, & calefacit.

Ad secundam de causis respondeo. Vnde habent sonus, & nigredo, quod non possint facere vnam impressionem, sicut faciunt nigredo, & albedo. hoc valde videtur difficile, nisi assignetur aliquid intrinsecum commune in albedine, & nigredine, quod non est in albedine & sono.

Respondeo, quod hoc nõ est à causis, sed à natura albedinis, & nigredinis. Sed fallacia consequentis est inferre: ergo ibi est realitas communis, quia potest prouenire ex alio. Ideo arguis à pluribus causis ad vnam: potest enim illud prouenire ex communi reali, & ex vnico reali potente producere duos effectus, puta duas impressiones, & prima imaginatio fundatur in falso, videlicet, quod idem effectus, & eadem impressio non possit esse à duabus realitatibus alterius rationis totaliter, quod est falsum. Deus enim totaliter, vt alterius rationis, differt ab igne, & tamen possunt producere eundem calorem.

Et confirmo ex dictis opinantium in oppositum. Ipsi enim volunt, quod Deitas, & creatura possunt causare vnum compositum commune in intellectu, & tamen nulla est in Deo intrinseca realitas communis: non ergo oportet, quod realitas albedinis, & nigredinis conueniãt in vna realitate extrinsecè, scilicet in vna impressione.

Tunc ad argumentum in oppositum respondeo. Intelligo hic esse duplicem ordinem clari, & minus clari, & vnus variat rationem obiectiuam, alius non. Vnus quidem ordo est clari, & minus clari, quando impressio tanta est obscura, in qua quidem possunt communicare indiuidua; non tamen communicant illa sicut in perfecta impressione; imò quando facerent perfectam impressionem, facerent aliam, & aliam impressionem, & hoc perfectum, & imperfectũ, sicut alterius modi. Alia est impressio apta nata fieri circa indiuidua, vt circa hanc albedinem, & hanc, quæ conueniunt in vna perfecta impressione, quæ quando faciunt perfectissimam impressionem, faciunt eandem impressionem omnino, & ibi clarum & obscurum non differunt, nisi sicut magis, & minus, & ita eandem rationem, vt argumentum probat de beatis.

Sic ergo ad formam. Cum dicitur, quod diuersitas conceptuum, quæ est ex diuersis impressionibus non est diuersitas clari, & obscuri, concedatur; quia cum vltra infertur, clarum, & obscurum non diuersificant rationem.

Respondeo. Clarum, & obscurum quando conueniunt ex duabus impressionibus, etiam duobus indiuiduis, quæ si essent perfectæ, essent eadem impressio, non variant rationem obiectiuam, nec faciunt eam alterius rationis, sed tantummodo quando proueniunt ex duabus impressionibus, quæ si essent perfectæ, non essent

A eadem impressio. Exemplum, si hæc albedo, & nigredo agerent secundum vltimum virtutis, necessario causarent in intellectu aliam, & aliam impressionem; si verò agerent remissè, possent causare eandem impressionem. sed hæc albedo & hæc albedo se habent è contrario; quia si agerent secundum vltimum sui, causarent eandem impressionem, si vero agant remissè, causant aliam intentionem in istis: ergo clarum, & obscurum non diuersificant speciem. In alijs autem sic. Per hoc patet, quod licet albedo hæc

B infra speciem albedinis sit apta nata causare cõceptum sui clarum, & obscurum, non sufficiunt ad rationem generis, & differentiæ.

ARTICVLVS V.

Vtrum Angelus sit compositus ex genere & differentia.

AD quintam quæstionem respondeo, quod sic: & ratio est ista, arguo sic. Illa realitas

C quantumcunque sit simplicissima, quæ potest mouere intellectum ad diuersas impressiones alterius rationis, in quibus communicant aliæ res, potest in se continere rationem generis, & differentiæ; & ratio eius in esse cognito, potest componi ex ratione obiectiua generis, & differentiæ: sed Angelus est huiusmodi: ergo.

Maior patet ex prædeterminatis, sed probo minorem, Quoniam angelus potest mouere ad impressionem quandam, per quam intellectus concipit eum, vt ens per se subsistens, & in hac

D eadem communicat lapis, potest etiam mouere ad impressionem, ex qua consurgit conceptus alicuius mouentis, & in hoc non communicat lapis, sed anima, & sic de alijs: ergo.

Aduertendum est autem, quod compositio illa non est in re, sed in intellectu. Angelus enim, & alia entia huiusmodi sunt entia simplicia non composita in re ex realitate, à qua accipiatur genus, & ex alia à qua accipiatur differentia, sed ab eadem re omnino simplici accipitur vtrumque, sicut dico etiam de lapide, & quacumque

E alia re: ista ergo compositio est Angeli tantummodo in obiecti, & secundum esse in intellectu. Intellectus enim potest eandem rem concipere confusè, & distinctè. Sed hic sunt aliqua dubia, primo quia albedo hæc, non exeundo extra specificam rationem albedinis, potest mouere ad duas impressiones, per quas potest concipi intensè, & remissè: ergo albedo intra propriam rationem albedinis, per quam distinguitur à colore, erit composita ex genere, & differentia.

Secundum dubium est, quia secundum hoc

F sequitur, quod Deus sit compositus ex genere, & differentia, cum moueat intellectum ad diuersas impressiones ei proprias, & in quibus aliæ res conueniunt.

Ad primum illorũ patet ex præcedenti quæstione in solutione ad argumentum principale.

Ad secundum, dicunt quidam propter hoc, quod non repugnet Deo compositio ex genere, & differentia, & habent isti pro se auctoritates multas, & rationes, quas adduxi in primo libro. & confirmatur, quia ex quo nullam positionem oportet ponere in Deo à parte rei, quare repugnat

gnat Deo, quod ponatur in genere.

Alij dicunt, quod Deus non est in genere; quia genus, & differentia accipiuntur ab alia, & alia realitate, quarum vna est potentialis, reliqua vero actualis. Hæc autem non conueniunt Deo: ergo. Sed illud quod supponit hæc ratio, licet virtutem habeat de genere naturali, & physico, quod est genus subiectibile ipsi formæ, non tamen de genere logico, quod est genus prædicabile de specie, vt ex præcedentibus patet.

Respondeo ergo aliter, quod Deus non est in genere, & hoc prolixius probatum fuit in primo, in tertia, & 8. distinct. Ad propositum autem replico duas rationes. Prima est ista: Illud quod est tantæ latitudinis in essendo, quantæ est ens in prædicando, non est in genere. Cuius ratio est, quia ens non est in genere propter vniuersalem latitudinem suam in prædicando: sed Deus est tantæ latitudinis in essendo, quantæ est ens in prædicando. Est enim omnis entitas eminenter. Ideo est entitas simpliciter subsistens, vt probatum fuit in primo libro, tertia, & octaua dist. ergo.

Dices: Ergo Deus est omnis realitas. Respondeo: Deus est eminenter illa realitas, quam importat in seipso, non cum denominatione illa, in quantum sub genere. Secundo sic. Nullus conceptus altior deitate potest formari de Deo, nisi conceptus entis: ergo Deus non continetur in genere. Consequentiam probo, quia omne, quod est in genere, habet conceptum communiorem suo proprio conceptu, qui est conceptus generis. Conceptus enim generis est altior conceptu speciei, & possibilis formari de specie. Antecedens patet: Sed conceptus entis non est conceptus generis, & ratio huiusmodi est, quia in conceptu generis necessario est aliqua ratio in actu obiectiua, & alia in potentia. Hinc est, quod ratio generis est forma media inter actum, & potentiam, secundum Commentatorem. Cuius quidem ratio est, quia conceptus generis, vt superius dicebatur, fit in intellectu virtute alicuius impressionis imperfectæ à re illa, in qua communicant aliæ res: & quia eadem res apta nata ad mouendum, & ad causandum perfectam sui impressionem in intellectu, in qua non communicant illa, quæ communicabant impressione imperfecta: hinc est, quod potest mouere ad actualitatem actualiorem conceptum, qui non componitur cum priore, sed explicat, designat, & determinat illum, & ideo conceptus generis est conceptus imperfectus, & confusus, & potentialis expectans perfici per conceptum anteriorem factum in virtute perfectæ impressionis, & determinari, & actuari per illum: sicut materia,

A & purum possibile expectat perfici, & determinari per formam; & ideo bene patet, quomodo ratio generis est media inter potentiam & actũ.

Hoc etiam patet ex alio, quoniam omnia indiuidua sunt apta nata mouere ad impressionem perfectissimam, in qua communicant, ex qua oritur in intellectu conceptus cuiusdam rationis obiectiuæ perfectæ & actualis, quæ est conceptus speciei specialissimæ. Eadem entia indiuidua sunt apta nata mouere ad impressionem imperfectiorem, in qua conueniunt, ex qua oritur

B in intellectu cõceptus vnius rationis obiectiuæ, sed non actualis, vt prior erat, sed potentialis; determinabilis tamen per illam. Adhuc tertio. Indiuidua eadem apta nata sunt mouere intellectum ad imperfectissimam impressionem, in qua cõmunicant, ex qua oritur conceptus vnus in intellectu: sed ille non est conceptus alicuius rationis vnius obiectiuæ, sed est conceptus spoliatus omni ratione determinata in actu, & potentia; ita quod licet dicat omnes rationes in potẽtia, non in actu, & ideo nõ est cõceptus ratio-

C nis actualis, sed possibilis, nullam tamen rationẽ dicit determinatam nec actu, nec potentia; cuius oppositum est de conceptu generis; ei enim correspondet ratio vna obiectiuè determinata, & si non actu, tamen potentia.

Ex his infero duo. Primum est, quomodo ex his patet, quod genus est ratio media inter actũ, & potentiam, inter actum quidem vnius rationis obiectiuè perfectæ, & rationem purè potentialem. Vbi nulla ratio est in actu, nec vna determinata in potentia, seu, vbi omnis ratio est in potentia.

D Secundum, quod infero, est, quod ex hoc patet, quare conceptus entis non est conceptus generis. Cuius ratio est, quia non est medium inter actum, & potentiam, sed est omnino potentia: nec est etiam aliqua ratio determinata in potentia, sicut est ratio generis perspectans ibi determinari, sed est omnis ratio in potentia, & immediatè explicabilis in omni ratione nullo addito.

Sic ergo patet consequentia istius rationis secundæ, quod Deus non est in genere. Sed antecedens probo, quia si aliquis conceptus communior posset formari de Deo, ille esset conceptus

E alicuius attributi. Attributa autem non dicunt in recto conceptum Deitatis solummodo aliquẽ à deitate in obliquis, siue diuersum, imo dicunt conceptum deitatis solummodo in recto, & in obliquo addunt certum connotatum, vt alias patet. Tunc posset ratio sic formari. Illud non est in genere, quod non potest mouere ad plures rationes obiectiuas determinatas in recto, quarum vna est potentialis, reliqua actualis.

DISTINCTIO QVARTA.
DE CONDITIONIBVS ANGELORVM
quantum ad habitum.

Post hoc mouendum est, &c. Postquam Magister egit in superioribus de conditionibus Angelorum, hic in Quarta Distinctione agit de eorum conditionibus, quantum ad habitum. Quæro autem ad euidentiam huius Distinctionis tres quæstiones, quarum prima est hæc.

QVAESTIO VNICA.

1 Vtrum Angeli fuerint creati tales, quales hodie sunt quoad gratuita, & hoc quæritur de facto.

2 Quæro de possibili. Vtrum potuerint peccare in primo instanti creationis suæ.

3 Vtrum mali potuerint peccare.

ARTICVLVS I.

Vtrum Angeli fuerint creati tales, quales hodie sunt quoad gratuita.

QVANTVM ad primam quæstionẽ arguo primo, quod Angeli fuerunt creati tales, quales hodie sunt quoad gratuita, Quia non sunt deterioris conditionis Angeli, quam corpora cælestia: sed corpora cælestia ab instanti suæ creationis fuerunt creata perfecta extrinsecis perfectionibus talia, qualia hodie sunt: ergo.

In oppositum est, quia Dæmones nunc sunt in culpa, sed non fuerunt ab instanti suæ creationis sub culpa, ideo, &c.

Respondeo pono hic aliquas Propositiones. Prima est, quod Angeli mali non fuerunt à principio creati sub culpa.

Hanc probo, quia aut fuissent sub culpa a Deo creata, aut a libero arbitrio: non primo modo, quia ille fuit error Manichæi, videlicet, quod Angeli mali fuerunt, siue sunt mali creati a Deo malo; & ad hoc est congruentia, ne scilicet Deo attribueretur dæmonis malitia; nec secundo modo, quia hoc appropinquat ad articulum excommunicatum Parisijs.

Secunda propositio est, quod Angeli boni non fuerunt creati in gratia, licet opinio multorum sit ad oppositum, & pro eis videtur esse auctoritas Gregorij, exponens illud: Omnia foramina tua, &c. Tamen vna ratio est ad oppositum, quæ mouet me, quia tunc angeli mali fuissent aliquando in gratia.

Similiter, quomodo peccassent postea? Si dicas, quod boni tantum fuerunt creati in gratia. Contra. Ergo Deus fuisset acceptor personarum. Et confirmo, quia secundum Scripturam, aliqui de nobilibus ceciderunt, quomodo ergo Deus

D eis gratiam non dedisset, scilicet eis, qui habebant meliora naturalia.

Confirmo, quia potuissent se secundum hoc excusare.

Ad hæc etiam est congruentia vna, ne videretur gratia esse eis à natura, sed ex mera liberalitate Dei, & secundo vt mererentur saltem de congruo suæ gratiæ collationem. Hęc videtur intentio Augustini super Genes. ad litteram, vbi videtur sentire, quod natura Angelica creata fuit informis, sicut materia prima.

E Quantum ergo ad has duas Propositiones potest dici, quod ab instanti creationis vsque ad instans confirmationis beatorum, & damnationis malorum fuerunt quatuor morulæ, vt prima fuerit instans creationis, & in illa omnes Angeli fuerunt æquales tam boni, quam mali. Quilibet enim in illo instanti fuit creatus in rectitudine naturali, & in istis primis naturalibus habuerunt aliquam moram, pro via, in qua fuerunt omnes quodammodo viatores, licet non tantam, quantam habemus nos moram, in qua

F quidem mora quilibet se poterat libere conuertere ad Deum secundum libertatem voluntatis, & in illa mora mali conuersi sunt ad naturalia, & habuerunt vanam gloriam, & in hoc fuit eorum primum peccatum, non in appetendo Dei æqualitatem, sed in se ipsis ardentissime gloriando, quod est maximum peccatum infra genus superbiæ.

In eadem autem mora boni conuertentes se ad sua naturalia non inciderunt in vanam gloriam, sed fuerunt adhuc in deliberatione sua,

G & hoc

& hoc est terminus secundæ moræ.

Tertia mora fuit, in qua mali visi sunt tentare bonos ad simile peccatum vanæ gloriæ, & illi è contra renitẽtes adiuti gratia, Deum super omnia dilexerunt, & se submiserunt, non extulerũt: & in hoc meruerunt, & istud erat prælium Michael, & Angelorum eius, de quo eius, &c. Apocal. cap. 12. *Apoc. c. 12.*

Vltima mora erat, in qua mali, qui iam deuiauerant, ruerunt in damnationem, & boni, qui meruerant, beati facti sunt, & secundum hanc viam patet, quod peccatum malorum præcessit meritum, quod videtur concordare cum Magistro in in littera. Licet alij teneant oppositum, quod conuersio beatorum præcessit damnationem malorum, quia secundum eos in secundo instanti meruerunt boni, & non statim demeruerunt mali, quod est contra Magistrum.

Aliter potest poni, quod in primo instanti fuerunt in rectitudine naturalium, & ibi statuta fuit mora aliqua pro via, vt dictum est secundum primum modum dicendi, & tunc incæpit secunda mora, in qua mali conuersi ad naturalia, erecti sunt ad vanam gloriam: Boni vero conuertentes se ad naturalia nõ erecti sunt, & ibi mali nisi sunt tentare bonos, & fuit mutua decertatio hoc modo inter eos.

Tertia mora fuit, in qua boni adhæserunt Deo, & mali auersi sunt ab eo vsque ad consumationem peccati, & tunc incæpit status damnationis illorum, & gloriæ perpetuæ aliorum. In ista enim mora sunt facti hi, & hi in termino, vel secundum aliquos in alia mora sequenti, vt ponantur quatuor moræ.

Tertia Propositio est, quod licet nec isti, nec illi fuerunt creati in gloria, vel pæna, tamen potuerunt in primo instanti Angeli boni creari in gloria, & mali in pæna.

Hanc Propositionem probo, quia omnem formam absolutam aptam natam recipi in subiecto potest Deus inducere in subiectũ, in quocunque instanti subiectum habet esse sine repugnantia ad illam formã: sed gloria, & pæna sunt quædam formæ absolutæ, patet de gloria, siue ponatur, quod sit habitus, siue actus, siue passio, vel delectatio, pæna etiam est forma absoluta, quidquid ponatur esse talem pænam, de quo infra. In primo etiam instanti fuit voluntas Angeli in pura potentia ad vtrunque, & non sub forma aliqua repugnante: ergo.

Sed hic oriuntur aliqua dubia. Primum quia pæna supponit demeritum, alias Deus fuisset iniustus:

Respondeo. quod pæna in quantum pæna bene supponit demeritum; similiter premiũ in quantum præmium supponit meritum, & ideo dico, quod gloria non habuisset tũc rationem præmij, nec tristitia rationem pænæ, sed tantum fuisset afflictio quædam, & delectatio. Pæna enim super absolutum tristitię importat respectum ad demeritum. Sed quid de rigore iustitiæ, potuitne Deus absolute iuste creare bonos in gloria in primo instanti, alios in pæna? an hoc fuisset contra rigorem iustitiæ? Videtur, quod non, immo secundum aliquos modernos est verum, quod Deus potuit hos creare sub pæna, hos vero sub gloria, secũdum quod placuit, siue præuidit de iustitia ali-

A cuius, & hoc probãt per illud Apostoli, quod potuit vasa fictilia facere, illa in contumeliam, hæc in honorem.

Sed aliter potest dici. Cum enim Angelica natura ordinetur ad gloriam, sicut ad proprium finem, non videtur quod Deus obseruata iustitia posset creare naturam rationalem sub perpetua carentia finis proprij, absque demerito ipsius. Et ad illud Apostoli diceretur, quod Apostolus loquitur supposita culpa originali; hac enim supposita, quia tota natura est sub demerito, & iusta pri-

B uatione gloriæ propter demeritum, nulli faceret Deus iniuriam, cum damnaret animam propter peccatum originale.

Ad argumentũ in oppositum respondeo, quod non est simile de cælo & Angelis, vt patet per cõgruentias, & rationes in corpore quæstionis.

ARTICVLVS II.

Vtrum Angelus potuit peccare in primo instanti suæ creationis.

C

QVantum ad secundam quæstionem arguo primo, quod Angelus malus potuit peccare in primo instãti creationis suę: Quia non est minoris efficientiæ potẽtia libera in agendo, quam potentia naturalis, æque enim potentior est, & efficaciter agit, quando agit: sed potentia naturalis potest elicere operationem, & actionem propriam pro primo instanti, in quo est, sicut patet de sole, qui in primo instanti, quo fuit,

D produxit radium: ergo.

In oppositum est Articulus excommunicatus, qui dicit, quod Angelus peccauerit in primo instanti. Præterea, sicut primus actus generationis est à generante, non a se; sic primus actus naturæ rationalis conditæ a Deo est a Deo: ergo ille non potest esse malus, alias actus malus esset a Deo.

Respondeo primo pono duas opiniones, secundo aliqualiter mediabo, etsi quælibet harum opinionum, quia non distinguunt, includit magnam

E difficultatem. Est ergo opinio vna, quod Angelus non potest mereri, nec demereri in primo instanti; male tamen potest ratio bona inueniri ad illam Conclusionem.

Aliqui arguunt, quod hoc ideo est, quia hic primus actus naturæ imputatur ipsi producenti: exemplum, sicut primus actus Tibiæ claudicantis imputatur producenti tibiã, & primus actus generationis ponitur esse a generante 7. phys. sed quod Deus producat Angelum sub actu malo, est erroneum. Hæc ratio non concludit: Maior enim *7. phys.*

F vera est de actu naturali, qui necessario communicatur naturæ. In talibus enim agens, quantum dat de forma, tantum dat de actu naturali: de actu autem, qui sequitur libertatem arbitrij, ratio non concludit, quia non oportet, quod ille sit ab eo, qui producit naturam, nam ante alios non esset liber; de isto igitur actu oportet probare, quod non esset in primo instanti. Ideo alij adducunt rationem aliam talem: Termini duarum mutationũ impossibile est, quod sint simul, maxime si mutationes sint ad inuicem subordinatæ: sicut generatio, & loci mutatio: sed creatio, &

generatio

aduersio sunt mutationes essentialiter ordinatæ. Vna enim habet pro termino naturam, alia vero præsupponit naturam: ergo.

Sed nec hæc ratio concludit efficaciter. Dicetur enim ad maiorem, quia termini duarum mutationum non sunt simul natura, possunt tamen esse simul tempore, etiam si sint ordinati in inquisitione veritatis speculatiuæ, talis processus est in inquisitione veritatis practicæ, sed in inquisitione veritatis specificæ, primo præcedit inuestigatio, quæ consistit in quodam discursu sillogistico, & post hanc sequitur sententia determinata intellectus: ergo in proposito, in inquisitione veritatis primo præcedit inquisitio quædam, siue consilium, sed consilium est sillogisticus quidã Elencicus, quasi sillogismus contradictionis, quæ quidem contradictio est inter oppositas extimationes, quas accipit: ergo.

Vnde si occurrat aliquid agendum, non dicitur perfecta deliberatio, nisi accipiat vtramque partem contradictionis. Perfecta enim deliberatio est discursus capiens vtramque partem contradictionis.

7. ethic. c. 3 Hanc probo per Philosophum 7. Ethicor. cap. 3. ipse enim ibi dicit, quod voluntas bene elicit contra scientiam in vniuersali, non autem contra scientiam in particulari. Immo omnis electio concomitatur necessario extimationem aliquam conformem, licet falsam, ergo in omni electione videtur, quod sit quædam sumptio duarum oppositarum extimationum. Vnde accipitur primo maior aliqua, puta, malum est fornicari, quia bonum rationis est eliciendum, sed hoc est extimatio quædam enunciatiuæ, & in vniuersali, & non in particulari: ideo ad hanc nondum sequitur electio, sed post modum in continens occurrente passione, licet habeat illam vniuersalem, accipit tamen oppositam extimationem in particulari, puta, modo est bonum fornicari cum illa, quia omne delectabile est eliciendum, & tunc voluntas determinat primo talem extimationem, & facit eam esse imperatiuam, quam statim sequitur electio conformis in voluntate. Hoc etiam patet in naturalibus, quare enim brutum non agit libere? certe quia non habet oppositas extimationes, quas quidem si haberet, ita ei imputaretur, sicut nobis. Hoc idem patet in principio, nam coactus non imputatur propter defectum deliberationis, & ratio est, quia nunquam est voluntarium, nisi quod est sine vi, & sine ignorantia circunstantiæ, quæ quidem ignorantia, quando est inuincibilis, excusat ab imputatione, & facit actum esse voluntarium: ergo requiritur ad hoc, quod actus sit imputabilis, scientia omnium circumstantiarum: sed vbi non est deliberatio de omnibus circumstantijs cum vtraque parte contradictionis, ibi est ignorãtia inuincibilis: ergo ibi tollitur, quod actus sit imputabilis: ergo.

Sic igitur patet illa maior scilicet, quod electio ad hoc, quod sit imputabilis, necessario præsupponit determinatam scientiam conformem in intellectu, quæ est finis consilij, & oppositarum extimationum. Minorem probo; quia licet Angelus non discurrat a principio ad conclusionem, eo quod in eodem instanti intelligit prin-

A cipium, & conclusionem, sicut est forte de quocunque bene habituato, tamen in eodem instanti non habet oppositas extimationes, vt quod intelligat conclusionem affirmatiuam in vno principio, & in alio negatiuam, alias haberet simul oppositos sillogismos: ergo.

Nec ratio concludit Theologo, sed si ponatur quod Angelus vnico actu intellectiuo simul intelligit, vt expresse videntur sentire Aristoteles, & Commentator, tunc non concluderet ratio ista efficaciter contra eos.

B Nunc moueo dubia, & Primo circa maiorem, & probo, quod ex ea sequitur, quod nunquam aliquis poterit peccare, quia impossibile est, quod aliquis simul habeat oppositas extimationes.

Respondeo, non dixi in maiori, quod omnis actus imputabilis supponat in eodem instanti oppositas extimationes, sed dixi, quod præsupponit sententiam sequentem extimationes oppositas, non dico simul.

C Secundo arguo contra Conclusionem, quia actus, qui est demeritum, est imputabilis. Tunc sic, Qui potest in primo instanti demereri, potest in primo instanti elicere actum imputabilem: sed Angelus in primo instanti potest demereri: ergo. Probo, quia Christus in primo instanti potuit mereri: ergo non repugnat naturæ intellectuali mereri in primo instanti, ergo nec demereri.

Probo, quia opposita sunt apta nata fieri circa idem subiectum.

D Respondeo, Magister videtur dicere in tertio libro, quod & alij multi Doctores, quod Christus non meruit primo instanti actu elicito, sed habitu, qui est principium meriti, sed ego aliter teneo; & puto, quod Christus ab instanti suæ conceptionis habuit actum elicitum, quo elicit obedire patri vsque ad mortem, in virtute cuius omnis alius actus fuit meritorius, & ita fuit possibilis in Angelo. Et ad formam argumenti respondeo, si ita fuit de Angelo, sicut de Christo, in quo fuit ab instanti omnis scientia, & ideo in primo instanti illo habuit tantam

E scientiam de eliciendo actum electionis, sicut si fuissent in eo omnes sillogismi contradictionis per tempus præcedens, quia tempus adhuc nihil facit, sed credo, quod ita fuit de facto in Christo, si inquam ita ponatur in Angelo, sicut in Christo, concedo conclusionem, ita de Angelo, sicut de Christo.

Tunc ad argumentum in oppositum, bene probat, quod potentia libera in primo instanti potest elicere actum defectuosum; sed non probat; quod actus ille elicitus in primo instanti sit impu-

F tabilis; quia ad hoc requiritur apprehensio oppositarum extimationum vtriusque partis contradictionis.

Ad argumentum dico, quod loquitur de facto, quia appropinquat ad errorem Manichei, & si loquatur de possibili, dico, quod loquitur quantum ad rationem imputabilitatis.

Ad rationem aliam in oppositum dico; quod actus ille non imputatur agenti, nisi quando sequitur necessitatem naturæ potentiam elicitiuam. In proposito autem actus ille contingen-

ter eliceretur, & ideo imputaretur sibi, & non Deo.

Notandum est autem, quod dicunt aliqui, quod primus actus Angeli fuit apprehensio bonitatis diuinæ, cuius ratio est, quia primum obiectum voluntatis suæ erat bonitas diuina: quælibet autem potentia primum actum elicit circa primum obiectum eius: ibi autem non cadebat peccatum: ergo non video quod ratio illa multum concludat. Sed de hoc alias.

Si arguatur contra maiorem rationis, quod omnis, qui peccaret, peccaret necessario ex scientia, quia per te ignorantia facit inuoluntarium: & quia dicis, quod omnem actum imputabilem præcedat scientia intellectus sequens consilium, discurrens per oppositas extimationes, & tunc sequitur, quod Saracenus non peccabit, nec aliquis, nisi qui agit contra scientiam.

Secundo quia dato, quod non præcedent oppositæ extimationes, adhuc libere elicit actum, quia potest elicere, & non elicere: ergo imputaretur ei.

Et tertio, quia saltem posset in primo instanti peccare peccato omissionis. Potuit enim per te elicere actum istum, quo cognosceret Deum super omnia esse diligendum in primo instanti, & in illo instanti potuit omittere, ne diligeret, suspendendo actum voluntatis conformem absque hoc, quod eligeret actum oppositum, & tunc peccasset peccato omissionis.

Et quarto, quia Angelus in eodem instanti apprehendit principium, & conclusiones: ergo potuit in eodem instanti habere totum discursum consilij, & conclusionem, quæ est scientia intellectus, & cum hoc in eodem instanti electionem conformem in voluntate: ergo maior, licet esset vera, non tamen facit ad propositum.

Ad ista respondeo. Ad primum dico, quod omnis peccans habet oppositas extimationes, & discursum consiliatiuum, & scientiam intellectus præcedentem electionem, & sequentem consilium, & ideo licet actu non habeat, dummodo posset habere actus defectuosos, est sibi imputabilis, & ideo non est imputabilis primo, est autem imputabilis Saraceno, quia ille non potest habere prædicta, iste vero sic.

Ad secundum, non sequitur, Actus libere elicitur: ergo est imputabilis, & tu probas, quia potest illud vitari. Respondeo, verum est casu, non scienter, ideo non imputatur: actus enim non imputatur agenti, quia videt, quod non esset agendum, & tamen agit.

Ad tertium dic eodem modo, quod omittere potest bene a casu, sed si scienter omittat, oportet quod videat non omittendum, & tamen omittat. Sic igitur ad formam argumenti concedo, quod in primo instanti potest cognoscere Deum esse diligendum, vt patet de generatione, & alteratione. Generatio enim præsupponit alterationem, non tempore, sed natura. Consimiliter illuminatio Solis præsupponit productionem Solis, & tamen sunt simul tempore: ergo sic in proposito, licet auersio naturaliter præsupponat productionem naturæ, potest tamen esse simul tēpore.

Alij arguunt aliter sic. Nullus actus est peccatum, nisi procedat ex deliberatione: sed delibera-

A tio nō potest esse in instanti creationis: ergo. Maior patet, quia peccatum non est nisi ex electione: electio autem est finis consilij: consilium vero includit deliberationem: ergo.

Et confirmatur, quoniam licet Angelus non discurrat in naturalibus, tamen discurrit in supernaturalibus. Appetitus enim beatitudinis est de numero supernaturalium: ergo Angelus indigebat discursu in actu appetendi beatitudinem, in quo fuit primum peccatum eius; sed talis deliberatio, & discursus non potuit
B esse in primo instanti: ergo.

Contra: Ratio ista non videtur cōcludere; quoniam Angelus in primo instanti potuit habere notitiam de Deo, & si non intuitiuam, abstractiuam: ergo in primo instanti potuit considerare circa Deum, quod eius essentialitas non erat rationabiliter appetibilis.

Item: Cum non immutetur eius natura respectu supernaturalium, quinimmo est eadem respectu naturalium, & supernaturalium, non apparet, quare si principium fuisset ei reuelatum respectu
C conclusionum supernaturalium in instanti, quare non potuisset in instanti inferre conclusionem, cum simul inducendo possit cognosci conclusio cum principio, & hoc tempore, licet non natura. ideo additur alia ratio ab alijs talis. nullus actus hominis est peccatum, nisi sit libere, & contingenter elicitus: sed nullus actus potest libere, & contingenter elici in primo instanti: ergo.

Maior nota est; quia peccatum non est, nisi in ijs, quæ sunt in nostra potestate. Minorem probo, videlicet quod in primo instanti, in
D quo est potentia, non est libertas ad actum, quia si peccauit in primo instanti, aut potuit non peccare, antequam peccauit, & hoc non fuit; aut postquam peccauit, & hoc non, quia nulla potentia est ad præteritum. Vnde comendat Philosophus dictum Solonis, quod hoc solo priuatur Deus ingenita facere, quæ facta sunt. Aut quando peccauit, & hoc est impossibile, quia omne, quod est, quando est, necesse est esse per Arist. 1. Periermen. c. 6. 1.Perier.c.6

Sed hæc ratio eliditur per communem opi-
E nionem, quoniam Deus ab æterno prædestinauit hominem, & tamen libere prædestinauit: ergo non aufert libertatem in actu, pone quod potentia sit simul tempore cum actu, & præterea actus non elicitur libere, nisi pro instanti, pro quo elicitur: quia nihil est contingens, quando non est: ergo accidit actui adhoc, quod sit contingens, quod potentia eliciens præcedat ipsum tempore. Et ratio adducitur ab alijs, quia Angelus vel fuit creatus in gratia, vel non. Si sic, sicut videtur Augustinus dicere, & similiter Hieronymus super Iosue, sequitur, quod non po- Sup.Iosue.
F tuerit peccare in vno instanti, quia gratia, & peccatum non possunt esse simul. Si non fuerunt creati in gratia, aut peccasset deliberatione naturali, & tunc non in primo instanti, quia illa est in tempore; aut deliberatione supernaturali, & talis non potest esse erronea, cum causetur a Deo: ergo.

Hæc etiam ratio non concludit, & primo dico, quod Angeli non fuerunt creati in gratia, sicut Magister expresse dicit in littera, & hoc

hoc accipiendo gratiam gratum facientem. Et cum arguitur, aut peccassent naturali deliberatione, aut supernaturali. Concedo, quod naturali. Et cum infertur, quod ista non est in instanti, hoc non probatur, & ad hoc responsum est supra. Propter defectum ergo harum rationum tenent aliqui Doctores, quod Angeli potuerunt peccare in primo instanti, licet non concedant, quod fuerint de facto, propter articulum excommunicatum, & adducunt quantum ad possibilitatem aliquas rationes, quarum vna est: quia voluntas pro quocunque instanti potest habere actum libere elicitum, potest peccare, quia in illo instanti potest recte, & non recte agere, & potest pro tunc in vtramque partem contradictionis: sed voluntas Angeli in primo instanti suæ creationis potuit elicere libere actum suum. Cuius ratio est, quia secundum Augustinum, effectus potest esse coæuus suæ causæ, & non est hoc minus verum de causa naturali, quam de libera. Pro quocunque enim instanti potest poni causa libera, pro illo instanti potest agere, sicut & causa naturalis, causa autem libera pro quocunque instanti agit, libere agit: ergo. Nec obuiat, si ponatur quæcunque inclinatio naturalis, quia inclinatio ipsa non necessitat agens liberum: ergo pro instanti in quo est, potest agere, & non agere.

Nunc pono Conclusionem intentam, & est ista, quod peccatum quandoque sumitur pro defectu, sicut dicitur in secundo Physicorum, quod monstrum est peccatum in natura, & hoc modo peccatum est carentia alicuius debiti sibi inesse secundum naturam. Quandoque autem peccatum accipitur pro imputabilitate, & hoc modo peccatum est in actu de necessitate deuiante a regula recta.

Hanc distinctionem innuit Philosophus in tertio Ethicorum capite quinto in medio, qui dicit, quod defectus quidam sunt, qui non sunt imputabiles, vt est cæcitas à natura; quidam vero sunt imputabiles, cuiusmodi est cæcitas ex vitio, puta ex ebrietate.

Tunc ad propositum dico, quod aliud est voluntatem peccare, accipiendo peccatum pro defectu alicuius circumstantiæ, quam recta ratio dictat debere esse in actu; & aliud est elicere huiusmodi actum, & cum hoc, quod sibi imputetur.

Hoc præmisso pono secundam Conclusionem, non video, quod voluntas Angeli in primo instanti creationis suæ non potuit elicere actum defectuosum primo modo: accipiendo autem pro imputabilitate, dico, quod Angelus non potuit peccare in primo instanti, idest non potuit actum imputabilem sibi elicere. Secundum hoc concordantur opiniones prædictæ: nam Prima opinio tendit ad secundum modum, videlicet ad imputabilitatem actus. Secunda vero opinio aspicit ad actum simpliciter defectuosum, ad aliquam circunstantiam deficientem.

Hanc igitur Conclusionem probo primo, quoad primum membrum sic. In quocunque instanti sunt omnes causæ alicuius actus, potest actus elici, si sit circumstantionatus, vel carens

A circumstantia debita in esse. Hæc propositio patet, quia pro quocunque instanti potest poni causa, potest poni suus effectus, per Aristotelem 9. metaphys. de potentia propinqua: sed in primo instanti suæ creationis Angeli fuerunt omnes causæ, quæ sunt actiuæ necessariæ ad actum circumstantionatum: ergo pro isto instanti potuit elicere actum circumstantionatum, vel etiam carentem aliqua debita circumstantia: ergo.

Maior probata est. Minorem probo, quia

B Angelus in primo instanti potuit intelligere se, nam habuit intellectum agentem, & possibilem, & obiectum præsens, quæ sunt causæ concurrentes ad intellectionem. In eodem etiam instanti potuit se diligere, quia licet actus intellectus sit prior natura actu voluntatis, tamen potest esse simul tempore. Non enim minus voluntas potuit se diligere pro primo instanti, quam se intelligere. In illo etiam instanti dilectio illa potuit habere circumstantiam debitam, eliciendo amorem, qui natus est esse rectus circa

C se, & potuit habere circumstantiam oppositam eliciendo actum circa se; qui secundum rectam rationem natus est elici circa Deum, puta, amando se super Deum: ergo in isto instanti potuit habere actum perfectè circumstantionatum, & actum etiam defectuosum a recta ratione per superabundantiam alicuius circunstantiæ malæ, vel per defectum circumstantiæ bonæ debitæ inesse. Vnde possibile fuit, quod in primo instanti obijceretur sibi beatitudo, & pro isto instanti illā appeteret, non considerando

D de gratia, & hic actus ponitur a quibusdam primum peccatum Angeli, quia appetijt gloriam, non per gratiam & misericordiam Dei, sed quasi debitam sibi propter excellentiam suorum naturalium.

Secundo probo Conclusionem quoad secundum membrum, videlicet, quod Angelus in primo instanti creationis non potuit elicere actum defectuosum imputabilem sibi, tamen est valde difficile hoc probare: Quia in primo instanti potuit actum defectuosum elicere libere, & non co-

E acte, quare ergo si non coactus, & si poterat non elicere, non imputaretur sibi, si eliciuisset talem actum? & videtur mihi, quod posset sic argui.

Ad omnem actum imputabilem necessario concurrit determinata scientia intellectus sequens consilium, & oppositas extimationes: sed oppositæ extimationes non possunt esse in primo instanti: ergo.

Maior patet. Dico autem notabiliter scientiam intellectus, quia nullus actus, qui non est

F electio, videtur esse imputabilis. Electio autem est appetitus præconsiliati: ergo electionem necessario præcedit intellectus scientia, qui finis est, & è conuerso consilij conformitas ipsi electioni.

Tunc probo hoc sic. qualis est omissio amoris Dei super omnia, sed illa omissio, etsi sit defectus, non est tamen imputabilis, nisi præfuerit scientia de non omittendo, & tamen hæc contraria extimatio sequitur deliberationem consilij: ergo.

Ad quartum dico, quod licet Angelus in eodem instanti apprehendat principium, & conclusiones, tamen non contrarias extimationes simul potest habere, vt dictum est supra.

ARTICVLVS III.

Vtrum Angeli in primo instanti creationis potuerint peccare.

AD tertiam quæstionem arguo primo, quod Angeli absolute non potuerint peccare, quia in Angelis nulla erat ignorantia in intellectu: ergo non potuerunt peccare actu deordinato in voluntate. Consequentiam probo, quia omnis malus est ignorans per Phylos. 3. Ethic.c. 1.post medium. Vnde dicitur ibi, ignorat quidē omnis malus,& per ignorantiam mala fiunt. Antecedens probo,tum quia Angeli fuerunt creati perfecti in naturalibus;tum quia pœna præcessisset culpam, & ignorantiam, cum ignorantia sit pœna peccati.

3.ethic.c.1.

Contra, quia factum præsupponit potentiam, vt Phylos. 9. metaph. tex. 5. dicit contra Garrit. sed Angelus peccauit de facto: ergo.

9.met.tex.5

Respondeo. pono duas Propositiones. Prima est,quod peccabilitas Angeli nō habet ortum ex possibilitate inconsiderationis, vt quia fuit inconsiderationis,siue possibilis ad non considerādum, ideo potuit peccare.

Hanc Conclusionem pono propter opinionē cuiusdam Doctoris, qui dicit sic, quod videlicet in omni peccante præcedit primo quidam defectus in intellectu,ita quod in intellectu præcedit error, qui est asserere falsa pro veris;& hic error formaliter est quoddam nescire,& ille reputatur defectus primus in intellectu,qui est,nescire illa, quæ homo tenetur scire:alius defectus in intellectu est inconsideratio, quando videlicet intellectus nō habet in actu illud,quod habet in habitu.

Tunc ad propositum dicunt, quod licet in intellectu Angeli non fuerit error,& ignorantia, quia perfecti erant in naturalibus,tamen fuit ibi alius defectus,quod idem est,quod non considerare circunstantias, quas si considerasset, non peccasset. Illa autem circunstantia secundum Sanctos,& Beatos est gratia, vnde omisit considerare gratiam Dei, & ideo appetebat beatitudinē sibi dari sine gratia. Appetere enim beatitudinē absolute non erat actus deformis, quia vel Angelus appetijsset, quod sibi datum non fuisset, ideo si appetijsset gloriam, ad quam ordinatus erat, nihil inordinatum appetijsset, sed quia omisit considerare de gratia.Beatitudo autem non erat apta haberi sine gratia, & istam circunstantiam omisit considerare, ideo peccauit,in quātum beatitudinem elegit habere sine gratia, quam non considerauit, licet teneretur considerare: ergo incōsideratio illa fuit causa,quare peccauit,ideo posse non considerare est causa, quare Angelus potuit peccare.

Sed istam opinionem non puto esse veram, ideo pono oppositam propositionem,& probo eā primo sic: quia si inconsideratio fuit causa, quare Lucifer peccauit,quæro, quare Lucifer habuit magis illam inconsiderationem,quam alius An-

A gelus bonus,qui erat multo imperfectior eo in naturalibus: aut a casu, & sic peccasset a casu. Nunc autem peccatum est in his, quæ sunt a proposito, & ex deliberatione:aut fuit ex conditione naturæ, & hoc non, cum habuerit naturalia splendidissima,& splendidiorem considerationem: aut fuit a voluntate istius nolentis considerare, quod alia voluntas alterius volebat considerare, & si sic,habeo propositum, quod prima radix peccati non fuit in Angelo ex parte voluntatis, sed ex parte intellectus.

B Secundo ad idem, Quia si peccatum Angeli fuisset inconsideratio de gratia, sequitur, quod non fuisset peccatum. Ratio est, quia appetere bonum sub ratione illa, sub qua est appetibile, non est peccatum: Sed beatitudo secundum se, & per propriam rationem est quoddam appetibile, tamen per rationem gratiæ: ergo appetere beatitudinem absolute,non considerando de gratia, non est peccatum.

Et confirmo, quia naturalis inclinatio est ad appetendum beatitudinem:secundum enim Augustinum, omnes volumus esse beati.

C Et confirmo tertio, quia multum refert habere actum electionis indebitē circunstantionatum priuatiue,& contrarie,hoc est,elicere actum cum circunstantia opposita;vel elicere actum carentē præcise circunstantia debita, absque hoc, quod ibi sit circumstantia opposita.Sicut aliud est velle esse beatum sine gratia priuatiue, vt gratia non cadat in electione, nec eius oppositum: & aliud sine gratia contrarie, quia oppositum cadit in electione, puta velle esse beatum ex proprijs meritis.Licet ergo actus habens oppositam circunstantiam sit malus,& demeritorius;tamen actus, qui caret debita circumstantia,non est malus,nec demeritorius. Vbi tunc obligatio esset ad semper eliciendum cum illa circunstantia. tunc enim esset peccatum omissionis,sed quare vnus viator obligatur in omni actu appetendi beatitudinem,actu considerare de gratia, licet quandoque, & appetere in se beatitudinem non est de se malum,non videtur, quod appetere hoc modo beatitudinem, absolute sit peccatum.

D

E Item:Si peccatum Angeli fuisset appetere beatitudinem cum opposito gratiæ,contrariæ: ergo in eo fuisset vere consideratio gratiæ; si vero tantum priuatiue, quare peccauit?

Item ex alio probo, quod inconsideratio non est radix peccati, quia ex articulo Parisijs,intellectu existente in capite rationis voluntas potest in oppositum: ergo dato quod Angelus summè considerasset de gratia, potuit per voluntatem elicere deformem actum.

F Item sequeretur, quod primum peccatum Angeli fuerit ignorantia, vel enim non tenebatur considerare de gratia, & tunc illud, quod sequebatur ex illa inconsideratione, non erat peccatum. Sic: si non teneor ad non inebriandum me, illud quod sequitur ex ebrietate, non est peccatum; si enim ebrius fornicetur, non peccabit, nisi per hoc, quod tenebatur se non inebriare. Si autem tenebatur considerare, & ex non considerare, sequebatur electio mala: ergo illa inconsideratio primo fuit peccatum, immo erat dupliciter imputabilis, vt Aristoteles

3. Ethic.

3.Ethic.c.5. 5. Ethic. cap. 5. ante medium dicit de ebrietate. A Secundo pono propositionem affirmatiuam, dico, quod sequendo propositionem Philosophi, quod omnis malus sit ignorans, & per ignorantiam sit malus, vt propter causam. Vnde in 7. Ethic. per totum videtur sentire, quod electionem semper præcedat scientia aliqua, & quod contra scientiam omnino non posset moueri voluntas, non curando modo de actu voluntatis, vtrum sit ab obiecto, vel à quo, Dico pro nunc, quod in Angelo in instanti, in quo peccauit per voluntatem, fuit ignorantia quædam, non quidem ignorantia sequens naturam rei, sed ignorantia sequens libertatem arbitrij. (7. Ethic.) B

Vbi noto, quod in intellectu practico est duplex actus, vnus enunciatiuus & alius imperatiuus. Primus quidem explicabilis per propositionem indicatiuam, & alius per orationem imperatiuam. Verbi gratia: Alius actus intellectus est, quo intellectus dicit, eliciendum est, quod congruit secundum rationem; & alius quo dicit, fac hoc nunc, quod congruit secundum rationem. Tunc dico, quod actus primus, qui est actus enunciatiuus, nunquã mouet voluntatem. Vnde quantumcunque sit talis notitia in intellectu enunciatiua de aliquo agibili, etiam in particulari, vt puta, malum est fornicari nunc cum illa, nunquã tamen propter hoc mouetur voluntas ad conformem electionẽ, sed requiritur alius actus, & alia apprehensio, siue notitia imperatiua, qua intellectus iubet, fac nunc hoc, quam Aristoteles 2. Ethic. cap. 4. & 5. vocat, dicere, vel imperare, & tertio de anima tex. 46. Illa siquidem propositio, quæ dicit, hoc est concessibile, non mouet voluntatem, sed illa, quæ dicit: fac hoc, quæ quidem pro subiecto habet faciens, pro prædicato habet actum. Harum autem duarum apprehensionum prima sequitur naturam rei, & discursum sillogisticum, inferentem hoc esse agibile ex natura propositionum primarum practicarum, & contra talem sententiã potest venire voluntas, quantumcunque sit de particulari & determinata, & sic intelligitur articulus, quod stante scientia in vniuersali, & in particulari voluntas potest in oppositum. Verbi gratia: Si intellectus formet istam propositionem, expedit nunc ire ad matutinum, quantumcunque determinatè, & intensè voluntas poterit ferri in oppositum, & eligere non ire, etiam pro eodem instanti, pro quo talis notitia habetur in intellectu, & hæc est mens Aristotelis. Sed si loquamur de iudicio vltimato, quod est apprehensio imperatiua, vt fac hoc bonum, hæc apprehensio non sequitur naturam rei, nec est conclusa per discursum sillogisticum ex propositionibus primis practicis, sed sequitur determinationem liberi arbitrij, quod quidem non est tantum intellectus, nec tantum voluntas, sed vtrumque, intellectus, & voluntas. Vtrumque enim est vnum mouens integrum, & sufficiens ad talem actum, & totum illud mouens libere mouet se ad vtrumque, & dominatiuè habet actum in sua potestate. Illud autem mouens includit in se necessario duo, & libertatem, & arbitrium, & vnum non sufficit sine alio. Arbitrium autem tenet se ex parte intellectus, libertas vero ex parte voluntatis, & hoc (C) (2. ethic. c. 4.) (D) (E) (F)

modo ambo simul sunt vnum mouens se. Vnde intellectus præsentat aliquam propositionem indicatiuè, & enunciatiuè tantum; voluntas vero ex libertate sua determinat illam imperando, & tunc notitia illa facta est primo imperatiua, & mouet voluntatem ad electionem, & sic voluntas mouet se primo ad determinationem, & imperium intellectus, & mediante illo mouet se ad volitionem, pro quanto imperium illud determinatum à voluntate mouet voluntatem ad electionem. Ex quo patet, quod ad electionem semper concurrit arbitrium, & libertas ex parte voluntatis. Hæc est opinio Commentatoris 3. de anima comm. 42. vbi dicit, quod intellectus & voluntas sunt vnum mouens in mouendo se, & Arist ibi dicit, quod nec voluntas præcipit, nec intellectus, sed ambo. & propter hoc frequenter Commentator dicit 3. de anima tex. 42. quod desiderat intellectus, & intelligit voluntas siue appetitus: & ratio est, quia ambo sunt vnum mouens constituentes vnam potentiam liberi arbitrij per integritatem, quæ simul arbitratur, & imperat. (3. de anim. com. 42.)

Similiter Aristot. 2. Ethic. cap. 3. quandoque vocat desiderium consiliatiuum, & quandoque consiliũ electiuũ. Ex hoc oritur, quod cõmuniter dicitur, quod animal mouet se phantasmatibus. (2. Ethic. c. 3)

Vlterius videndum est, in quo sit prima motio, qua liberum arbitrium mouetur ad notitiam imperatiuam, & in quo prima motio actiua: & Dico, quod primum, quod mouetur passiuè ad primum actum liberi arbitrij, est intellectus, qui mouetur primo ad notitiam determinatam, & imperatiuam. Primum vero, quod mouet actiuè, & primum actiuum huius est voluntas, ita quod voluntas est primum mouens determinatiuè & actiuè. Intellectus vero est primum motum ad huius determinationem passiuè. Vbi est considerandum, quod notitia imperatiua, quæ est primus actus pertinens ad liberum arbitrium, hoc non est à natura rei, nec discursu sillogistico, vt dictum est prius, sed est à voluntate determinante. Voluntas autem talem notitiam non determinat primo sine mediante volitione, quia volitio est posterior tali determinatione, sed est à voluntate, vt est actus primus immediatè absque aliquo passiuè recepto in voluntate. Voluntas ergo immediatè mouet ad determinationem notitiæ imperatiuæ in intellectu; ita quod primum, quod recipitur, tenet se ex parte intellectus: facta autem notitia imperatiua in intellectu statim oritur ex illa, vt ex causa, volitio in voluntate, & tunc voluntas mouet se per accidens, vt dictum est, siue totum illud, voluntas & intellectus mouent se ratione vnius partis, scilicet voluntatis.

Intelligendum est autem, quod cum dico, voluntatem actiuè causare vltimatum velle, quod est notitia illa imperatiua in intellectu, per quam causatur volitio in voluntate, non intelligo, quod actus ille sit à voluntate, in quantum est actus, sed intelligo quod intellectus siue ab obiecto, siue aliunde, non curo modo, potest in se recipere notitiam aliquam, & hoc adhuc nihil facit voluntas, & talis notitia adhuc est solummodo enunciatiua, non impera-

A imperatiua; immo est indifferens ad rationem imperatiui, quantum est de se, sed voluntate copulante se facit eam primo esse determinatam, & imperatiuam, & ideo dat sibi rationem mouentis, quæ tamen primo non habuit, quod moueret. Sic autem voluntas determinat talem notitiam, quod illa in se non determinatur ad hoc passiue, sed prima determinatio passiua est in tali notitia sic determinata, quæ determinata est principium sufficiens motiuum voluntatis ad determinatam volitionem, & B tunc est iste ordo, in primis est notitia in intellectu, ad hoc pertinet enunciatiua: in secundo instanti voluntas per suum imperium, & libertatē facit notitiam illam primo instanti esse vltimatam, determinatam, imperatiuam, & hic adhuc nihil subiectiue receptum est in voluntate: in tertio instanti notitia illa imperatiua mouet voluntatem actiue ad conformem volitionem, & tunc voluntas habet primo, quod sit passiue determinata, per talem scilicet volitionem.

Ex hoc patet, quod liberum arbitrium mouet se, quia est motum primo ratione intellectus, C & mouens primo ratione voluntatis. Est etiam secundo mouens secundario ratione intellectus, siue imperatiuæ notitiæ, & motum secundario ratione voluntatis, secundario motæ per talem notitiam ad volitionem.

Tunc ad propositum. Vtrum aliquis error præcessit in intellectu Angeli peccantis.

Respondeo. Nullus error præcessit alicuius propositionis enunciatiuæ, quæ oriatur ex natura rei, & sequatur discursum sillogisticū per propositiones prædictas: sed loquendo de errore quantum ad scientiam intellectus, quæ est videre vltimatum, & propositio imperatiua, quam intellectus vltimate præcipit, dicendo, fac hoc; sic dico, quod in intellectu Angeli fuit aliquis error præcedens voluntatem, seu actum voluntatis quæ est volitio, non tamen præcedens determinationem voluntatis, quinimmo ipsum fiebat tale per determinationem voluntatis; ita quod totum liberum arbitrium mouebat ad illam determinationem talis scientiæ ratione voluntatis, sed mouebatur totum ratione intellectus, & exinde totum mouebat ad volitionem ratione intellectus accedente tali scientia determinata, & mouebatur ad volitionem passiue ipsius voluntatis, in qua volitio est subiectiue.

Tunc ad propositum magis in speciali, si quæratur, quæ est ratio, quare Angelus potuit peccare.

Respondeo, quod ideo, quia libertatem habuit, potuit libere, & dominatiue se habere respectu propositionum arbitrariarum. Et si quæras, in qua potentia consistat ratio libertatis? vtrum in intellectu, vel voluntate? dico quod in vtroque diuersimode, vt dictum est, & ideo non considerando, quod consistat in altero tantum, sed in ratione totius, vt constituunt vnum mouens.

DISTINCTIO QVINTA.

DE COMPARATIONE ANGELORVM IN SPECIALI

ad suam beatitudinem.

Post hæc considero adducta, &c. In ista Distinctione Quinta Magister comparat Angelos in speciali ad suam beatitudinem, Vtrum eam meruerint. ideo circa istam Distinctionem quęro duas Quæstiones.

QVAESTIO PRIMA.

1 Vtrum Angeli meruerint suam beatitudinem.

2 Secunda est. Vtrum prius tempore eam meruerint, quam receperint.

ARTICVLVS I.

Vtrum Angeli meruerint suam beatitudinem.

QVANTVM ad primam arguo primo, quod Angeli non meruerint suam beatitudinem sic. Nullus actus est meritorius, qui non est laboriosus: sed in Angelo nullus erat actus huiusmodi: ergo.

In oppositum arguo, quia beatitudo Angeli, & ho-

& hominis est eiusdem rationis: ergo eius subiectum, & principium acquirendi vtrobique est eiusdem rationis: sed beatitudo hominis non habetur in homine sine meritis: ergo.

Respondeo: Teneo de facto, quod Angeli meruerunt suam beatitudinem. Secunda Propositio est, quod meruerunt eam actu amoris, & timoris circa Deum.

Primam Propositionem probo sic. Deus in prima institutione naturæ non immutauit naturalem ordinem, quem exigit iustitia commutatiua: sed iustitia commutatiua exigit, vt detur gloria pro merito, pœna pro demerito; quia exigit iustitia, vt detur finis pro his, quæ ex natura sua sunt ad finem, nono Ethicorum: ergo si Deus dedisset Angelis beatitudinem sine merito, & malis pœnam sine demerito, immutasset ordinem naturalem, quem exposcit iustitia commutatiua. Hoc inconueniens est: ergo.

Item: Si Deus dedisset Angelis beatitudinem sine meritis, dedisset eam fortius, vel melius, quam hominibus. Et confirmo, quia vnumquodque agit, prout natũ est agi, 2. phys. sed creatura rationalis est apta, & potens acquirere suam beatitudinem: ergo acquisiuit eam: sed non acquirit eam, nisi merendo: ergo.

Sciendum est autem, quod beatitudo potest considerari dupliciter, vel quoad absolutũ, siue sit actus, siue habitus, siue passio, siue actio, quoad hanc rationem, in quantum præmium importat formaliter relationem ad meritum: primo ergo modo Deus potuit sine meritis causare beatitudinem in Angelo. Vnde superius dictum est, quod Angelus potuit causare beatitudinem in primo instanti suæ creationis, sed accipiendo beatitudinem sub illa ratione, in quantum meritum est, & ex sua institutione habet rationem finis, sic dico seruato naturali ordine oportet dicere, quod meritum in Angelo præcessit beatitudinem suam.

Secundam Propositionem probo. Ad cuius euidentiam infero istam Propositionem, quod aliter actui, qui est perfectè circumstantionatus in ordine ad diuinam voluntatem debetur ratio meriti per se, & immediate, nec oportet, quod induat aliquam qualitatem aliam, vt dicunt quidam, licet ad aliud exigatur impulsus Spiritus sancti, de quo dicetur alias, & in 4. lib. dictum est.

Hanc Propositionem probo: Aut actus est meritorius, quia laboriosus, & hoc non, quia labor non est circumstantia ex se accepta. Vnde Isaias, Nonne est hoc ieiunium, quod elegi? &c. pro tanto tamen communiter dicetur, quod vbi intercidit maior labor, meritum est fortius, quia electio ibi est fortior, & intensior, sed absolute labor, vt labor stante æquali electione non est meritorius, immo frequenter actus cum minori labore est magis meritorius: & hinc est, quod ieiunantes ex habitu cum ieiunent delectabiliter, plus habent de merito, quam illi ieiunantes sine habitu, qui abstinerent cum maximo labore actus: ergo ex hoc habeo, quod sit meritorius, quia est decens, & bonus, & perfectè circumstantionatus, sicut dictat diuina voluntas, & recta ratio; sed actus diligendi Deum cum debitis circumstantijs est perdecens, & bonus, quia per istum amorem impendit se amans Deo, nec plus dare potest, & vnit se intime illi, ac reddit Deo, quod iustum est, & quod suum est: ergo.

Confirmo hoc per Phylosoph. 8. Ethic. cap. 3. vbi dicit, quod amor ex se meretur ad readamationem: ergo amor, quo quis amat Deum, meretur redamari a Deo: sed hoc est amari a Deo, quod acceptari a Deo: esse autem acceptum est esse meritorium: ergo.

Et confirmo per illud. Ego diligentes me diligo: dico autem, quod Angeli boni non habuerunt actum laboriosum, sed actum ardentissimi amoris, quo se Deo totaliter intimarunt, & impenderunt omni alio concepto, & ideo quia cum vehementissimo affectu illud donum fuit maius omni eo, quod nos impendimus merendo ipsi Deo. Ad argumentum in oppositum patet quid dicendum.

ARTICVLVS II.

Vtrum Angeli prius tempore receperint beatitudinem, quam illam meruerint.

AD secundam quæstionem, Vtrum Angeli prius meruerint beatitudinem suam, quam acceperint, sine argumentis respondeo, pono aliquas Propositiones. Prima est ista, quod Angeli non meruerunt suam beatitudinem, sicut Magister dicit expresse, cuius opinio communiter reprobatur. Adducuntur autem contra eum rationes multæ: quæ non concludunt. Et prima quidem est, Quia si sic: tunc Angeli supremi ordinis, vt Seraphini, non meruissent suam beatitudinem, cum non mittantur. Sed respondetur ad illam rationem, quod omnes Angeli mittuntur missione exteriori ad obsequendum nobis, vel missione interiori ad reuelandum secreta ijs, quæ obsequuntur nobis.

Alij arguunt aliter videlicet, quod terminus non præcedit viam: ergo nec beatitudo, quæ est terminus, præcedit merita, quæ se habent, vt via. Sed Magister respondet, quod terminus in intentione est prior via, oportet quod via semper sit prior ex intentione, immo apprehendens illud, quod est prius in executione, potest illud dare prius tempore propter aliquid, quod nondum est, sed postea futurum est. Exemplum ponit Magister de Rege, qui potest militi dare equum, vel aliquod aliud donum, non tamen propter victoriam, & actum fortitudinis, quem exercuit, sed propter aliquem bonum actum, quem ab eo sperat.

Alia ratio communis, quæ adducitur est ista, Nullus actus, qui se habet ad alium actum vt posterius ad prius, potest habere rationem meriti, nisi actus prior sit meritorius. Ratio est, quia propter quod vnumquodque tale, & illud magis: actus autem posterior est meritorius propter priorem: ergo: Verbi gratia, de actu exteriori, qui non est meritorius sine interiori: Sed

omnis

omnis actus meritorius est propter actum amoris, vt patet superius: ergo si ille actus non sit meritorius nullus alius actus posterior erit meritorius: sed actus amoris Angeli, quem elicit circa Deum, videndo Deum, non est meritorius: est enim finis: de ratione autem meriti est, vt sit ad finem. Vnde posset ratio sic formari. Nullus actus, qui procedit a fine, siue ab actu, qui est finis, & sequela eius, potest esse meritorius, non enim habet rationem ordinabilem ad finem. Da enim oppositum, sequitur, quod illud, cuius ipsum est sequela, ordinabitur ad ipsum sicut ad finem, & ratio est, quia cum illud, quod est sequela, ordinabitur, ad quidquid ordinatur in virtute eius, cuius est sequela, si ipsum ordinatur ad aliud, & illud, cuius est sequela, ordinabitur ad illud: sed omnes actus, qui eliciuntur ab Angelo circa nos, sequuntur per modum cuiusdam sequelæ ab actu amoris beatitudinis, quo diligunt Deum summe. Is autem non habet rationem ordinabilem ad finem, cum sit finis vltimus, & vltima perfectio naturæ rationalis: ergo.

Dices, licet huiusmodi actus sequantur actum beatificum, tamen Deus prouidit, quod huiusmodi actus consecuti erant beatitudinem, puta, quod obsequerentur nobis, & elicerent actus aliquos circa nos; & tunc Deus bene potuit dare primo illud, & primo cadebat in intentione sui.

Contra. Etsi sic Deus præuiderit, non tamen præuidit, quod huiusmodi actus haberent rationem meriti, sed sequelæ ad meritum; ergo.

Alia ratio est, quia si obsequia impensa nobis ab Angelis mererentur eis suam beatitudinem, sequitur, quod Angeli essent magis beati, qui magis ministrant nobis, quia sicut simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis: ergo.

Tertio, quia tunc actus meritorius primo, & per se esset actus dilectionis proximi, quod tamen falsum est, cum meritum principalius consistat in Dei dilectione.

Secunda Propositio est, quod actus concomitantes beatitudinem, vel simul tempore inexistentes non habuerunt rationem meriti in Angelis bonis. Hoc dico propter quandam opi-

A nionem, quæ dicit, quod in instanti, quo Angeli fuerunt conuersi ad Deum, habuerunt gratiam, & in eodem habuerunt gloriam, quia tunc actus, quo converterent se ad Deum, poterat comparari ad voluntatem, & sic erat actus naturalis; poterat comparari secundo ad gratiam, & sic erat meritorius; tertio ad gloriam, & sic erit beatificus.

Sed non capio istam opinionem. Ideo pono oppositam propositionem, & probo eam. Quæro enim de actu illo, aut in primo instanti illo

B fuit beatificus, & si sic, impossibile est, quod fuerit meritorius, quia impossibile est, quod idem habeat rationem finis, & eius, quod est ad finem: ergo ille actus in instanti illo fuit alius actus ab actu beatifico. Tunc, aut fuit actus perfectus, quo perfectissime diligit Deum, & si sic, ille fuit beatificus, aut fuit imperfectus, & hoc est impossibile; quia tunc in eodem instanti fuisset in Angelo circa idem dilectio perfecta, & imperfecta.

Et confirmo, quia actus meritorius est actus

C inchoatus siue initiatus. Est enim actus, qui elicitur circa absens, actus autem beatificus est actus vltimatæ complacentiæ circa iam habitum, & præsens: contradictio autem est, quod in eodem respectu eiusdem sit desiderium, & complacentia vltimata: ergo.

Teneo ergo, quod in Angelis meritum præcessit tempore beatitudinem, siue ipsum meritum. Sed quod fuit illud tempus, in quo ponis præcessisse?

Respondeo, dico, quod fuit mora aliqua,

D cui correspondere potuit aliqua duratio saltem imaginata, vel duratio realis cæli, & hoc extrinsece, vel intrinsece, Angelus licet non habeat, per quod duraret vt sic, esset ille ordo; in aliquo enim instanti conuertunt se ad Deum, & cum in illo instanti super omnia dilexerunt, tunc habuerunt gratiam, & in aliqua mora. Existentes in actu illo, fuerunt in statu meriti, & erat eis actus iste meritorius, & in termino illius moræ Deus dedit illis beatitudinem tanquam finem. De mora autem ista dictum est in Distinctione præcedenti.

DISTIN-

DISTINCTIO SEXTA.

DE PECCATO ANGELORVM MALORVM.

Præterea scire oportet &c. Postquam Magister determinauit superius de conditionibus Angelorum quo ad habitum, & hoc quantum ad beatos: hic agit de eodem in ordine ad reprobos. Est ergo intentio istius Distinctionis de peccato Angelorum malorum. Ad cuius euidentiam duas quęro Quæstiones.

QVAESTIO VNICA.

1 Vtrum peccatum Angeli fuerit superbia.
2 Vtrum Angelus malus potuerit appetere Dei æqualitatem?

ARTICVLVS I.

Vtrum primum peccatum Angeli fuerit Superbia.

QVANTVM ad primam arguo primo, quod primum peccatum Angeli nõ fuerit Superbia. Quoniam passiones sunt cõcupiscibiles: ergo actus inordinatus in irascibili præsupponit actum inordinatum in cõcupiscibili: sed superbia est actus, vel passio irascibilis. Est enim erigere se supra omnes: ergo præsupponebat in Angelo passionem, siue actum concupiscibilem: non ergo primum peccatum Angeli erat Superbia.

In oppositum est illud Isaiæ: In cælum ascendam, &c. vbi loquitur de peccato Luciferi.

Respondeo primo ponam duas opiniones, & secundo mediabo inter illas per duas propositiones.

Prima opinio est, quod primum peccatum Angeli fuit formaliter superbia, vt superbia est peccatum speciale, Quia inordinatus appetitus propriæ excellentiæ est formaliter superbia: sed primus inordinatus Angeli fuit appetitus propriæ excellentiæ: ergo.

Maior probatur. Ad cuius euidentiam sciendum est, quod superbia accipitur tripliciter, vno modo pro naturali inclinatione, quæ sequitur complexionẽ, vel habitum, vel formalitatẽ; sicut aliqui sunt naturaliter inclinati ad excellentiam. Secundo modo pro actu appetitus inordinato, quod est efferre se inordinate per contemptum superioris, proijciendo se extra subiectionem per contemptum præcepti maxime a Deo, & hoc modo superbia est communis omni pecca-
D to; quia hoc modo superbia est auersio formaliter a Deo. Tertio modo potest accipi pro inordinato appetitu dominij, vel honoris, siue alterius excellentiæ; Primo modo non est speciale peccatum condiuisum contra alia, immo nec est actus elicitus, sed quædam tantum inclinatio habitualis naturæ, siue fomes. Secundo modo superbia est communis omni peccato, iuxta illud: Radix peccati est apostatare Deo. Tertio autem modo superbia est peccatum speciale condiuisum contra alia, & sic patet illa
E Maior declarata. Minorem probo videlicet, quod in Angelo fuit appetitus propriæ excellentiæ inordinatus tertio modo sumptus. Vbi considerandum est, quod omnis actus voluntatis habet ortum ab amore sui, quia secundum Damasc. Amor est principium motuum voluntatis, & secundum August. Pondus meum amor meus, eo feror, quocumque feror: ergo primum inordinatum velle voluntatis est amare se, & velle sibi bonum inordinate, Bona autem sunt in triplici genere, quia quædam sunt bona vtilia,
F vt diuitiæ; quædam delectabilia, vt carnales delectationes; & quædam spiritualia, vt propria excellentia, & honores. In appetitu autem Angeli patet, quod non fuit actus inordinatus circa bonum vtile, puta diuitias, nec circa delectabile, vt sunt delectationes carnales: ergo restat quod fuerit circa tertium bonum, puta circa bonum spirituale. Illud autẽ (vt dictum est) fuit velle sibi propriam excellentiam inordinatẽ, patet ergo minor, & sic concludit ratio.

Alia opinio est, quod impossibile est, quod primum

primum peccatum Angeli fuerit superbia. Ratio est ista: Primus actus inordinatus in Angelo fuit amor amicitiæ respectu sui: secundus vero fuit amor, & appetitus commodi summi, puta appetitus beatitudinis, & secundus oritur ex primo, quia enim se summè diligebat amore amicitiæ; ideo summè sibi commodú optabat, quod optare secundum eos est amor concupiscentiæ: sed neuter illorum actuum est formaliter superbia: ergo.

Maiorem probant sic: quia actus irascibilis oriuntur ex actibus concupiscibilis, quia enim amo, siue aliquid concupisco, & in aliquo delector, per irascibilem ad illud consurgo, & ad repellendum impediens conor per irascibilem; ex quo sequitur, quod nullus actus irascibilis est actus primus voluntatis: sed ille, qui est primus, necessario est actus concupiscibilis.

Iterum: Quia actus concupiscibilis est amor, amor autem quidam est amicitiæ, quo diligo te propter teipsum, quidam vero concupiscentiæ, quo diligo aliquid propter alterum. Ideo amor concupiscentiæ non potest esse primus actus voluntatis; non enim volo amico bonum, nisi quia amo, & complaceo in amico: ergo primus actus concupiscibilis est amor amicitiæ; ex quo sequitur quod amor amicitiæ, quo amo, & complaceo in me, vel in alio, est primus, & radix omnium actuum voluntatis. Nullus enim concupiscit sibi vel alteri ordinatè aliquid, vel inordinatè, nisi quia prius amat se, siue alterum ordinatè, vel inordinatè amore amicitiæ.

Vlterius. Primus actus amicitiæ inordinatus non fuit respectu Dei, quia Deum non potuit inordinatè amare amando nimis intensè; nam Deus est tale obiectum, quod ex ratione sola sui, vt obiectum est, dat perfectam rationem bonitatis actui perfecto, & intenso amoris circa ipsum.

Secundo, Non est verisimile, quod aliquid aliud à se dilexerit nimis intensè amore amicitiæ. Tum quia inclinatio naturalis magis inclinabat ad se, quàm ad aliquid aliud. Tum quia, nihil aliud sic intellexit, sicut se. & confirmant illud per Augustinum, Ciuitatem Diaboli fecit amor sui, vsque ad contemptum Dei: sic ergo patet maior quantum ad primam partem.

Nunc probo eam quantum ad secundam partem, quod scilicet primus actus inordinatus amoris concupiscentiæ fuit appetitus beatitudinis; nam primum velle concupiscentiæ inordinatum non præcessit ex affectione iustitiæ, sicut nec aliquod peccatum processit ex affectione commodi, quia voluntas naturaliter inclinatur ad appetendum sibi commodum, & illud maximè appetit, quando non regulatur affectione iustitiæ: maximum autem commodum est beatitudo perfecta: ergo.

Secundo, quia omnis potentia apprehensiua consequens in actu suo apprehendere, primo appetit delectabile conuenientissimum suæ cognitiuæ; patet inducendo in appetitu, qui sequitur apprehensionem visus, gustus, & sic de singulis. Vniuersaliter autem omnis potentia apprehensiua primo fertur in obiectum perfectissimum suæ cognitiuæ, vel in delectationem circa illud, cuius consequentia sequitur appetere in appeti-

A tu: sed beatitudo est summum bonum delectabile potentiæ cognitiuæ: ergo.

Tertio, quia illud primo appetitur à voluntate non regulata per iustitiam, quod si esset solú, & nihil aliud, adhuc appeteretur: sed tale, quod est delectatio, nec enim excellentia, nec quodcumque aliud, si esset triste, appeteretur: beatitudo autem est summum bonum delectabile: ergo quantum ad actus concupiscentiæ videtur, quod Angelus malus appetiuit beatitudinem, quàm quodcumque aliud, & ibi fuerit primus

B actus inordinatus eius, quantum ad actum concupiscentiæ.

Quomodo autem appetitus beatitudinis possit esse non rectus, cum sit bonum conuenientissimum secundum se naturæ, & ab omnibus appetibile, ac per hoc omnibus videatur esse naturale (Appetitus autem naturalis semper rectus est) Respondeo. In Angelo non cadebat deformitas in actu appetendi beatitudinem, quantum ad illud appetibile. Nullus enim errat, qui appetit esse beatus, cum beatitudo sit obiectum

C bonum ex genere, ideo actus circa illam non potest esse malus ex genere; hoc est ratione obiecti: sed erat malus ratione circumstantiæ, vt quia forte nimis intensè beatitudinem appetebat, vel nimis acceleratè, antequam sibi deberetur. Sic ergo probata est maior, quoad vtramque partem.

Minorem autem probant, videlicet, quod neuter illorum actuum sit superbia. Non enim diligere se nimis intensè, vel appetere nimis intensè beatitudinem est superbire, quia

D neutrum est alijs se præferre. Secundum ergo istum Doctorem iste fuit processus Angeli, primo fuit inordinatus amor respectu sui: secundo inordinatus appetitus beatitudinis: tertio appetitus inordinatus eorum, quæ post beatitudiné erant sibi magis conuenientia: quarto actus vellendi, qui sequebatur, qui erant formaliter ira, vel inuidia.

Secundo principaliter concordo istas opiniones, ad cuius euidentiam pono duas propositiones. Prima est ista, quod primum peccatum

E Angeli necesse est dicere, quod fuerit superbia, & quod illud erat amor sui vsque ad contemptú Dei. Primam probo, quia de peccato Angeli, & cæteris, quæ credimus de facto, nihil scimus, nisi quod ex scripturis habetur: sed sacra Scriptura vbicumque loquitur de ista materia, non exprimit peccatum Angeli tantum, quantum est superbia, & de nullo alio peccato facit métionem, nisi de superbia, & omnes Sancti ad hoc tendunt, vt patet discurrendo per omnes auctoritatés, sicut patet per illud Isaiæ: Quomodo cecidisti Lu-

F cifer, qui mane oriebaris, qui dicebas in corde tuo: Ponam sedem meam ad aquilonem, & ero similis Altissimo, &c. *Isai. 13.*

Secundam partem probo. Ad cuius euidentiam considerandú est, quod amor amicitiæ quo quis diligit se, vel alium, non est aliud, quam complacentia quædam, si sit respectu habiti, quia si respectu non habiti, esset desiderium. Vnde cum diligo tibi bonum, si habes tunc, complaceo in bono, quod habes, cum vero opto tibi, quod non habes, tunc desidero. Cum ergo amor amici-

amicitiæ respectu sui sit respectu habiti, quia nihil tantum habeo, quantum meipsum, sequitur quod amor amicitiæ respectu sui sit complacere in se: quod si amor respectu sui sit inordinatus, ideo est, quia complacet in se nimis inordinate. tunc assumo secundo, quod illa inordinata complacentia respectu sui fuit quantum ad bona naturalia, & fuit amor supereminentis excellentiæ quoad gradum personalem fuit amor, & delectatio specialis sufficientiæ; hæc autem inordinata complacentia, & delectatio est species superbiæ, quæ dicitur vanitas.

Hæc est Conclusio, quam volo probare, arguo ergo sic. Ad idem genus vitij reducitur complacentia respectu non habiti, & complacentia respectu habiti. ita enim dicitur gulosus ille, qui inordinate delectatur in cibo habito, sicut ille qui inordinate appetit non habitum, & per consequens ita superbus dicitur ille, qui delectatur, & complacet in excellentia, & dignitate, quam habet, sicut ille qui inordinate appetit excellentiam, & dignitatem, quam non habet.

Et confirmo hoc, quia Superbus, & vanagloriosus dicitur, qui exprimit suam excellentiam verbo, sicut qui exprimit etiam facto, ex his arguo, & ostendo intentum, videlicet quod amor, quo Angelus inordinate dilexit se, fuit superbia, & specialis species superbiæ, quæ dicitur vanagloria, arguo sic. Actus, qui est complacere in propria excellentia, vere est species superbiæ, cum sit actus vanægloriæ: sed amor, quo Angelus inordinate dilexit se, fuit complacentia in propria excellentia, & hoc tam quo ad propriam excellentiam in naturalibus, & perfectione prima. quam quoad perfectiones secundum alios: ergo.

Hæc est intẽtio Aug. de Ciuitate, vbi distinxit duas Ciuitates, Dei scilicet & Diaboli, & ibi dicit, quod Ciuitatẽ Diaboli fecit amor sui vsq; ad contemptum Dei, & Ciuitas Dei fuit è contra amor Dei ad contemptum sui. Ex quo elicitur, quod qui non peccauerunt, Deum se contemnendo super omnia dilexerũt: E cõtra, qui peccauerunt, se super omnia Deũ contẽnendo dilexerunt.

Sed hic est aduertendum, quod licet vanagloria ponatur esse species superbiæ, potest tamen aliquo modo distingui, & poni species, siue genus distinctum ab ea. Vbi sciẽdum est, quod quidam volunt; quod superbia non sit vitium speciale, & capitale, sed est quoddam vitium commune & quasi rex vitiorum. Alia vero septem vitia capitalia sunt Duces exercitus, & ideo vanagloria secundum eos est vnum vitium capitale, scilicet Dux vnius aciei sub illo exercitu, & hoc modo superbia non esset speciale peccatum sub vanagloria. Possumus tamen distinguere aliquo modo superbiã vt speciale peccatum contra vanamgloriam. Ad cuius euidentiam considerandum est, quod aliud est complacere, & delectari in sui excellentia habita, & aliud est erigere se super alios: affectiones enim appetitus sequuntur conformiter extimationes intellectus: sed extimatio alia est in intellectu extimare qualitatem suæ excellentiæ absolute; & alia est extimare excellentiam suam comparatiue ad alios secundum excessum, immo hæc secunda oritur

A ex prima. Primo enim instanti intellectus inordinatus extimat suas sufficientias esse magnas, & supremi gradus: ex hac extimatione oritur statim in intellectu extimatio insufficientiæ aliorum, quia extimat excellentias aliorum prauas, & hoc dupliciter; vel extimando sufficientias maiorũ minores quam sint; vel extimando sufficientiam æqualium sibi modicas: ergo in appetitu erant affectiones conformes; & primam extimationem, qua extimat excellentiam suam magni gradus absolute sequitur in appetitu delectatio,

B & complacentia. Secundum vero extimationem, qua paruipendit aliorum bona, sequitur in appetitu erectio, & talis erectio respectu maiorum dicitur irreuerentia, & hæc sequitur extimationem, qua iudicat maiores sufficientias esse minores, quam suæ sint. Respectu vero æqualium dicitur contemptus, qui sequitur extimationem, quia bona æqualia aliorum reputat quasi nulla. Superbia ergo vt est speciale peccatum distinctum contra vanamgloriam, non est affectio appetitus sequens primam extimationẽ absolutè:

C sed est affectio sequens extimationem secundam, de qua dictum est, quod est erectio appetitus. Affectio enim sequens primam extimationem, quæ est delectatio & complacentia in propria excellentia, est actus vanægloriæ.

Tunc ad propositum dico, quod primum peccatum Angeli non fuit superbia, accipiendo superbiam hoc modo, vt est erectio appetitus; non enim primus actus inordinatus Angeli fuit erectio appetitus: sed fuit complacentia & delectatio in propria excellentia, ex qua oriebatur

D contemptus Dei: sed accipiendo superbiam, vt est cõmunis vanægloriæ & alijs septem vitijs capitalibus, sic dico, quod primum peccatum eius fuit superbia, & erat ordo ille, vt primo fuerit in Angelo extimatio inordinata propriæ excellentiæ, & hanc sequebatur inordinata complacentia & delectatio in ea; & tunc secunda erat extimatio in intellectu inordinata de excellentia Dei, quam reputabat minorem, quàm sit, & tunc in appetitu sequebatur inordinata erectio contra Deum, quæ dicitur Contemptus

E Dei. Primus autem actus inordinatus appetitus erat vanagloria, & species superbiæ, vt communis est: secundus erat superbia, vt est species distincta contra alia vitia capitalia.

Ex hoc infero secundam propositionem, quod peccatum Angeli non fuit vnicum, sed multiplex. Aliud enim peccatum est complacentia inordinata, & delectatio in propria excellentia, & aliud erectio contra Deum, siue contemptus aliorũ: Quodlibet tamẽ eorũ potest dici superbia modo, quo dictũ est, & in hoc peccato fuit Dia-

F bolus obstinatus, & puto quod adhuc sit hodie.

Et ex hoc ad difficultatem, quæ oriebatur ex alia parte, cum dicebatur: quod primus actus inordinatus Diaboli fuit in concupiscibili: superbia autem est in irascibili: nam non est inconueniens ponere superbiam in concupiscibili, vt superbia est vitium commune ad alia vitia capitalia. Illa autem, vt est speciale peccatũ condistinctum contra alia, est præcisè in irascibili. Delectari enim est in cõcupiscibili, sed erigi, & extolli est tantũ in irascibili, & ex hoc potest patere sensus

Isai. 14. illius verbi Isaiæ: Quomodo cecidisti Lucifer, &c. Sequitur Qui dicebas in corde tuo: Ascendã in cælum, ecce verbum vanagloriantis, sequitur, Similis ero altissimo. Ecce verbum se erigentis. Illa enim vox, ascendam in cælum, non erat vox appetentis, vel desiderantis: sed gloriantis, cum sit sensus: Tanta est sufficientia mea, quod dignus sum ascendere, &c.

Ad argumentum in oppositum dico, quod omnis actus irascibilis præsupponit actum concupiscibilis secundum Arist. Sciendum est autem, quod in concupiscibili sunt sex passiones, & in irascibili sunt septem: passionis enim concupiscibilis sunt, amor, odium, fuga, prosecutio, delectatio, & tristitia. In irascibili vero respectu mali absentis sunt timor, & audacia, respectu vero præsentis ira, sed respectu boni absentis spes, & desperatio. Tunc dico, quod Superbia, vt est vitium speciale, & est idem, quod erectio, est in irascibili, & oportet, quod reducatur ad aliquam illarum septem, & videtur, quod formaliter sit idem quod audere, sed de hoc alias; sed accipiendo superbiam, vt est communis, & vt est inordinatus amor sui, est primus actus concupiscibilis, & est vanagloria, & species superbiæ, quæ dicitur Vanitas.

Ad propositum ergo dico, quod argumentum bene concludit de superbia, vt est idem quod erectio, non autem vt est communis, & rex.

ARTICVLVS II.

Vtrum Angelus potuit appetere Dei æqualitatem.

QVantum ad secundam quæstionem arguo primo, quod Angelus non potuit appetere Dei æqualitatem, quia nihil est appetibile, quod implicat contradictionem: sed Angelum esse æqualem Deo est contradictio: quia si esset æqualis Deo, esset Deus: ergo non esset Angelus.

In oppositum est illud Isaiæ. In cælum ascendam, &c. Glosa dicit, idest, in cælum diuinitatis, vnde appetijt diuinitatem.

Respondeo. Hic ponam duas Propositiones. Prima est, quod Angelus voluntate elicitiua, & deliberatiua, & efficaci potuit appetere Dei æqualitatem si voluisset, licet voluntas sua esset indiscreta: & dico voluntate deliberatiua, quia aliqui dicunt, quod voluntate deliberata nihil potest appeti, quod implicat contradictionem. In proposito autem dicunt, quod voluntate efficaci non potest, licet possit voluntate simplici: Sed ego dico oppositum illorum, & probo propositionem propositam. Probo sic: Nõ minus est potens voluntas in appetendo, quam sit intellectus in repræsentando, immo aliqua, quæ intellectus sequens naturam rei non potest componere, potest voluntas componere, & appetere: sed intellectus potest repræsentare simultatem contradictionis, vnde potest præsentare, quod esse, & non esse simul sunt contradictoria: ergo voluntas potest velle.

Confirmo, quia posset voluntas velle, quod contradictoria essent simul vera. Confirmo etiã, A quia licet intellectus sequens naturam rei non posset componere contradictoria eius, vt sic tantum est formare propositiones indicatiuas; tamen intellectus, qui sequitur determinationem voluntatis, cuius est formare vt sic, propositiones imperatiuas, cuius actus est actus liberi arbitrii (de quo supra dictum est) talis intellectus non videtur, quod non posset formare simul contradictoria.

Secundo sic: Non est minus potẽs voluntas deliberatiua, quam sit voluntas non deliberatiua: B sed voluntas non deliberatiua potest appetere contradictoria vnde potest esse impossibilium ex 3. Ethic. ergo.

Dices, ratio non concludit: Non enim est simile de voluntate deliberatiua, & non deliberatiua; quoniam deliberatiua semper sequitur rectam rationem: sed recta ratio non est impossibilium. Contra. Hoc falsum supponit, quia voluntas deliberatiua potest quandoq. esse contra dictamẽ rationis. Ideo dixi voluntate, licet indiscreta.

Tertio sic: Illi qui sunt alterius rationis, & C opinionis, dicunt, quod Angelus potuit appetere æqualitatem Dei indirectè, puta appetendo se habere gloriam a se, ex hoc arguo sic, Ita implicat contradictionem, quod Angelus habeat habeat gloriam a se, sicut, quod esset Deus: ergo propter implicationem contradictionis non oportet ponere, quod Angelus non appeteret Dei æqualitatem. Consequentia patet, probo Antecedens, quia habere gloriam a se est habere gloriam per principia naturalia: sed habere beatitudinem per propria naturalia arguit in An- D gelo infinitatem essentiæ suæ in ratione obiecti, arguit etiam omnipotẽtiam: ergo. Et dico, voluntate efficaci, idest intensissima, quantum potest.

Nunc pono hic aliquã dubia, & primum est, quia per Phylosoph. electio non est impossibilium, licet voluntas sit possibilium.

Respondeo. licet actus voluntatis omnes sint indifferentes ad rectum, & non rectum, tamen ex vsu loquentium accommodate, electio tantũ dicitur de actu voluntatis recto. Exemplum est ad hoc in intellectu; intelligere enim vere est cõ- E mune alicui vero, & falso, & tamen ex vsu intelligere appropriatur intellectioni veræ tantum: vnde si falsum intelligis, dicimus, quod non intelligis. Sic esset, quando visio est falsa, dicimus, quod falsum vides. Vnde decipiuntur multi, qui putant, quod omnis visio sit vera. sic dico, quod est quædam electio recta, & quædam non recta. Electio recta est, quæ sequitur consilium. Ideo electio est appetitus præconsiliati secundum rectam rationem. Electio autem non recta & fatua est appetitus præconsiliati secundum ratio- F nem errantem. Arist. ergo in Moralibus accipit electionem secundum vsus accommodationem, pro ea, quæ sequitur consilium secundum rationem rectam, & de tali electione dicit, quod non est præteritorum, nec impossibilium.

Secundum dubium est, quia nullus potest diligere, quod non potest extimare: sed impossibile est, quod aliquis, qui sit creatura, extimet se Deum esse, & hoc propter contradictionem, quia appeteret esse se, & non esse se.

Respõdeo, & dixi alias. intellectus extimatio est duplex,

duplex, quædam enunciatiua sequens naturam A rei, & hæc non est impossibilium; quædam vero sequens liberum arbitrium, quæ est imperatiua, & talis extimatio est mere in potestate nostra, nisi quia talis imperatiua extimatio, si est in potestate nostra, quia sequitur determinationem voluntatis. Hinc est, quod velle in primis non est in potestate voluntatis, quia extimatio in eis non imperatur libere a voluntate propter deordinationem fantasmatum. Ad talem autem æstimationem imperatiuam, & liberam non mouetur intellectus ab obiecto: B sed illa est a libero arbitrio, qui includit intellectum, & voluntatem, & est actiue, in quantum libera est, a libero arbitrio per rationem voluntatis, passiue vero per rationem intellectus, ita quod totum liberum arbitrium mouet, & mouetur, licet per aliam partem, & huius extimatio bene potest esse impossibilium, licet non indicatiue: Ego sum Deus, vel, ero Deus.

Secunda Propositio est de facto puto, quod Angelus malus de facto non appetijt æqualitatem Dei, non quidem per hoc, quod fuit impossibile: sed quia videbat, quod erat fatuum, & C impossibile haberi. Vnde dico, non est ponenda tanta fatuitas in eo, cum habuerit ita splendida naturalia. Quid ergo est primum, quod primo appetijt?

Respondeo, non æqualitatem Dei (vt dictum est) nec etiam gloriam a se ipso, vt dicunt alij, quia vidit, quod erat impossibile omnino: ergo primus actus eius non est huiusmodi desiderium, nihil autem desiderauit, quod non habuisset, si non peccasset, secundum Sanctos. Primus ergo actus eius fuit inordinata complacentia in propria excellentia; quam prærogatiue vidit se habere super alia, & hoc, modo superborum; non quod illam æstimaret se habere à se, sed quod erat dignus illa, & ex hoc appetijt excellentiam gloriæ, quam postea habuisset, si non peccasset, & appetijt illam habere a Deo, sed æstimauit illam deberi sibi propter excellentiam naturalium. Et hic est modus communis superborum, qui cum extimant suam sufficientiam superexcedere sufficientiam aliorum, continuo appetunt, & extimant sibi dari debere aliquid magnum super alios. In hoc ergo erat primum, quod appetijt Angelus, ac primo desiderauit, & hoc statim sequebatur extimatio, qua extimauit bona minora æqualia, & æqualia minora, & tunc oriebatur in appetitu quædam erectio contra superiorem, vtpote contra Deum, & contra alios Angelos, & in hoc quod erigebat se contra Deum, quod ponebat se iuxta Deum, & in hoc videbatur quasi tendere ad Dei æqualitatem per quendam ipsius contemptum. & sic intelliguntur Sancti, & auctoritates Isaiæ, qui dicunt, quod appetijt æqualitatem Dei.

Dices, ille appetitus, quo appetijt excellentiam gloriæ debere sibi dari ex meritis, erat fatuus, & videbat, quod erat ad impossibile: quomodo ergo potest poni, quod fuerit in Angelo in tam præclaris naturalibus creato?

Respondeo dico, quod Angelus ille fuit excæcatus in intellectu ab actu vanægloriæ, qui erat immoderata complacentia sui. Ex hoc enim statim putauit debere sibi dari aliquid præcæteris excellens, sicut accidit communiter vanagloriosis.

Dico ergo ad quæstionem, quod Angelus malus de possibili potuit appetere Dei æqualitatem, sed de facto dico, quod illud primo appetijt, quod sibi fuisset datum, si non peccasset, D quod erat excellentia gloriæ, (vt dictum est) quam vtique appetijt habere a Deo, sed tamen ex meritis sibi debitis propter excellentiam naturalium suorum, & similiter ad argumentum in oppositum patet ex dictis.

Et ad argumentum principale, & similiter ad argumentum in oppositum ex dictis patet quid dicendum.

DISTINCTIO SEPTIMA
DE MALITIA ANGELORVM
quantum ad eorum obdurationem.

Supra dictum est, &c. In ista Septima Distinctione Magister agit de malitia Angelorum quantum ad eorum obdurationem; Ideo quæro duas Quæstiones.

QVAESTIO VNICA.

1 Prima est. Vtrum obstinatio Angeli in malo fuerit ex habitu malitiæ intenso.

2 Secunda est. Vtrum obstinatio Dæmonis posset habere ortum ex causa intrinseca.

ARTICVLVS I.

Vtrum obstinatio Angeli in malo fuerit ex habitu malitiæ intenso.

QVANTVM ad primam arguo primo, quod obstinatio Angeli in malo nō fuerit ex habitu; quia nullus habitus potest immutare naturalem modum voluntatis: sed naturalis modus voluntatis est posse ferri in aliquid, & resilire ab illo: ergo per nullum habitum potuit Dæmon obstinari.

In oppositum est Magister, qui dicit in littera, quod mali Angeli sunt obstinati ex malitia sua: sed non est verisimile, quod ex malitia actuali: ergo ex malitia habituali.

Respondeo, primo ponam vnam Propositionē. Secundo vnam Conclusionē principalem. Propositio prima est hæc: Possibile est esse habitum in voluntate, contra cuius inclinationem non potest voluntas moueri.

Hanc probo sic. Omne, quod in aliquo gradu positum facit difficultatem in voluntate resiliendi ab actu aliquo, magis, siue in maiori gradu factum facit maiorem difficultatem, in vltimo tantum potest intendi, quod faciet impossibilitatē: sed habitus aliquis est in voluntate, qui positus in ea dat sibi difficultatem resiliendi ab actu: ergo habitus aliquis poterit tantum intendi, quod dabit sibi impossibilitatem resiliendi. Maiorem probo exemplo, inducendo in omni malitia, si enim aliquid in aliquo gradu det potentiæ motiuæ difficultatem ad ambulandum, si fiat in maiori gradu, dabit maiorem difficultatem, & tantum potest intendi, quod dabit impossibilitatē ad ambulandum. Patet de pondere magis, & magis intenso; & similiter de maiori infrigidatione magis, & magis facta; patet in paralitico, in quo inducit impossibilitatem ambulandi.

Dices, non est aliquid tale in voluntate, quod faciat difficultatem.

D Contra: Instas in proposito. Secundo probo eandem maiorem ratione: Illud, quod inducit difficultatem in aliqua potentia, ideo inducit difficultatem, quia ibi concurrit cum contrario agente, quod inclinat ad oppositum eius, ad quod illud inclinat, sicut patet de pōdere, quia inclinat deorsum, & potentia motiua, quæ fert, & tenet illud superius: sed quanto in aliqua potentia est maior inclinatio ad aliquid vnum, tanto conatus oportet, quod sit maior, si tendat ad oppositum, & velit resilire ab eo: ergo.

E Vlterius suppono, quod conatus ille in qualibet potentia citra Deum est finitus. Tunc accipio conatum alicuius potentiæ in maiori gradu, quo conuenit illi potentiæ, excedat difficultatem, quam fecit habitus, siue quodcunque aliud in duplici proportione, ibi conatus excedit in duplo difficultatem illam. Pono autem, quod illud, quod facit difficultatem, crescat in duplo, & æquabitur conatui. Pono vlterius, quod crescat in triplo, tunc difficultas excedet conatum, & non poterit tunc potentia moueri contra illud, nec

F resilire ab eo. Minorem rationis probo, quia intemperatus ante habitum intemperantiæ abstinet sine difficultate, acquisito autem habitu intemperantiæ iam abstinet cum magna difficultate, & tantum potest habitus intemperantiæ intendi, quod non poterit abstinere. Secundo in speciali eodem medio arguo de voluntate, quia voluntas, quæ sic se habet ad habitum, quod non posset venire contra habitum, nisi cum conatu; necessario oportet, quod vel eius conatus sit infinitus, qui a nullo faciente difficultatem

taté possit adæquari, vel si est finitus, illud quod facit difficultatem, poterit crescere in tantum, quod voluntas non poterit conari contra illud.

3. ethic. c. 5. Tertio probo idem auctoritatibus; nam Arist. 3. Ethicor. cap. 5. in medio capitis ponit similitudinem de proijciente lapidem, quod postquã proiectus fuerit lapis, non potest reuocari: eodẽ modo dicit, quod ante habitum operationes sunt in potestate nostra, sed post habitum non.

7. ethic. Item 7. Ethic. dicit. quod consuetudo est altera natura; ergo habitus consuetudinalis secundum eum est natura quædam: sed si duæ naturæ trahentes ad contraria concurrant, tantum potest vna trahere, quod non poterit reliqua, contra agere: ergo si concurrat natura voluntatis trahens ad vnum, & habitus naturæ trahens ad oppositum, tantum poterit voluntas intendi, quod nullo modo poterit contra agere.

Ad hoc est commune dictum, quod actus inducit consuetudinem, & consuetudo necessitatem.

Hoc docet experientia, vnde quod quidam homines sunt incorrigibiles, non est propter aliud, quam propter consuetudinem ad oppositum, & habitum acquisitum.

Secundo principaliter infero conclusionem intentã: Quod obstinati non aliter possunt resilire, nisi quia iusto Dei iudicio cum peccato mortali intenditur habitus malitiæ intensiuus in voluntate, contra quem nullo modo potest voluntas venire, & hæc est eius obstinatio in continua miseria. Sed dubium est, Cum enim cuilibet habitui correspondeat adæquate aliquis vnus actus, ad quem inclinat habitus ille, qui ponit secundam illam viam, respectu cuius actus esset in Dæmone, & alijs damnatis.

Respondeo, puto quod actus ei correspondẽs sit actus essentialis miseriæ, in quo formaliter sunt damnati. actus autem in quo formaliter cõsistit miseria, & infelicitas damnatorum non est carentia visionis diuinæ, vt dictum fuit sæpè: sed est actus contrarius ei, in quo consistit formaliter beatitudo, scilicet displicentia intẽta de deitate: sunt enim in continua displicentia & continuo malignari de deitate, & hoc est quod dicit

Psal. 73. Psalmista: Superbia eorum, qui te oderunt, ascendit semper. Ratio autem est ad hoc, quia vnumquodque tale debet fieri, vt aptum natum est fieri.

2. phys. Voluntas autem nata est per habitum immobilitari respectu alicuius actus, nõ tollendo propter hoc naturam libertatis, nec complacentiam nec libertatem, immo per illud magis augetur: quanto enim magis crescit talis habitus, tanto est intensior complacentia respectu actus, facit autem habitus connaturalitatem potentiæ ad actum. Hinc est, quod habituatus summe non potest resilire, quia summe cõplacet. Si ergo debeat voluntas angeli mali immobilitari in bono, vel in malo, rationabile est, quod immobilitetur per habitum: ergo Dæmon sic immobilitatus per actum intellectui etiam reflexum potest pænitere, vnde & si cõsideret, quod odire Deum est malum, tamen inclinatio habitus immobiliter formans est ad oppositum: ergo.

Et confirmo, quia sicut est de habitu gloriæ, ita per oppositum debet esse de miseria, & infœlicitate, quia sicut propositum in proposito, &c. sed beatitudo, & gloria consistit actualiter in actu amoris complacentiæ, & habitualiter in habitu charitatis: ergo sic miseria damnatorum actualiter consistit in summa displicẽtia de deitate, habitualiter autem in habitu inclinante ad illam: ergo.

Sed hic sunt quædã dubia. Primum est, quod tunc habitus immutabit naturam potentiæ in Angelo malo: Natura enim voluntatis suæ est libertas: de ratione libertatis est habere dominium actus, vt sic possit in actum, quod possit in oppositum: sed talis habitus facit, quod voluntas Angeli non habeat dominium actus, & quod non possit in oppositum: ergo facit, quod non sit libera: ergo.

Dico, quod in voluntate aliud est contingentia, & aliud libertas: De ratione autem contingentiæ respectu actus bene est habere dominiũ: sed de ratione libertatis non plus est nisi complacentia; vnde si complacenter facis, omni alio remoto, libere facis, & si displicẽter, omni alio posito, non libere facis: placentia autem (vt dictum est) includit dominium actus, imo stat cum immobilitate. Potest enim aliquis esse immobiliter respectu actus, & tamen habere complacentiam respectu illius; immo quanto aliquis magis immobiliter fertur in actum, tanto magis complacet in illo.

Confirmo, quia Spiritus Sanctus liberrime procedit, & non procedit contingenter. Similiter 3. Æthic. de pueris dicitur, quod participant spontaneum, non tamen habent dominium actus, cum vsus à commoditate libertatem accipit pro dominio actus. Tunc ad propositum habitus, qui causat obstinationem in Angelo, etsi auferat contingentiã, pro quanto aufert dominium actus, non aufert tamen libertatem. 3. ethic.

Dices, adhuc stat argumentum, quia si aufert contingentiam, aufert naturam voluntatis, cum de natura eius (vt comparatur ad actum) sit contingentia.

Respondeo. Nego quod assumitur, quod contingentia sit de ratione voluntatis comparatæ ad actum suum, nam Deus voluntarie diligit se, & tamen non contingenter.

Confirmo, quia voluntas agit modo nobilissimo, sed in voluntate respectu boni nobilissimus modus est immobilitas, maioris enim perfectionis arguitur voluntas, si immobiliter feratur in bonum, quam si mobiliter. Respectu autem mali est imperfectio in voluntate, & ideo potest voluntas Angeli mali argui ex hoc imperfectissima. Sic ergo patet, quod contingentia non est de ratione libertatis, sed bene complacentia, & ideo necessario omnis actus voluntatis vel est complacentia, vel oritur ex complacentia, & in proposito talis complacentia est respectu actus, in quo est damnatus formaliter, vt dictum est.

Et confirmo per Commentatorem, vbi loquens de immobilitate intelligentiarum dicit, quod talis est earum immobilitas, qualis est in bono viro, quasi dicat, sicut bonus vir per habitum immobilitatur in voluntate, sic, &c. 3. de Cal. & mun.

Secunda difficultas contra prædicta est, quia secundum hoc Deus esset causa malitiæ, quia

habitus ille, qui influit, est malitia formaliter.

Respondeo, non video, quod Angelus malus posset habere habitum huiusmodi ex puris naturalibus; quod enim mouens, quando mouetur causat in se per actum talem habitum, non videtur bene rationabile.

Dico tunc, quod aliud est considerare malum secundum suum absolutum, & aliud sub ratione, qua culpabile,& imputabile;&aliud sub ratione, qua est deforme, non tamen imputabile. Nullum ergo est positiuum, quod Deus non possit. Vnde Deus potest causare in me odium sui quātum ad illud, quod dicit positiuum: sed si causaret in me odium sui, non haberet rationem imputabilis, vel culpæ.

Ad propositum dico, quod iusto Dei iudicio facere hunc habitum in voluntate Dæmonis, & & damnati absque hoc, quod sit culpa in eo, licet sit potentia in Angelo, non tamen est sibi culpa. Dico tamen quod est iusta, quia iustum est, quod dæmon quandoq. sit in termino, & opposito beatitudini: ergo oportet, quod sit in actu opposito beatitudini; scilicet ei displicere de Deitate. In isto autem displicere oportet, quod manuteneatur, alias non esset in termino: sed non manutenetur aliter, quam per habitum: ergo. Ergo sicut Deus dat beato habitum, quo ligatur in complacentia sui; sic dat damnato habitum, quo ligatur in displicentia opposita, & sic ille habitus in beato non habet rationem meriti, sed est aliquid, quod requiritur ad terminum: sic in damnato non habet rationem culpæ, sed est illud quod facit ad hoc, quod sit in termino, & est vltimum malum eius; sicut è contra habitus beati est vltimum bonum eius.

Tertia difficultas est, quia non videtur, quod possit poni difficultas propter habitum ex parte voluntatis, nisi quia habitus excedit conatum voluntatis: sed nullus habitus videtur posse excedere conatum voluntatis, cum sit nobilior, cū etiam voluntas recipere non possit habitum, nisi mediante conatu: ergo non maiorem, quam sit conatus eius.

Respondeo, non est inconueniens, quod potentia passiua voluntatis in recipiendo excedat potentiam actiuam sui in determinato, & maior sit potentia eius ad recipiendum, quam sit potentia eius ad se determinandum. Nunc ad propositum, quantitas habitus mensuratur secundum quantitatem potentiæ passiuæ: quantitas vero conatus secundum quantitatem potentiæ actiuæ in determinando: potest ergo (in quantum passiua est) dari habitus, qui excedat conatum suum in quantum actiua est: ergo.

Quarta difficultas est, quia ex dictis videtur sequi, quod aliquis posset se obstinare in hac vita, quia tantū posset augere habitum malitiæ, quod conatus eius non posset ad oppositum.

Respondeo, aut loqueris de obstinatione simpliciter, aut de obstinatione secundum quid. (Voco autem obstinationem simpliciter, qua quis est obstinatus in omni actu malo, vel formaliter, vel virtualiter) & loquendo de hac obstinatione non puto, quod sit possibile ex puris naturalibus; aut loqueris de obstinatione in specie, & secundum quid, quæ est in vno peccato, non video inconueniens, quin aliquis viator in tantum possit se obstinare in aliquo vitio, quod nunquam corrigi possit, nisi Dei auxilio, & hoc videtur habere Scriptura, vt patet de Epulone, & similibus.

Dices: Illud erat contra subtractionem gratiæ, quæ coadiuuat. Contra, nunquid potest viator demeritoriè se priuare gratia? Vel possum tenere viam aliam, quod nec secundum quid, nec simpliciter possit quis se immobilitare in malo in via, & tunc dico, quod voluntas non posset in se causare talem habitum sic intensum, quod immobilitaret eam. Ratio est, quia voluntas causat in se habitu mediante conatu: ergo non potest causare habitum excedentem suum conatum: ergo oportet, quod Deus det talē habitū, quod nō disposuit dare aliter in via.

Ad argumentum in oppositum patet ex solutione primi Dubij.

ARTICVLVS II.

Vtrum obstinatio dæmonis habeat ortum ex aliqua causa naturali intrinseca.

AD secundam Quæstionem, Vtrum obstinatio dæmonis habeat ortum ex aliqua causa naturali intrinseca. Respondeo, pono aliquas propositiones. Prima est, quod non potest habere ortum ex conditione intrinseca intellectus: hoc dico propter quandam opinionem, quæ dicit, quod oritur ex immobilitate apprehensionis intellectus angelici. Ratio est ista, quia intellectus angeli non discurrit: intelligit enim principia, & statim à principio ad conclusiones.

Tunc vltra, cum motus appetitus debeat esse conformis motui apprehensionis, oportet, quod qualis est apprehensio Angeli, tale sit eius appetere: sed vlterius est quidem intellectus, qui discurrit à principio ad conclusionem, ita quod immobiliter apprehendit principium, & conclusionem mobiliter, & ideo appetitus ibi mouetur conformiter respectu finis, qui est principium in appetibilibus immobiliter, respectu autem eorum, quæ sunt ad finem, fertur contingenter. Ideo voluntas respectu finis necessario mouetur per actum, qui dicitur voluntas, & immobiliter, vnde non potest non velle finem: respectu vero eorum, quæ sunt ad finem, mouetur contingenter, & potest illa non velle. Sed quia Angelus non discurrit, ideo immobiliter apprehendit tam principia, quām cōclusiones, & ideo appetitus Angeli immobiliter fertur & in finem, & in ea quæ sunt ad finem.

Ratio ergo obstinationis in Angelo est conditio intellectus intrinseca, qua immutabiliter fertur. Consimiliter dicunt de Damnatis, quod quia intellectus eorum est immotus in æstimatione, ideo est voluntas immobilitata in affectione. Quia verò viator non est immobilitatus saltē respectu eorum, quæ sunt ad finem per intellectum, ideo non est obstinatus per affectum.

Sed ego non puto, quod obstinatio huiusmodi possit esse per talem causam intrinsecam ex parte intellectus. Tunc arguo sic. Nunquam intellectus immobilitatur in aliqua conclusione respectu oppositi, cuius potest habere propositio-

positionem aliquam magis probabilem per rationem; Intellectus enim mouetur ab obiecto, & ideo fortius mouetur à fortiori obiecto: sed intellectui Dæmonis potest occurrere ratio fortior, & magis probabilis ad oppositum conclusionis, in quam dicis, quod fertur immobiliter: ergo in illam non fertur immobiliter. Vnde potest fortius, & clarius occurrere, & magis probabiliter mouebit eum, & efficienter, quod est in statu malo, & peruerso in hoc, quod est in continua Dei displicentia: ergo non videtur, quod sit immobilitatus in opposito.

Item confirmo hoc, quia intellectus est passiuus respectu obiecti. Tunc sic, obiectum quod est magis natum ducere potentiam ad oppositũ actum, immobilitat in actu opposito illi: sed sic est displicentia Dei. Illa enim apprehensa magis nata est mouere intellectũ Dæmonis ad resiliẽdum ab ea, cum sit summum detestabilium: ergo non immobilitabit voluntatem in ea.

Ad motiuum opinionis respondeo, quod ibi est non causa, vt causa: non enim sequitur, non discurrit: ergo immobiliter apprehendit: quia non discurrere, non est causa immobiliter apprehendendi. Vnde in principio falso potest quis sine discursu apprehendere conclusionem falsam, nec tamen immobilitabitur in ea.

Secunda propositio est, quod ratio intrinseca obstinationis Angeli non potest esse conditio intrinseca voluntatis. Hoc dico propter opinionem quandam, quæ dicit, quod voluntas tantò est perfectior, quanto magis immergit se in volito. Voluntas autem Angeli est perfectè libera, nec coniuncta corpori corruptibili, tamen habet bonitatem diminutam, & ideo licet ratione huius habeat libertatem ad oppositum, quia tamen separata est à corpore corruptibili, ideo potest se sic immergere in obiectum, vt non possit resilire. Vnde voluntas perfecta præcedente perfecta electione efficaciter currit in volitum, ponendo in finem; sed contemplando adeò fortiter inpingit, quod ibi conducitur, & se retrahere non potest. Exemplum est de spiculo, seu ferro immerso in os aliquod, quod non potest inde retrahi, nec virtute eadem, nec maiori.

Hanc opinionem non puto veram. Arguo cõtra eam sic. Ratio enim, & exemplũ sunt quædã metaphysica. Quæro enim, quid sit illa recuruatio, qua dicitur, quod voluntas recuruatur in volitum. Vel illud est esse Angeli, siue voluntas: sed hoc nihil est dictum, quod essentia sit recuruata; aut est aliquid aliud datum, & non patet quid: quia vel esset positiuum aliquid, vel nihil: si nihil, habeo propositum. Si positiuum, aut illud est actus, vel habitus, vel passio, neutrũ videtur, ergo. Confirmo, quia in dãnato remanet vere synderesis respectu aliquarum conclusionum, sicut Arist. dicit 6. Ethic. & potest elici ex cap. 9. vbi dicit quod inexistẽs in passionibus dicit verũ aliquãdo, non tamen operatur conformiter. *6. ethic. c. 9.*

Item, in Angelo malo, cum naturalia sint integra, remanent omnes propositiones, & principia practica, & hæc accepta indicatiue, licet non vt accipiuntur imperatiuè, vt sequitur determinationem voluntatis, & moueret ad volitionem. Vnde & Salomon pessima enunciabat de mulieribus, tamen iudicio imperatiuo, & deliberatiuo eligebat illas. Sic Angelus malus potest dicere; pessimum est odire Deum, & tamen actu arbitratiuo imperat contrariũ, & isti sunt actus, in quibus synderesis extinguitur.

Tertia propositio est, quod obstinatio Dæmonis non potest oriri præcisè ex subtractione gratiæ Dei, sicut dicunt quidam, quod ideo obstinati sunt, nec possunt elicere actum aliquem acceptum, quia Deus proponit se nunquam dare eis gratiam, sine qua actus nullus acceptus est de congruo, nec de condigno. Hæc positio non videtur rationabilis, quia Sancti videntur dicere, quod scilicet Dæmones, & damnati non possent obijcere Deo odium contra ipsos, quia Deus esset paratus dare eis gratiam, ita quod subtractionem gratiæ reducunt ad non impænitentiam, non è conuerso.

Item: licet ratio concluderet, quod non possẽt mereri, tamen non assignat quid est, per quod tenẽtur in continua Dei displicentia. Bene enim cõcludit, quod non possent habere actus formatos sine gratia, sed quod sine gratia non statim prorumpant in odium Dei, non apparet.

Quarta propositio est, quod causa obstinationis nõ est manutenentia Dei in actu displicentiæ de Deo. Hoc dico propter opinionem, quæ dicit, quod Dæmon elicuit actum malum tunc obstinatè, cum non fuerit aliud, quam ipsum in illo manuteneri. Hæc via bene est possibilis, habet tamen aliqua inconuenientia. Primum est, quod vnumquodquè sic, vt aptum natum est fieri: sed potẽtia libera nata est immobilitari in actu per habitum, vt supra probatum est: ergo.

Cõfirmo, quia sicut Deus nõ immediate agit, quod potest agere per causas secundas: sic non immediate manutenet, quod potest manutenere per illas. Confirmo, quia liberum, in quantum liberum, magis est aptum natum immobilitari ab intrinseco per habitũ, quia cum illo stat complacentia, quam ab extrinseco per aliquod agens; quia ex hoc violentaretur, cum complacentia non stet cum tali immobilitatione.

Item, oporteret ponere continuum miraculum in ista manutenentia, non sic in habitu, cum habitus sit permansiuus in actu reflexo: potest Angelus conuerti super illam manutenentiam, & displicere sibi, quod manuteneatur in illa, & quod illam displicentiam habeat per talem manutenentiam.

Dices: Ita dicam tibi de manutenentia per habitum. Respondeo, non est simile quia habitus reddit actum placibilem, cum faciat connaturalitatem, & habet suspendere extimationem de quocũque: quia qualis est vnusquisque, talia sibi videntur & alia. 1. Ethic. & 6. Ethic. dicitur, quod malitia corrũpit principiũ: ergo si per habitum illum auferretur cõtraria extimatio, melius est ponere, quod obstinatio sit per habitum malitiæ, quam per manutenentiam ipsam. *1. ethic. & 6. ethic.*

DISTIN-

DISTINCTIO OCTAVA.
DE ANGELIS COMPARANDO eos ad corpora.

Solet etiam in quæstionibus versari, &c. In ista Distinctione Octaua Magister in speciali agit de Angelis comparando eos ad corpora, & quęro hic quatuor Quæstiones.

QVAESTIO VNICA.

1 Vtrum Angeli habeant corpora naturaliter sibi vnita.

2 Vtrum Angelus possit vniri corpori, vt forma materiæ.

3 Vtrum Angelus moueat corpus per intellectum, & voluntatem, vel per aliam potentiam executiuam.

4 Vtrum Angelus in corporibus assumptis possit exercere opera vitæ.

ARTICVLVS I.

Vtrum Angeli habeant corpora naturaliter sibi vnita.

QVANTVM ad primam quęstionem arguo primo, quod Angeli habeant corpora naturaliter sibi vnita; quoniam maioris nobilitatis sunt Angeli, qui mouent orbes, quam alij qui non mouent. Sed Angeli, qui mouent orbes, habent corpora orbium naturaliter sibi vnita, vnde vniuntur eis vt forma, iuxta Commentator de substan. orbis, & 12. metaph. com. 48. dicit: ergo similiter, & alij Angeli cum non repugnet eis hoc nisi ratione perfectionis. Maior patet, quia nobilior est operatio, quam habent Angeli in corporibus cælestibus, quam illa quam habent alij in corporibus assumptis.

12. metaph. com. 48.

In oppositum est Dam. lib. 2. c. 4. qui dicit, quod Angelus est substantia incorporea. Respondeo, pono Conclusionem negatiuam, quod Angeli non habent corpora naturaliter sibi vnita. Ratio est, quia circa ea, quæ in Angelis sunt consideranda, maxime standum est sententiæ Dionysij, qui fuit discipulus Pauli, qui naturam Angelorum, & ordinem habuit per reuelationem, quando fuit raptus, vsque ad tertium cælum: sed ipse vbi tractat de natura Angelorum ponit, quod Angeli non habent corpora naturaliter sibi vnita. Vnde cap. 2. cælestis hierarchiæ dicit, quod Angeli aliquando apparuerunt in similitudine vituli, quandoque in specie hominis, vt ex hoc appareat, quod non sunt secundum suã naturam corporei. Idem de diuin. nom. cap. 1. dicit, quod sunt incorporei, & immortales.

Dam. lib. 2. cap. 4.

D

Sed hic faciunt dubium quædam auctoritates, & prima est Augustini. Videtur expresse dicere, quod sunt corporei. dicit enim quod habent corpora aerea, & lib. de Eccles. dogmatibus dicit, quod habent corpora subtilia. Item idem videtur sentire Gregorius in homilia quadam, vbi dicit, quod Angelus est rationale animal. Idem dicit Porphirius.

E

Ad ista respondeo. Quod hæc Conclusio Platonica est, nec Augustinus curauit illam improbare, quia nec hæc, nec suum oppositum erat fidei tunc motiuum.

Secundo adduco rationes ad præmissam Conclusionem, & primo rationes quorundam, quæ videntur mihi parum concludere. Arguunt aliqui, quod non: Quia tunc illa corpora essent nobiliora, quam humana, cum essent nobilioris formæ. Hoc autem videtur inconueniens: ergo. Inconueniens consequentis patet, quia corpus humanum est optime cõplexionatum inter corpora mixta, sed ratio ista non videtur concludere. Non enim haberetur pro inconuenienti, quod esset aliquod corpus simplex nobilius quocunque mixto, & de corpore cæli dicetur hodie a quibusdam, quod est nobilius, quam sit corpus humanum.

F

Secunda ratio adducitur a Philosopho, quod virtus mouens cælum non est virtus in magnitudine. Sed hæc ratio non plus concludit, nisi quod Angelus non sit forma extensa, sicut anima est forma corporis. Hoc non apparet ex ratione ista.

ista, ideo adduco rationes alias. Prima est hæc. Regula est Philosophi 8.phys.a tex.18.& 12. metaph.a text.36.& infra, quam Commentator exponit, quod quando aliqua inueniuntur coniuncta, si alterum inueniatur separatum, reliquum potest inueniri separatũ, nisi alterum sit antecedens; sicut quia inuenitur mouens motum, & inuenitur motum non mouens: ergo est inuenire mouens non motum. Sic in proposito. Aliqua est substantia intellectualis, quæ inuenitur coniuncta substantiæ corporeæ naturaliter, ita quod est aliqua substantia naturaliter composita ex natura intellectuali, & natura corporea; & inuenitur substantia corporea sine intellectuali: ergo inuenitur natura intellectualis per se sine substantia corporea.

8. phys. a t. 18. & 12. metaph. a tex. 36.

Secunda ratio addita est ista. Duarum differentiarum sub aliquo genere si imperfectior constituit speciem sub genere, & inuenitur in rerum natura; multo magis hoc est de differentia perfectiori: sed corporeum, & incorporeum sunt differentiæ diuidentes genus substantiæ, & corporeum secundum Augustinum est ignobilior differentia, quam sit incorporeum, & constituit speciem, & inuenitur in rerum natura: ergo.

Secundo arguo sic. Philosophus enim ipse 2. de generat. a tex. 16. & infra, per combinationem quatuor qualitatum probat combinationem quatuor elementorum, & ex hoc probat, quod secundum elementum est impossibile, extremum quod calidum, & humidum, frigidum, & siccum. Tunc sic. quando ex quatuor datis aliqua membra inueniuntur possibilia in natura, & aliqua impossibilia, illa possibilia sunt ponenda in natura, sicut ille probat ibi, quod quatuor elementa sunt ponenda in natura: sed illa possunt combinari per corporeum intellectuale, incorporeũ intellectuale, & corporeum non intellectuale. Quartum vero impossibile est, quod nec sit corporeum, nec intellectuale: ergo illa ponenda sunt in natura.

Dico ergo, quod licet Angeli possint habere corpora illa, tamen non sunt naturaliter vnita: sed sunt voluntarie assumpta.

Ad ampliorem autem euidentiam circa illam assumptionem duo sunt consideranda. Primum qualia sunt corpora, quæ assumunt. Secundum, hæc assumptio quid importet. Quantum ad primum dico, quod sunt corpora, quod apparet statim, quia apparent colorata. Color vero non est nisi in corpore mixto. Sed sciendum est, quod mixta sunt in duplici differentia, quædam sunt imperfecte mixta, quædam vero sunt perfecte mixta. Perfecte mixta sunt, quæ habent formam substantialem specificam in natura, & completã in esse permanentem, quæ sunt principium conseruandi actum, & ea quæ sunt in eis. Incomplea vero sunt, quæ non habent formam specificam in natura, nec possunt esse principium conseruandi actum, & perfectiones suas: sed tunc in via ad completum formæ specificæ principaliter intentæ, nec per se intenduntur a natura, sed tantum in ordine ad aliud, sicut patet in istis impressionibus.

Nunc secundo nota, quod sunt quædam corpora, quæ Angeli nunquam assumunt; quædam

A vero, quæ quandoque assumunt, sed raro; quædã vero frequenter: assumunt enim nunquam corpora animata, & ideo Arepticij non dicuntur assumi a Diabolo. Imaginantur enim homines, quod tales homines habeant animam, quæ mouet eos, & facit omnes illos motus corporis, licet Dæmone quasi cogente per afflictionem, & & per tractum. Alia autem, quæ raro assumunt, vt illa cadauera ab anima separata, sicut legitur, quod Dæmon assumpsit cadauer Regis mortui, & iuit ad totum regnum. Illa vero, quæ frequen-

B ter assumunt, sunt mixta imperfecta, quæ miscent ipsimet Angeli, non imprimendo formam mixtionis, sed applicando actiua passiuis, & sic assumit corpus canis, & huiusmodi, quæ possunt subito misceri: sed perfecte mixta nunquam proprie dicuntur assumere, quæ videlicet sunt in sua forma substantiali specifica. Ideo nec Angeli, nec Dæmones dicuntur assumere lapidem, vel lignum, vel aliquid huiusmodi.

De secundo, quid importet hæc assumptio. Dicunt quidam, quod relationem solum, scilicet,

C vnionem ad corpus, quæ est motoris ad mobile. Sed hoc non satisfacit, nec dat causam, quia secundum hoc Arepticij dicerentur assumi, quod non conceditur. Alij dicunt, quod importat præsentiam in hoc, quod est præsens tali corpori: sed hoc etiam non valet, quia secundum hoc assumpsisset cælum empyreum, cui est præsens, vel aliquod aliud cælum. Dico, ergo quod importat aliquid plus, quam vnionem motoris ad mobile: illud autem est vnio similitudinaria materiæ ad formam, quia in illis corporibus supplet Ange-

D lus omnes operationes, quas natus esset spiritus vitalis exercere, seu forma propria, & ideo videtur constituere vnum per modum formæ dantis operationes, & extremas perfectiones. Vnde qui imaginantur ipsum, imaginantur quasi vnũ suppositum requirens tales perfectiones ad exercendum tales operationes. Vnde Angelus, qui portabat nubem coram filijs Israel, non assumpsit illam; Angelus autem, qui apparuit Tobiæ in forma corporis humani, assumpsit corpus humanum.

Exod. 13. Tob.

E Tunc ad argumentum in oppositum, Aristoteles, & Commentator dicerent, quod non est aliqua substantia separata, & abstracta à corporibus, nisi solum prima, & omnis alia vnitur modo largientis extremas perfectiones exigitiuè, non effectiuè. Theologus autem diceret, quod non oportet quod sint vnitæ, nec sunt secundum fidei veritatem.

ARTICVLVS II.

F *Vtrum Angeli possint vniri corporibus, sicut forma vnitur materia.*

QVoad secundam quæstionem arguo primo, quod Angeli possint vniri corporibus, vt forma vnitur materiæ: Quia illud cadit sub diuina omnipotentia, quod non includit repugnantiã in primo modo dicendi per se: sed hæc repugnantia nõ est in proposito, quia si sic esset, sequeretur, quod subsistens fieret inhærens: sed hoc nõ includit contradictionem, sicut non includit contra-

contradictionem, quod inhærens fiat subsistens, vt patet de accidentibus in Sacramento altaris: ergo.

Contra. Impossibile est, quod species perfecta fiat pars speciei, & illud, quod est directè, & per se in prædicamento fiat ens in prædicamẽto per reductionẽ: sed Angelus est perfecta species in vniuerso: si autẽ fieret forma in materia, esset pars speciei, & esset in genere per reductionem, sicut sunt forma, & materia: ergo.

Nunc primo videndum est, quid faciat hic difficultatem. Secundo ponam Conclusionem intentam.

Quantum ad primum videtur hic facere difficultatem vnio naturæ humanæ ad diuinum suppositum. Arguo enim sic. Non magis dat esse forma materiæ, quam quidditas supposito: sed virtute diuina quidditas, quæ non est apta nata quiddificare alienum suppositum, concurrit cum alio ad esse quid, quia Christus ita dicitur vere, & quidditatiuè homo, sicut Petrus; & Alexander Papa dicit in Decretali, quod Christus est quidditatiue duo, scilicet homo, & Deus: ergo non videtur obstare illud, quod subsistens det esse corpori, sicut forma materiæ. Major patet 7. metaphys. quia quidditas est, & cuius est idipsum sunt, non sic forma, & materia: ergo quidditas magis intime dat esse supposito, quam forma materiæ. Minor autem nota est per fidem.

7. metaph.

Secunda ratio, quia si repugnat, aut repugnat sibi, vt natura intellectualis subsistens, aut vt natura intellectualis differens ab anima specifice: non repugnat propter primum: quia anima est naturæ intellectualis, & tamen vnitur per modum formæ ipsi materiæ; nec secũdo modo, quia anima separata est aliquod hic subsistens; nec tertio modo, quia si vniretur, adhuc specifice differret ab anima.

Nunc pono Conclusionem intentam, tamen præmitto vnam distinctionem, secundum enim Philosoph. 2. de Anima c. 2. ibid. & de substant. orbis, & Commentatorem, quædam est forma, quæ non est nisi terminus, & finis, & complementum materiæ dans perfectionem non aliam, sed eiusdem rei, & talis forma est inseparabilis, nec potest manere separata, nec ponit numerum cum materia, sed est vnum indiuisum cum materia. Quædam vero est, quæ non est sic perfectio, & finis materiæ, sed ponit numerum cum materia, & dicitur forma, in quantum largitur extremas perfectiones exigitiue, & hoc modo secundum Commentatorem intellectus vnitur nobis, & motores orbium vniuntur cælis, excepta prima substantia. Hoc declaratur, quia loquendo de prima forma, non est aliud, formam vniri materiæ, quam ipsam effectum suum communicare materiæ, & esse exigitiuum postremarum perfectionum ipsius materiæ, vt dicatur sibi vniri participatiue: sicut esse rectum non est aliud, quam participatio rectitudinis ipsi lineæ; Loquendo autem de forma secundo modo accepta, effectus formalis talis formæ non est participatio, & communicatio, siue esse in materia: sed est communicatio postremarum perfectionum, non actiue, sed exigitiue, sicut alias dictum est, sicut dixi de forma triangulari; alias de forma

2. de anim. cap. 2.

A trianguli, quæ est causa omnium passionum trianguli, non subiectiua, & materialis, nec efficiens, sed est causa per modum formæ, nec exigitiue, siue exigentis necessario tales proprias passiones, & ideo respectu talium passionum dat effectum formalem non participatiue, sed exigitiue: quia quæ sunt in tali materia, sunt secundum exigentiam talis formæ: sic membra Leonis sunt sic disposita, quia sic exigit forma eius, & sic intellexit Commentator de substant. orbis, quod motores orbium coniunguntur corporibus orbium, vt forma.

B Nunc pono Conclusiones, & Prima est, quod nulla virtute etiam diuina potest Angelus vniri materiæ, vt forma primo modo dicta.

Hanc Conclusionem probo sic. Nulla virtute potest fieri, vt res, quæ est hoc aliquid perfecta, & terminata in natura, fiat purus modus, seu modificatio, & non hoc aliquid, sed interminata, & imperfecta (Hoc enim omnino includit contradictoria) sed Angelus est res completa in natura, & est entitas nobilissima in speciebus vniuersi: ergo. Maiorem declaro.

C Rectitudo enim est non aliud, quam pura modificatio, & terminatio lineæ, & hoc, quia quantitas non habet ex se propriam terminationem, quia tunc rectitudo fieret ens terminatum suis terminis, & perfectum in natura. hoc est omnino impossibile. Et confirmo. Non enim minus est impossibile, quod vnũ genus conuertatur in aliud, quã de vna specie, quod cõuertatur in aliã: sed impossibile vnam speciem conuerti in aliam, sicut quod homo fiat asinus: ergo multo magis

D erit impossibile, quod vnum genus fiat aliud genus sub ente, quod esset ens quoddam natura sua, & hoc aliquid perfectum, & terminatum fieret pars, & modificatio alterius, & per consequens reduceretur ad imperfectum. Minor autem est satis euidens: ergo.

Dices, quod non sequeretur, quod Angelus ex hoc fieret res imperfecta, & interminata, sed posset esse res perfecta dans materiæ perfectum esse, & terminatum.

Contra: hoc est omnino impossibile, quia

E quæro a te: aut forma, quæ vnitur materiæ, est mera actuatio, & habeo propositum: aut actuatio illa est aliquid derelictum, & quæram de illo, aut est aliquid absolutum, aut respectiuum; non absolutum, quia tunc forma per hoc, quod informaret, causaret aliquid in materia, & sic magis esset efficiens, quam forma; nec est relatiuũ, quia tunc informare non esset aliud, quam relationem imprimere in materia: ergo.

Dices, quod non sequitur ex hoc, quod sit causa efficiens, quia causa efficiens est a mate-

F ria separata.

Contra: hoc omnino accidit causæ efficienti. De ratione autem causæ efficientis tantum est, quod aliquid aliud recipiat entitatem aliquam ab ea. Confirmo, quia si illud esset aliquid absolutum, tunc posset Deus separare formam a materia, illo absoluto remanente, & sic esset effectus formalis sine forma.

Secunda Conclusio est hæc, quod loquendo de forma dicta secundo modo, non videtur esse repugnantia aliqua, quod Angelus fiat forma in mate-

materia, quia hoc modo Commentator poſuit Intelligentias eſſe formas corporum cæleſtium, quæ mouent, tamen poſuit eas ſubſiſtentes: ſed Theologicè loquendo, nunquid ſecundum veritatem hoc poſſet Deus facere, dicunt quidam quod non, quia non eſſent in completa ſpecie, eo quod eſſent pars ſpeciei. Et hæc ratio non valet, quoniam poſito quod Angelus hoc ſecundo modo fieret forma materiæ, non eſſet pars alicuius ſpeciei; non enim reſultaret hoc modo ex Angelo, & materia numero per ſe vna in ſpecie perfecta, cuius illa eſſet pars. Poſſet ergo talis ratio aſſignari ſecundum mentem vnius Doctoris Subtilis moderni: quia ſi Angelus hoc modo vniretur materiæ, talis vnio eſſet per dependentiam eſſentialem mutuam, ſicut illum modū imaginantur multi in vnione materiæ, & formæ, quod vnio materiæ ad formam ſit quædam intrinſeca dependentia, conſimiliter facerent ambo vnum ſecundum eſſentiam, & hanc vnionem videntur conceſſiſſe Philoſophus, & Commentator de anima noſtra, & corpore, ſed non quod talis vnio ſit partitio formæ. Tunc poſſet ratio ſic formari, quando aliquid fundat aliquam relationē reſpectu alicuius termini nō poteſt fundare oppoſitā relationem reſpectu illius, quam fundat per quantamcumque virtutem: quia non poteſt etiam Deus facere, quod eadem albedo fundet relationem ſimilitudinis ad aliam albedinem, & diſſimilitudinis ad eandem: ſed Angelus fundat hodie independentiam in ordine ad quamcumque materiam: ergo non poteſt fundare dependentiam reſpectu alicuius materiæ. Hæc ratio non concludit de natura humana reſpectū verbi: nam natura humana ſibi relicta fundat independentiam ad quodcumque aliud ſuppoſitū: ergo non poterit fundare dependentiam ad ſuppoſitum diuinum. Ratio ergo non concludit, quia independentia eſt relatio oppoſita dependentiæ: ſed inconueniens eſt, quod aliquid, quod quantum eſt ex ſe, fundat negationem dependentiæ alicuius naturæ per diuinam virtutem, quod fundet dependentiam, vt patet de natura humana in Verbo.

A

B

C

D

Alia ratio aſſignatur, quia ſi ita eſſet, aut Deus præciſe imprimeret in eſſe Angeli relationem, ſiue reſpectū ad materiam, & hoc immediate: aut cauſaret in eo abſolutum, quo mediante Angelus fundaret reſpectū ad materiam; non poteſt dari primus modus; quia tunc motus eſſet ad relationem primo, & per ſe, eſſet enim motus ad illam vnionem, quam ponis immediate impreſſam Angelo; ſi detur ſecundus modus, ſequitur, quod Angelus non per eſſentiam ſuam informet materiam, ſed mediante illo abſoluto: nō ergo Angelus vniretur vt forma, ſed abſolutum illud, vt ponis.

E

F

Hæc ratio ſi valeat, æquè valet ad probandū, quod Deus non poteſt naturam humanam vnire diuino ſuppoſito.

Alia ratio eſt fortior, quia non videtur, quod poſſet aliquod corpus ingeminari exigitiuè ad eſſentiā Michaelis, vel alterius Angeli, ita quod tale corpus, & eius poſtremæ perfectiones eſſent exigitiue à natura ipſius Angeli. Hoc probatur, quia Angelus quilibet habet perfectiones ſuas, & proprietates in ſe omni alio circumſcripto, ita quod non exigit perfectiones alias in alio, ſiue cum alio; aut ergo hodie habet illam naturam, quæ exigat perfectiones aliquas cum aliquo, quas non habet in ſe, & ſi ſic, hodie eſt vnibilis, imo alias eſſet vnitus, alias tota multitudo Angelorum careret perfectione aliqua, quā exigit ſecundum naturam, & eſſet imperfecta, non habens omnem ſuam perfectionem, quam exigit in alio, & ſimul cum illo: aut hodie non habet talem naturam, & habeo propoſitū, quod per naturam ſuam hodie caret tali virtute: ergo Deus non poteſt Angelum vnire materiæ manente eadem natura, quæ eſt hodie. Per hoc ad argumentum in oppoſitum patet, includit enim contradictionem, quia mutaretur natura in naturam.

ARTICVLVS III.

Vtrum Angelus moueat corpora per intellectum & voluntatem.

AD tertiam quæſtionem arguo primo, quod Angelus mouet corpora per intellectum & voluntatem, quia non minoris potentiæ eſt Angelus in mouendo, quàm ſit anima ſeparata, ſi non ſit corpori coniūcta: ſed mouet per intellectum, & voluntatem: ergo. Probo minorem per Commentatorem, vbi dicit quod appetitus, & intellectus mouent, & dicit ibi, quod in mouendo ſunt vnum mouens. Præterea, Actus genere differentes reducuntur ad potentias genere differentes: ſed intelligere, & velle ex vna parte, & mouere ex alia, ſunt actus genere differentes, quia intelligere, & velle ſunt actus vitales, mouere non: ergo. *3. de anim. tex. 48. & 12. metaph. tex. 37.*

Reſpondeo primo, pono vnam propoſitionem, quod in nobis potētia motiua eſt alia à potentia intellectiua, & voluntate. Hoc dico propter opinionē quandā, quæ dicit, quod potentia motiua ad locū non eſt niſi intellectus ipſe, & voluntas, in quantum ambo integrant rationem vnius principij mouentis, quod confirmant per Ariſt. vbi ſupra, & Commentatorē. Dicit ergo hæc opinio, quod motus corporis ad locum poteſt eſſe immediate ab anima, per intellectum & voluntatem abſque alia potentia, & videtur prima facie opinio eſſe rationalis, quia in motu voluntario videtur, quod voluntas, & intellectus moueant immediatè ſecundum quendam ordinem, ita quod potentia motiua ſit immutabilis, quæ immediatè exequitur motum, tamē motus eius reducitur immediatè ad voluntatem, vt ad potentiam motiuam primam, ita quod deſiderium eſt cauſa motus non tantum per imperium, ſed cauſando motum ſecundum talem ordinem, ita quod ſicut cauſatur habitus per volitionem, ita cauſatur motus localis, & ita videtur dicere de cauſa motus animalium, quod deſiderium eſt virtus motiua in loco, & Commentator in ſuo Colliget, & dicit, quod in ſeparatis à materia non ſunt de potentijs animæ niſi duæ, intellectus ſcilicet & deſiderium, quæ mouent in loco. Sic ergo videtur, quod ſecundum Commentatorem & Philoſophum, quod voluntas ſuo actu cau- *3. de anim. tex. 48.* *12. metaph. com. 3.*

causaret primo motum in potentia motiua, quæ est in articulis subiectiuè, & illa respicit motum passiuè, ita quod potentia motiua brachiorum quando mouetur non elicit motum brachiorũ, sed illud, quod elicit est voluntas, non quidem imperando, sed verè causando.

Sed quia non puto quod opinio sit vera, nec de mente Aristotelis, & Commentatoris, vt puto. Ideo pono oppositam propositionem, quam probo primo sic: accipio quod idem sit motus naturalis, & voluntarius, quod possibile est etiã de facto, sicut motus palpebrarum & cordis, qui est respirare. Potes enim voluntariè respirare, & tamen cogeris necessario respirare. Sunt tamen quidam motus omnino motorij, quidam autem non. Nunc ostendo, quod motus ille qui est naturalis, & cum hoc etiam voluntarius non sit à voluntate immediatè, sic: Cessante potentia agere, cessat necessario effectus, qui attribuitur illi potentiæ: sed cessante intellectu, desiderio, & imaginatione non cessat motus respirationis, nec palpebrarum: ergo.

Item primo Ethic. in fine dicit Arist. quod virtus motiua est inobediens intellectui, & voluntati, sicut patet in paralyticis, & comparat illam potentiam motiuam appetitui continentis. Tũc sic: impossibile est quod potẽtia eliciat actũ & quod actus ille non sit in eius obedientia, siue sit totaliter, siue principaliter eliciens.

1. ethic. cap. 7. & 9. met. Item dicit Philosophus, quod operationes intellectus & voluntatis sunt fines, ita quod ab ipsis non sunt alia operata. Item, potentia motiua ponit obiectum suum in esse reali, ponit enim motum: sed potentia intellectiua siue volitiua non ponit sic obiectum in esse reali: ex hoc enim, quod res est volita, vel intellecta non habet res, quod sit posita in esse reali: ergo.

Propter solutionem autem auctoritatum Philosophi, & Commentatoris, quæ videntur esse ad oppositum, sciendum est, quod ad actum, quo homo mouetur ad locum, concurrunt necessario tres potentiæ. Vna est per modum dirigentis, & hæc est intellectus; altera vero per modum determinationis imperatiuè; alia vero per modum exequentis, quæ quidem subiectiuè est in musculis, & determinatur ad exercitum actus per voluntatem. Tales enim potentiæ motiuæ de se sunt indeterminatæ secundum Philosophũ, 8. phys. tex. 32. & ideo oportet, quod determinẽtur, ad hoc, quod eliciant actus suos. Et sic intelligitur Arist. & Cõmentator, quod intellectus & voluntas sunt causæ suæ motionis.

Secunda Propositio est, quod in substantijs abstractis & separatis, non solum est potentia intellectiua, & volitiua, sed potentia motiua in loco. hoc patet per Commentatorem de substan. orb. tract. 1. & 12. metaph. commen. 36. & 37. 12. metaph. com. 36. & 37. Et potest ratio formari ex intentione eius, quia substantia intellectualis in eo quod substantia intellectualis est, habet desideriũ: sed vnde habet desiderium, habet, quod habeat virtutem motiuam ad locum: ergo. Maior patet, quia omnem apprehensionem sequitur desiderium. Minor patet, quia desiderium est ad vniendum cum suo desiderato: ad huius autem vnionem requiritur necessario actus motionis: ergo. Vnde in om-A nibus substantijs sese mouẽtibus sunt illa tria, & secundum quod apprehensio, siue imaginatio est perfectior, vel imperfectior, sic desiderium, & motus sunt proportionaliter perfectiora, si autem aliqua haberent desiderium, & non haberent virtutem motiuam, qua possent consequi desideratum, illud esset semper imperfectum, & natura fecisset aliquid frustra, & deficeret in necessarijs: ergo. Ex ijs ergo quæ dicta sunt, concluditur, quod in substantijs separatis sit aliqua potentia motiua.

B Nunc ponam tertiam propositionem, quod hæc potentia motiua non est ipsum desiderium, & volitio, cum Angelus moueat præcisè per intellectum, & voluntatem. Hoc dico propter dictum quorundam, qui dicunt, quod sicut intellectionem sequitur immediatè volitio, quam imprimit in voluntate, sic volitionem sequitur immediatè positio obiecti voliti, vt sic, quando Angelus vult tale, quod statim ponatur in effectu à voluntate eliciente. Et hunc modum dicendi ful-C ciunt, quia Arist. & Commentator non ponunt in separatis, nisi duas potentias, intellectum scilicet, & voluntatem; sed in nobis cõcedunt, quod est alia, & alia potentia. Hanc conclusionem non puto veram, ideo posui oppositam propositionem, quam probo primo per articulum excommunicatum Parisijs, qũi dicit, quod Angelus mouet per intellectum, & voluntatem contrarium, est error.

Item secundo arguo sic, quia si motio in loco, qua Angelus mouet corpus, esset à volitione, aut esset à volitione, vt est imperium nullo exequen-D te; aut vt est imperium illamet exequente; vel tertio vt est imperium aliquo exequente. Primus modus est impossibilis, videlicet, quod motus fiat nullo exequente; nec secundus modus, quia velle voluntatis nihil aliud est quam imperium, puta volo, quod festuca moueatur, non est autem idem imperium, & executio: ergo. Quod autem non sit idem imperium, & executio, patet, quia tunc voluntas super seipsam, vt exequens est, erit actiua, & passiua, similiter & mouens, & mota, quod est impossibile. Nec tertium, quod exe-E cutio sit à mobili illo, quoniam tunc idem moueret se: ergo oportet necessario dicere, quod potentia exequens sit alia à volitione, & mobili. Confirmatur, quia alias actus voluntatis esset productiuus, quod falsum est. Ad argumentum patet, quid dicendum sit, & ad auctoritates etiã Philosophi patet, quomodo sunt exponendæ.

ARTICVLVS IV.

Vtrum Angelus in corporibus assumptis possit exercere opera vitæ. F

AD quartam quæstionem respondeo, quantum ad opera vitæ, quæ reducuntur ad potentiam motiuam, dico quod non. Ratio breuis, quia Angelus non potest imprimere formas: sed omnes operationes, quæ non profluunt à potentia, quæ est motiua in loco, fiunt per impressionem: ergo. Minor patet de potentia vegetatiua, cuius actus sunt digerere, nutrire, & augmentare. Omnes enim istæ operationes sunt impres-

impresſiuæ formarum: ſimiliter patet de operationibus ſenſitiuis apprehenſiuis, & appetitiuis, quæ non ſunt aliud, quam receptiones formarum.

Secunda ratio eſt iſta. Nulla forma poteſt exercere operationes ſuas in corpore niſi cui vniatur vt forma, vel communicatiue, participatiue, vel exigitiue. Hanc diſtinctionem in præcedentibus declaraui. Sed Angelus, nec ſic, nec ſic poteſt vniri corpori, vt ibidem probatum eſt: ergo.

Ex hoc infero, quod licet Angelus poſſet in aſſumptis corporibus quantum ad vegetatiuam, cibum tenere, & ad ventrem tranſmittere, non tamen poteſt comedere, nam comedere vltra iſta includit digeſtionem fieri in dentibus, vel ſtomacho: digeſtio autem eſt corruptio præcedentis formæ, ſcilicet alimenti, & alterius noua generatio.

Conſimiliter dico quoad generatiuam, quod non poteſt generare, poteſt tamen mediante po- A tentia motiua ad locum ſuccubus, ſemen maris recipere, & portare fouendo ipſum in qualitatibus ſuis, & poſtea incumbus fieri, & tunc per applicationem actiui ad paſſiuum poteſt generatio vera fieri, & hoc miniſterio ſuo. Vnde & ille nouit complexiones hominum, & mulierum, & conſtellationes, & virtutes ſtellarum, & corporum ſuperiorum, & ideo poteſt accipere ſemen maris proportionatum menſtruo mulieris, & tantum, ſecundum tantam virtutem, vt deueniat ad tantam quantitatem, & qualitatem, & B poteſt illud ponere in materia mulieris ad hoc proportionatæ, & in debita influentia conſtellationis debite aſpicientis illum effectum, & hoc modo ſunt generati Gigantes aliqui, & aliqui intelligentes, & ſubtiles, vt dicitur de Merlino.

Quantum vero ad potentias ſenſitiuas, non poſſunt cauſare ſenſationes, poſſunt tamen motũ facere in potentijs ſecundum ſpecies varias, & hoc modo cauſare viſiones, & illuſiones, &c.

DISTINCTIO NONA.

DE ANGELIS QVANTVM AD ACTVS Hierarchicos & ad maiorem euidentiam.

Poſt prædicta ſupereſt cognoſcere, &c. In iſta Diſtinctione Nona Magiſter de Angelis agit quantum ad actus Hierarchicos. Et ad maiorem euidentiam eſt hic primo videndum de actibus eorum Hierarchicis, quos exercent infra ſe, & ſecũdo aliquid de ipſis Hierarchijs. Quoad primum quęro quatuor Quæſtiones.

QVAESTIO PRIMA.

1 Vtrum Angelus poſſit videre naturaliter cogitationes alterius Angeli, vel noſtras.

2 Vtrum Angelus cognoſcens cogitationes alterius eo modo, quo iſte cognoſcit, ex hoc ipſo cognoſcat cogitatum.

3 Vtrum Angelus poſſit alterum illuminare.

4 Vtrum vnus Angelus poſſit alteri loqui.

ARTICVLVS I.

Vtrum Angelus poſſit videre naturaliter cogitationes alterius Angeli, vel noſtras.

QVANTVM ad primam quæſtionem arguo primo, quod Angelus vnus poteſt videre naturaliter cognoſcere cogitationes alterius Angeli ſiue etiã noſtras. Secundũ enim Philoſophũ 3. de ani. tex. 2. ſicut ſe habet E ſenſus ad ſenſibilia, ſic ſe habet intellectus ad intelligibilia: ſed nullum eſt ſenſibile, in quo ſenſus non poteſt ferri naturaliter, ergo. Minor patet per Philoſophum, vbi vult, quod ſi eſſet aliud ſenſibile, quod non perciperetur aliquo quinque ſenſuum, neceſſe oporteret dare ſextum ſenſum.

Et confirmo, quia nõ videtur, quod illud, quod eſt maxime intelligibile, poſſit ſubterfugere intellectum in nullo impeditum: ſed cogitatio eſt ens maxime intelligibile, cum ſit abſtractum, & intellectus Angeli eſt maxime remotus ab omni impedimento: ergo.

F Contra. Ier. Prauum & inſcrutabile eſt cor hominis, & quis cognoſcit illud? ſequitur, ego Dominus, &c. *Ierem. 17.*

Reſpondeo. Hic pono aliquas propoſitiones. Prima eſt de facto, & tantum dicit, quia eſt. Secundo ponam aliam dicentem propter quid. Et Tertio remouebo dubia.

Quantum ad primum teneo de facto, quod Angeli non cognoſcant cogitationes ſuas ad inuicem, nec noſtras, & hoc naturaliter ex puris natu-

 ralibus

ralibus. Hanc Conclusionem teneo propter scripturam sacram, in qua debet captiuari intellectus, licet quandoque sequendo proprium lumen intellectus aliud appareat. Et formo ad hoc talem rationem. Non est minus potens Scriptura sacra ad faciendum adhærere vni Conclusioni, quàm sit sensualis experientia. Hoc patet, quod Scripturæ sacræ non potest subesse falsum, sicut potest sensuali experiētiæ, sed non absolutè quod aliud videatur intellectui, si tamen experientia sensualis ostendat oppositum relinquit homo iudicium intellectus, & captiuat iudicio experientiæ: ergo multo magis si aliquid videatur intellectui, cuius oppositum doceat Scriptura sacra, captiuandus est intellectus sententiæ Scripturæ: sed sacra Scriptura docet plerisque locis, quod solus Deus intuetur corda hominum, &c. & primo, quia homo videt quæ patent foris, Deus autem intuetur corda. Item Apostolus: Nemo mouit sensum hominis, &c.

1. Cor. 2.

Dicetur, quod Scriptura loquitur de facto, sed non negat de possibili: ita enim Deus statuit, vt ille solus cognosceret cogitationes. Vnde magis est ex miraculo, quod Angelus videat cogitationem meam, quam oppositum.

Aliter dicitur, quod Scriptura hic vult habere tantum, quod Angelus non potest cognoscere omnes cogitationes nostras simul propter continuam illarum variationem. Solus autem Deus sic cognoscit, quia nihil est quod subterfugiat intuitum eius; non negat autem, quin Angelus possit naturaliter videre vnā cogitationem.

Sed illæ responsiones videntur derogare Scripturæ. Cum enim dicitur, quod miraculum est, quod non videant, hoc non valet. Miraculū enim esset respectu alicuius indiuidui, vel aliquorum, sed quod sit respectu totius speciei, hoc nō videtur probabile; sicut si maior pars, & quasi omnes viderent, & alter non videret, miraculum vtique esset de isto, qui non videret.

Secundo, quia auctoritates videntur loqui de possibili secundum expositionem Sanctorum. Augustinus enim expressè dicit, quod nō est possibile, quod Angelus videat hominis cogitationes, imo quia quandoq. dixerat oppositum, illud retractat in libro Retractionum. Item Chrysostomus dicit, quod cogitatio cogitationum in Christo erat arbitrium diuinitatis, sed quod arbitriū erat, si possibile erat homini relicto in puris naturalibus.

Lib. de Eccles. dogm. cap. 5.

Secunda solutio nō valet propter duo. Primo, quia sic diceretur, quod Angelus nō potest cognoscere vndam maris, quia nō omnes simul potest. Secundo, quia Chrysostomus loquitur de vna cogitatione, non de omnibus, quando dicit, quod erat in Christo arbitrium diuinitatis cognoscere hominis cogitationem.

Nunc secundo videndum, propter quid lateat Angelum cogitationis alterius Angeli, siue nostras. Hoc valde difficile est: ideo vt melius videatur intentum, moueantur circa hoc dubia, quæ occurrunt, & sunt in vniuerso quinque. Primum est: Potentia, quæ habet commune pro obiecto adæquato, & primo potest ex suis naturalibus in omne contentum sub illo, sicut patet de visu, qui ex puris naturalibus potest in omne contentum sub colore, qui est primum, & adæquatum obiectum: sed obiectū primum, & adæquatum intellectuum est ens, in quantum ens. Cogitationes autem, & volitiones intellectus Angeli sunt quædam contenta sub ente: ergo.

A

Secundo quia Angelus potest ex puris naturalibus ferri in substantiam alterius: ergo multo magis in actus, & cogitationes eius. Antecedens patet. Consequentiam probo, quia nobilior est substantia, quā eius cogitatio: quod autem potest in maius, videtur quòd possit in minus.

Tertium dubium est ex dictis Commētatoris. Ille enim ibi assignat duplicem causam, quare aliquid est, quod nō possumus cognoscere, & dicit quod vna est debilitas potentiæ, alia est paruitas entitatis obiecti. Exemplū de primo. Propter hoc enim non possumus cognoscere (secundū eum) substātias separatas propter intellectus debilitatem. Exemplum de secundo, quod ideo fantasticas relationes rationis, materiam, & etiam alia non possumus cognoscere, non propter debilitatem intellectus nostri, sed propter paruitatem obiecti: Sed nulla istarum causarum est hic in cogitationibus, nō enim sunt improportionatæ intellectui per hoc, quod virtutes eius sint debiles, & modicæ respectu illorum; quoniam plus excedit substantia Angeli intellectum alterius, quam eius cogitatio; nec sunt cogitationes ita paruæ entitatis, quod intellectus Angeli non possit in eas, cum possit in quantitatem, & multas qualitates alias, quæ sunt minoris entitatis, quàm intellectio Angeli.

B

C

Quartum dubium est, quia omne actiuū proportionatum debite passiuo, & approximatum sufficienter potest agere in ipsum: sed omne ens in actum est actiuū proportionatum intellectui Angeli, vt passiuo: ergo potest agere in ipsum.

D

Quintum est, quia eiusdem rationis est intellectus vnius Angeli, & alterius, quia vnus Angelus potest per suum intellectum naturaliter cogitationem suam cognoscere: ergo & alius Angelus poterit cognoscere illam.

Nunc antequam soluam dubia, ponā propter quid istius conclusionis, quare scilicet Angelus vnus non potest cognoscere cogitationes alterius, vel nostras: & pono aliam propositionem, quod volitio, & cogitatio, siue intellectio subsunt voluntati ipsius Angeli, quantum ad hoc, quod est mouere intellectum suum, vel quemcūque alium, & quod dico de Angelo, dico etiam de nobis. Eadem enim ratio est hic, & ibi, ita quod prædicta; licet quantum ad actum primū, ex quo sunt in intellectu, non subsunt imperio voluntatis, subsunt tamen quantum ad actum secundum, qui est gignere sui similem in mente alterius actiuè, ita quod nullo modo volitio siue cogitatio, siue intellectio Angeli possunt gignere sui similem in aliquo intellectu, nisi mediante imperio voluntatis.

E

F

Hanc conclusionem probo primo esse possibilem sic. Non habet magis dominium voluntas super potentiam motiuam respectu caloris, quo vtitur illa potentia motiua, quæ existit in ea subiectiuè, quam habeat super cogitationem existētē in mente: sed potentia motiua caloris naturalis, siue calor ille naturalis non prosiluit in actū, nisi

nisi mediante imperio voluntatis: ergo. Maior patet, quia magis est intima animæ cogitatio, quæ est subiectiue in ea, quam sit calor potentiæ motiuæ, quæ est in musculis subiectiue. Minor est ex parte. Calor enim qui est in musculis numquam trahit neruum, nec mouet, nisi ad imperium voluntatis, & ideo agit ad imperium ipsius.

Dices, non est simile, quia potentia motiua est vitalis, sed potentia qua cognitio imprimit suam similitudinem non est vitalis, non est autem bona consequentia ista potentia vitalis sub est imperio voluntatis: ergo non vitalis.

Dico, quod immo est simile. sicut enim calor ille denominatiuè est vitalis, quia est in potentia vitali, sic dico de cogitatione, vnde non accipio hic tantum potentiam illam motiuam, sed potentiam, qua ipse calor, qui est in potentia motiua, trahit neruum ad hoc quod fiat motus membri.

Secunda ratio est ista: Non plus subest species existens in memoria de intentionibus, & existens in imaginatiua de rerum formis imperio voluntatis, quantum ad agere, vel imprimere, quam volitio, & cogitatio, quia materia est intima voluntati, quam sint species illæ: sed illæ species in memoria, vel imaginatiua subsunt imperio voluntatis, quantum ad mouere: ergo. Maior patet per experientiam: quando enim fuerit neruus amotus, qui secundum Auicennam claudit thesaurum memoriæ, ibi tunc sunt præsentes formæ, & similitudines, siue species multæ, & similiter dico in imaginatiua, & licet sint æque omnes in actu, & subiectiue in eodem, omnes tamen non mouent, sed vna secundum imperium voluntatis copulantis parentem cum prole, siue actiuum passiuis, secundum August. in tot. lib. de Trin. & maxime in 9. alias, nisi ibi aliquid faceret voluntas; vel simul omnes agerent, vel nulla.

Lib. de Tri.

Tertia ratio. Si cogitationi repugnat subesse imperio voluntatis, quoad mouere, aut hoc est, quia repugnat omni obiecto intelligibili sic subesse, quasi omne tale habeat, quod de necessitate immutet intellectum præsentem, aut quia repugnat solum obiecto intelligibili creato: sed non repugnat omni obiecto intelligibili. Essentia autem diuina contingenter, & non necessitate naturæ mouet intellectum Angelicum ad intellectionem sui, & hoc, quia sui mouere subest imperio voluntatis. Non repugnat etiam obiecto creato, in quantum creatum est, quia creatum esse non addit super esse intelligibili, nisi limitationem; non tollitur autem ab eo limitatio, dato quod ponatur sub esse imperio voluntatis, sic ergo non omnia mutant necessitate naturæ, sed quædam sic, vt substantia Angeli, quædam non, vt cogitatio, volitio, & huiusmodi. Interpono autem hic, quomodo ex hoc soluatur, quod Deus solus potest omnia intueri, quia nihil recipit a rebus, sed intelligit omnia, quia est omnia eminenter, vt alias dictum est, sed non sic est de intellectu creato.

Nunc ad dubia præmitto vnam distinctionem. Aliud enim est esse obiectum motiuum, aliud obiectum terminatiuum. Illam enim duplicem

A habitudinem habet obiectum in ordine ad potentiam, & illa separantur ad inuicem de facto, maxime secundum illos, qui ponunt, quod intelligit omnia per species concreatas. Tunc enim obiectum non mouet, sed tantummodo habet terminare. Tunc dico; Omne ens de mundo habet habitudinem termini respectu intellectus: sed nulla est contradictio, quod habeat ad ipsum habitudinem termini motiui, & immutantis, sicut secundum aliquos materia non mouet ad actum ipsum intellectum, licet terminet; similiter

B relatio non mouet, sed fundamentum mouet, & relatio precisè habet rationem terminandi. Sic in proposito dico, quod cogitationes, & huiusmodi, licet terminent actum intellectus, non tamen mouent totaliter, sed concurrit ibi voluntas, vt determinans, & illa cogitatio sic habet postquam determinata est, vt similitudinem suam gignens.

Tunc ad formam argumenti concedo, quod omne ens est obiectum, & ideo contentum omne sub ente potest terminare actum intellectus, nec

C tamen oportet, quod omne contentum sub ente moueat ex se intellectum sine alio, alias essentia diuina moueret de necessitate intellectum Angeli, & non posset non mouere.

Ad secundum, Chrysostomus videtur dicere, quod Angelus bonus latet Angelum malum, non è conuerso, & Angelus bonus multa cognoscit in malo, non è conuerso, & non solum quoad cogitationes, sed quoad ipsam substantiã, & tunc reducendo hoc ad naturalia oportet dicere, quod etiam substãtia Angeli, quoad moue-

D re, subsit imperio voluntatis. Sed vnde est hoc? dico, quod Angeli boni vident multa in verbo, in quo nihil videt malus: Si vero teneatur, quod substantia Angeli non subest imperio voluntatis, tunc potest dici, quod non est simile de substantia, & de cogitationibus, quia sicut substãtia est præuia voluntatis, sic actus eius; volitio autem, & cogitatio non sic.

Ad tertium dico, quod non habet veritatem de intellectione, siue quocũque alio obiecto terminãte, quia videlicet possibilitas oritur ex ob-

E iecto sub ratione terminantis, nõ sub ratione mouentis, sed veritatem habet de obiecto sub ratione immutantis, & mouentis, quia ex conditione sua habet, quod non possit immutare sine imperio voluntatis. Et potest illa cõclusio principalis confirmari per opinionẽ eorũ, qui dicunt, quod colores in corpore glorioso subsunt imperio voluntatis, quoad immutãdum, licet illam opinionem non teneam. Vnde autem est, quod color nõ subest imperio voluntatis, sicut cogitatio, quoad mouere? dico, quod hoc est ex conditione pro-

F pria cuius libet in quantum talis res, & talis natura est.

Ad quartum concedo maiorem. ad minorem dico, quod sufficiens actiuum ad mouendum intellectum non est cogitatio sine imperio voluntatis: non dico, quod voluntas det actum primũ, quo eliciat, sed quia determinat, quod ante indeterminatum agere non valeret.

Ad vltimum dico, quod licet sint eiusdem rationis, tamen cogitatio est intima ei, cuius est, non sic alteri. Ideo potest vnus, quando vult,

non sic alteri, cuius non est.

Ad argumentum in oppositum concedo, quod sicut nullum est sensibile, quod terminatiue subterfugiat actum alicuius quinque sensuum, tamē motiue, siue immutatiue est aliquid sensibile, bile, quod non mutat sensum: sic dico, de quocunque intelligibili respectu intellectus.

ARTICVLVS II.

Vtrum Angelus eo ipso, quod cognoscit cogitationem, cognoscat etiam cogitatum ipsum.

QVoad secundam quæstionem arguo primo quod Angelus eo ipso, quod cognoscit cogitationem, cognoscat cogitatum ipsum: quia impossibile est cognoscere vnum correlatiuorū, nisi altero cognito: sed cogitatio, & cogitatum sunt correlatiua: ergo.

In oppositum est, quia cognito reali non necessario oportet cognosci illud, quod habet esse intentionale. Exemplum. Video enim radium Solis, qui est species Solis, & tamen non video in eo esse intentionale ipsius Solis: sed cogitatio habet esse reale, cogitatū vero esse intētionale: ergo.

Respondeo primo, hic pono punctum quæstionis. Secundo ponam propositiones aliquas. Quoad primum quæstio illa mota est propter opinionem cuiusdam Doctoris, qui dicit, quod licet videatur substantia cogitationis actu posita, non tamen oportet, quod videatur cogitatū. Relatio, quæ fundatur in cogitatione in ordine ad cogitatum. Distinguit tamen de cogitato; quoddam enim cogitatum est per se, & primo; quoddam est cogitatum per accidens, & secundario, & quod idem est, quoddam est obiectum primarium cogitantis, & quoddam obiectum secundarium. Primum autem obiectum, & per se videtur visa cogitatione, sed non secundarium & per accidens. Exemplum, Intellectus potest plura cogitare sub vnitate, sicut vnam ciuitatem, & multos homines sub vnitate vnius congregationis, non cogitando hunc, vel illum, & ita qui videret cogitationem nostram, videret vtique cogitatum primum quod est ciuitas illa, & congregatio, sed non videret obiecta secundaria, puta istum, vel illum. Sic dicunt de volitione, quod videns eam videt, vtique obiectum volitum primarium, sed non secundarium, cuius sunt multæ circunstantiæ, & per hunc modum dicunt, quod saluant Scripturam, quia secundum hoc nullus videt omnes circunstantias cogitati, nisi solus Deus. Hoc probant, quia actus sortitur speciem non ab obiecto secundario, sed primario, & ideo viso actu, videtur illud, a quo talis actus sortitur speciem, & entitatem. Alia autem obiecta secundaria non faciunt variationem aliquam in actu.

Item, Angelus licet non videat notabilem variationem, quæ est in substantia actus, non tamen videt minimam, scilicet circunstantiam: sed non potest fieri variatio in actu, nisi secundum variationem obiecti primi, quæ secundum circunstantias sit minima: ergo.

Item: Mouens quanto plus distat a mouere, tanto potest minus agere in ipsum, & effectum im-

A primere. Exemplum dant de specie in speculo, quæ minus exprimitur in oculo, quam color extra, siue species coloris, vt est obiectum visus, quę existat in ocūlo, quia magis est sibi præsens, sed obiectum primarium est magis sibi præsens, quā secundarium, quia magis imprimit, & hinc est, quod videtur obiectum primarium, licet non videatur secundarium.

Nunc pono Propositiones. Prima est hæc, quod loquendo de visione directa, videndo cogitationem, non video directe, nec obiectum primarium nec secundarium.

B Hanc probo primo, quia alias posset quis esse beatus ex puris naturalibus. Pone enim, quod Angelus bonus velit ostendere malo Angelo intellectionem, quam habet de essentia diuina, si primū videret obiectum videndo intellectionem, videret essentiam directe, & sic esset beatus.

Dices, non videret notitia intuitiua, sed abstractiua, quæ non facit beatum.

Contra, nec abstractiua potest videre, quia daret sibi mirabiles delectationes. Probo etiā quod

C necessario videret intuitiue, quia si eo, quod videtur cogitatio, videtur in ea obiectū primariū; eo modo, quo videtur cogitatio, videretur obiectū in illa. Intellectus enim tunc non abstrahit: sed videt obiectum in ipsa.

Dicetur, quod malus Angelus videndo intellectionem boni Angeli de diuina essentia, non ex hoc videt diuinam essentiā, cuius ratio est, quia diuina essentia est sibi obiectum supernaturale. De obiectis autem naturalibus solum concedit, & tenet opinio.

D Hæc responsio non valet. Obiectum.n. pro tāto dicitur supernaturale, quia non est præsens intellectui, nec intellectus habet naturaliter, vnde faciat sibi ipsum præsens; sed in proposito essentia diuina esset præsens in cogitatione: ergo.

Itē: si haberet lumen gloriæ, & tamen essentia non moueret, non esset beatus. Vnde secundum aliquos intellectus ex se est proportionatus ad recipiendum visiones diuinæ essentiæ, nec requirit lumen aliquod, siue habitus, sed solum sufficit, quod essentia moueat. & præterea habeo proposi

E tum, quia si in aliquo potest videri cogitatio sine cogitato: ergo non sunt necessario connexa: ergo opinio non vera.

Secunda ratio est, quia obiectum nō habet esse reale in cogitatione, sed solū intentionale apparens, & lucēs sibi in cogitatione, nullo modo attingitur obiectum in esse reali: non ergo directe.

Secunda Propositio est, quod arguitiue, & indirecte potest intellectus videndo cogitationē videre etiā cogitatum. Hoc probo, quia Angelus videns cogitationē alterius, scilicet cogitationem

F rosæ, si reflectatur super cogitationem suam de eadem rosa, arguet, quod cogitatio sua de rosa est similis cogitationi alterius Angeli de eadem, & eiusdem rationis, & cum ille per suam cogitationem sciat se cogitasse de rosa perpendens, quod cogitatio alterius est eiusdem rationis cum sua, arguit ex consequenti, quod ille cogitat de rosa; & sic indirecte arguitiue per cogitationem cognoscitur cogitatum.

Ex hoc patet, quod si malus Angelus videret cogitationem, quam habet Michael de diuina,

diuinæ essentia, non propter hoc videt diuinam essentiam, nec directè, nec arguitiuè, quia in se non habet propriam cogitationem de diuina essentia, per quam possit arguere; quia intellectio Michaelis est eiusdem rationis cum illa sicut ille per suam propriam intelligit diuinam essentiam, sic Michael per suam.

Hæc propositio consonat experientiæ. Videmus enim per vitrum intensionem coloris, & tamen non videmus istum colorem.

Tertia propositio est, quod non saluat scripturam sufficienter, dicere, quòd Angelus potest naturaliter videre cogitationes, non tamen ex hoc videt circumstantias omnes. Hoc enim falsum est. Patet per secundam propositionem, quia possum in me experiri consimilem cogitationem, quantum ad omnes circumstantias illi, quæ est alterius Angeli: ergo si Angelus reuelet mihi illam, possum arguere, quod est de tali obiecto, & talibus circumstantijs, & concludit, quod obiectum primum dat specificatiue actum, non secundum. Dico quod non absolutè circumstantiæ illæ faciunt variationem in actu. Non enim est idem actus, vbi variantur circumstantiæ, & ideo actus, in quo deficiunt circumstantiæ, siue omnes, siue aliquæ, non est idem cum actu, in quo concurrunt omnes circumstantiæ. Impossibile est enim de non intelligente fieri intelligens nisi facta variatione in intellectione, quia intellectio est intelligens. Si ergo intelligo nunc hoc cum tali circumstantia, & ante intelligebam sine ista, necessario oportet, quod facta sit variatio in intellectione, cum de non intelligente factus sum intelligens. Et ita arguit alius Angelus, quia enim experitur, quod facta est in actu suo, quem videt esse eiusdem rationis cum actu alterius, ideo videt ex consequenti arguitiuè variationem in alio, quoad similes circumstantias.

Ad argumentum in oppositum concedo maiorem de relato formaliter, hoc est quantum ad relationem, non fundamentaliter, hoc est, quantum ad fundamentum: licet enim nota relatione oporteat cognosci terminum, tamen noto fundamento, non oportet, quod cognoscatur eo ipso relatio.

Ad propositum dico: quod cogitatio non est relatio ad cogitatum, sed est fundamentum relationis ad ipsum, & ideo non videt ipsum visa cogitatione, quia, vt est in cogitatione, est aptum natum immutare.

ARTICVLVS III.

Vtrum Angelus possit alium illuminare.

AD tertiam quæstionem arguo primo, quod vnus Angelus non possit alium Angelum illuminare, & hoc sic. Ioannis primo dicitur: Erat lux vera, quæ illuminat omnem, &c. Tunc sic: Maioris nobilitatis est intellectus Angelicus, quam humanus, sed humanus illuminatur à solo Verbo: ergo.

Contra est Dionys. in toto libro de Angel. hierarchia. Hic pono aliquas propositiones. Prima assignat illa, respectu quorum sit illuminatio, & est illa, quod licet sit eadem visio semper eorum,

A quæ videntur in verbo, nec illa intendatur, nec remittatur, & ideo de illis non fiat illuminatio; tamen illuminatio potest fieri de tribus, scilicet de quibusdam notis in ordine ad habitudinem ad verbum, quia licet possit Angelus inferior cognoscere habitudinem, quam illa habent ad verbum, & per consequens non cognoscit illa in tali habitudine; potest etiam fieri de quibusdam non notis naturaliter; & potest fieri de quibusdam notis per reuelationem, sicut sunt aliqua futura contingentia. Vbi est aduertẽdum,

B & dicunt quidam, quod Angelus superior potest illuminare inferiorem respectu notitiæ, quæ est in Verbo, quia superior videt ibi plura, & tunc potest dicere alteri inferiori, Vide illa in verbo, quæ relucent ibi, & hoc modo illuminabit eum.

Alij dicunt, quod impossibile est, quod superior illuminet inferiorem respectu illius notitiæ, quæ est in Verbo, & ratio est, quia si Angelus ostendat illi aliquid in Verbo, aut erit intelligendo actum, quo cognoscunt verbum, aut extendendo; non primo modo, quia cum notitia, qua

C cognoscit verbum, sit beatifica, faceret illum beatiorem: Nec secundo modo. Non enim est assignare vnam portionem, quam modo cognoscat de deitate, & aliam, qua cognoscat, posteriora.

Dices, quod augetur extensiue, non quantum ad deitatem, quæ est obiectum primarium: sed quantum ad creaturas visas in verbo, vt obiecta secundaria.

Contra hoc arguitur: Quod res sit in Verbo, non sit aliud quam verbum, mihi videtur, quod

D aliquo modo possit dici fieri illuminatio respectu eorum, quæ cognoscuntur in verbo. Vbi sciendum, quod res ostendi in Verbo potest esse dupliciter, primo quod ostendatur aliquid in Verbo vt idipsum, quod Verbum, & cognoscatur eadem notitia, qua cognoscitur Verbum; & de tali concedo, quod non potest fieri illuminatio, & sic procedit Opinio secunda.

Secundo modo potest aliquid arguere ostendi in verbo. Est enim quædam notitia, quæ est rei in se in proprio genere; alia, quæ est rei in ver-

E bo; alia habitudinis rei ad verbum.

Quantum ergo ad primam notitiam non potest fieri illuminatio in Verbo, nec quantum ad secundam, sed quantum ad tertiam, sic. Angelus enim inferior videt res in se, videt etiam notitia intuitiua beatifica Verbum, sed ex istis duabus non necessario cõsurgit notitia habitudinis, quam res habent ad Verbum (Vtrum habeat ad ipsam habitudinem, vt ad causam exemplarem, vel alio modo) Angelus autem superior potest ei ostendere illam habitudinem, & hoc modo fiet

F illuminatio, de his quæ videntur in Verbo. Exemplum; ponatur quod vna conclusio dependeat à duobus principijs, vel quod aliquis cognoscat conclusionem illam per diuersas demõstrationes constantes ex illis principijs, ponatur etiam alius, qui sciat conclusionem dependere ab vno principio tantum, & ideo tantum sciat illam per vnam demonstrationem ex illo principio. Tunc, ille primus, qui cognoscit conclusionem illam per duo principia potest alium docere, vel dicere: Vide, quomodo etiam hæc conclusio deduci-

tur, & demonstratur ex illo principio: & tunc ille cognoscit aliquo modo aliud, quod ante non cognoscebat. Sic in proposito, Angelus superior videns quomodo hæc veritas dependet ab illa veritate, quā inferior non cognoscit; dicit: Vide quomodo hæc veritas rei creatæ dependet à veritate increata, & à Verbo, & secundum quam habitudinem; & tunc ille videt, & hoc modo dicitur illuminare.

Potest etiam secundo Angelus superior illuminare inferiorem de ignotis naturaliter, quia superior potest ratione excellentiæ suæ aliqua videre naturaliter, quæ non videt naturaliter inferior, & sic potest deducere inferiorem ad notitiam illius sibi noti, & hoc modo dicitur illuminare ipsum. Vnde licet inferiori possit esse notum omne obiectum, quod est notum superiori, non puto tamen, quod regulariter quicquid nouit superior, cognoscat inferior, & sic quoad hoc poterit eum illuminare.

Tertio dico, quod superior potest illuminare inferiorem respectu veritatum contingentium, quas Deus reuelat contingenter superioribus, non reuelando inferioribus, & tunc Dei beneplacito potest superior illa reuelare inferiori, & sic illuminare.

Ex hoc patet differentia trium actuum Hierarchiarum, qui dicuntur, purgare, illuminare, & perficere. Aliqui istos actus distinguunt secundum differentiam termini a quo, & ad quem, & medij, vt respectu termini a quo dicatur purgare, videlicet ab ignorantia, à qua recedit, sed perfici dicatur in ordine ad quem, qui est scientia, & notitia perficiens: sed in ordine ad medium dicitur illuminare. Non placet mihi iste modus, ideo aliter dico, quod isti tres actus non sunt distincti realiter, sed ratione. Ille enim actus potest comparari ad oppositum, scilicet ad nescientiam, & sic dicitur purgatio; vel ad obiectum, & sic dicitur illuminatio; vel ad subiectum, & sic dicitur perfectio. Si dicas, quod Dionysius ponit eos tres actus distinctos tali distinctione dicta, sciendum tamen, quod licet Angelus non habeat ignorantiam contrariæ dispositionis, habet tamen bene ignorantiam simplicis negationis, scilicet puræ nescientiæ, & vltra hanc, dubitationem de aliquibus, & per hoc incipit admirari, quia videt effectum admirabilem, & non videt causam. Potest etiam aliqua imperfectè scire, sicut quidam Angeli sciebant, quod Christus debebat incarnari: sed qualiter forte nesciebant, & poterant scire, quod incarnaretur, & dubitare de passione.

Quantum igitur ad primum, quando nihil cognoscit de re sine futuro aliquo, purgatur a nescientia: ad secundum quando videt effectum, & nescit causam, si superior ostendit causam, dicitur eum illuminare; quando vero ostenditur sibi totum perfecte, quod tamen imperfecte ante sciebat: tunc dicitur eum perficere. Vel potest dici quod illuminatio sumitur penes futura contingentia, quantum ad naturalia, dicitur purgatio; quantum ad habitudinem, quam habent ad Verbum, dicitur perfectio.

Secunda Propositio est: quod illuminatio, A qua inferior dicitur illuminari, non est lumen iam habitum intendere, nec lumine coagere: sed est idem, quod cogitationem alteri exprimere. Hoc dico propter duas opiniones. Quidam dicunt, quod superior non causat lumen inferiori, quia sic crearet: sed lumen intendit ex assistentia luminis proprij cum lumine suo; sicut candela addita candelæ dicitur lumen intendere, non de nouo causare: sed hic modus non placet mihi. Ratio est, quia ab eodem agente res causatur, & intenditur. Vnde quia B causalitas est per solam causationem, ideo intenditur per solam creationem: sed secundum omnes illud lumen est a solo Deo per creationem: ergo a solo Deo habet intendi.

Dices, quod ratio nulla est, quia videmus, quod dimensiones interminatas non potest dare materiæ aliquod agens creatum, & tamen agens creatum potest illas intendere.

Contra, non est verum, quod dimensiones intendantur: sed quantitas, quæ est in potentia ad terminationem, educitur de potentia materiæ C ad actum, sed lumen non est in potentia Angeli, vt de Angelo possit educi, quare oportet, quod intendatur, & perficiatur a solo Deo.

Prima imaginatio est metaphysica. Imaginatur enim, quod lumen Angeli sit quædam qualitas radiosa, quod falsum est: Talis enim qualitas non inuenitur in substantia spirituali: sed lumen in ea non est aliud quam vigor intellectus.

Alia opinio dicit, quod illuminare Angelum inferiorem est coadiuuare lumen eius, sicut videmus, quod ignis appositus vni igni adiuuat ipsum; ita Angelus per suum lumen adiuuat lumen D inferioris, vt si inferior non possit intelligere vnā Conclusionem, demonstrat illi statim alius superior suo lumine, quasi coagendo.

Contra, quia illud lumen est lumen intellectus agentis: sed posito, quod intellectus meus agens esset præsens tuo, non propter hoc adiuuaret ad intelligendum conclusionem.

Item: Hæc lumina habent sua possibilia distincta, quia lumen istius non habet pro adæquato possibili lumen alterius: ergo lumen Angeli su- E perioris non est respectu intellectus possibilis Angeli inferioris. Dico ergo, quod illuminatio in Angelis non est aliud, quam expressio cogitationis Angeli illuminantis diuersimode, vt dictum est supra.

Dices: ergo illuminatio non est aliud, quam locutio. Dico immo, quod locutio est expressio magis extensa, quia est de omnibus, non autem illuminatio, vt dictum est. Sed contra, quia multa sunt, quorum Angelus non potest habere cogitationes, & sic non potest indirecte, vt supra F dicebatur, cognoscere cogitationē alterius respectu omnium rerum, quarum est cogitatio: ergo locutio non potest esse talis expressio de omnibus, & sic extensa.

Respondeo. Dico, quod habet notitiam terminorum, & videt tales terminos, & sic superior docet conclusionem illorum.

ARTI-

ARTICVLVS IV.

Vtrum vnus Angelus posit alteri loqui.

DE vltima quæstione. Primo videndum esset, quid est locutio in Angelis, ex diuersis operationibus Dei, quod non est aliud, quam illammet cogitationem per imperium voluntatis determinare, vt immutet intellectum, & hoc est loqui, & conceptus, & cogitationes aperire. Ostensum est autem in prima quæstione istius distinctionis, quod Angelus potest per imperium voluntatis suæ determinare cogitationem suam

A ad hoc, quod sit motiua intellectus alterius; immo quod cogitatio vnius Angeli nullo modo est sufficiens motiuum intellectus alterius ad sui similitudinem, nisi præuia determinatione voluntatis, ita quod omnino quoad actum secundum est mouere substantiæ imperio voluntatis ipsius Angeli: ergo hoc modo Angelus poterit cogitationem suam, quando, & cui voluerit, exprimere: ergo potest alteri loqui.

Secundo, ex hoc essent saluanda quatuor circa locutionem Angelorum, scilicet occulti manife-
B stationem, audientis excitationem, secretam, & singularem allocutionem, medij interpositionem. De ijs nihil ad præsens.

QVAESTIO SECVNDA.

DE HIERARCHIIS, ET ORDINIBVS eorum.

Postquam visum est de actibus Hierarchicis Angelorum, videndum est nunc aliud de ipsis Hierarchijs, & ordinibus eorum, & primo quantum ad distinctionem. Et quia duplex distinctio reperitur in Angelis, videlicet multorum Angelorum vnius ordinis, & Hierarchiæ ad inuicem, & illarum Hierarchiarum, & ordinum inter se, ideo Primo videndum est de distinctione Angelorum inter se vnius Hierarchiæ, quæ est distinctio principalis: & vt melius appareat propositum, videndum est in generali de distinctione indiuiduorum substantiæ, & primo de communitate naturæ specificæ in indiuiduis: secundo de formali principio indiuiduationis, quod contrahit speciem ad determinatum indiuiduum. Quantum ad primum quæro quatuor quæstiones.

1 Vtrum vnitas specifica sit vnitas alicuius rei communis extra animam in indiuiduis existentis.

2 Vtrum vnitas specifica sit vnitas rei indifferentis.

3 Vtrum vnitas specifica sit vnitas tantummodo similitudinaria, & qualitatiua.

4 Vtrum vnitas specifica sit in re, vel in intellectu tantum.

ARTICVLVS I.

Vtrum vnitas specifica sit vnitas alicuius rei communis extra animam in indiuiduis.

QVantum ad primam arguo primo, quod vnitas specifica est vnitas rei alicuius existentis extra intellectum, sic: Quia impossibile est aliqua eadem realiter conuenire, & differre: sed si non detur vnitas alicuius realis extra intellectum, sequitur, quod aliqua eodem reali omnino conueniant realiter, & realiter differant: ergo. Probo minorem, quia hæc albedo, & hæc albedo differunt inter se realiter, & certum est, quod conueniunt realiter in albedine, circumscripto actu intellectus; magis enim ex natura rei conuenit hæc albedo cum hac albedine, quam cum hac nigredine, & hæc conuenientia non est, nisi in vnitate specifica: ergo.

Contra. Si talis vnitas rei alicuius daretur, esset vnitas rei vniuersalis: sed vniuersalia non sunt extra animam: ergo. quia vniuersalia in solis, meris, purisque intellectibus secundum Ari-
E stot. vt tractat Porphyrius in probemio prædicabilium.

Respondeo. Hæc fuit opinio Platonis, quæ durauit vsque ad tempora Philosophi, in quam iudicio meo multi hodie realiter incidunt: Dicunt enim, quod alia est realitas, in qua conueniunt Sortes, & Plato; & aliæ sũt realitates, per quas differunt: sed dimissis multis opinionibus ponam propositionem intentam; deinde instabo.

Proposito est ista: quod vnitas specifica non potest esse vnitas alicuius rei existentis extra ani-
F mam realiter in indiuiduis. Hanc probo primo rationibus fundatis super intentione Phylosophi, deinde aliquibus alijs.

Prima ratio est adducens ad impossibile: quia si talis vnitas daretur, Deus non posset aliquod vnum indiuiduũ sub vna specie annihilare, quin eo ipso annihilaret omnia indiuidua eiusdem speciei: Consequens est falsum: ergo. Probo cõsequentiam, quia si annihilaret totum indiuiduũ, aut tollit totam suam realitatem, & tunc cum realitas illa specifica sit in alijs indiuiduis, quæ est

est ista, qua annihilatur: ergo oportet eam in alijs annihilari, vel si non: ergo tota entitas ipsius indiuidui non est annihilata.

Consimile argumentum in consimili forma fit, quod Deus non poterit creare vnum indiuiduum, nisi creet omnia indiuidua ipsius speciei, quia creare est de nullo facere.

Tunc capio animam, quæ creatur, quando creatur, quæro, aut realitas communis est in anima, alia quæ prius fuit creata isti, quæ nunc creatur, vel non. si non, ergo nulla est communitas alicuius rei extra, si erat iam in alia anima: ergo cum in illa anima sit creata, quia anima illa creatur secundum totam suam realitatem: ergo in alia anima creatur, & sic in omnibus istis indiuiduis.

Dices, quod ratio ista procedit, ac si illa vnitas esset vnitas numeralis, quod non est de mente opinionis alterius; sed est vnitas specifica, & communis, & tunc verum est, quod totum creatur in illo, quod creatur, quod est vnum vnitate numerali. similiter totum corrumpitur in illo, quod corrumpitur, quod est vnum vnitate numerali. & tamen adhuc manet illa alia realitas communis communitate specifica.

Hæc responsio confirmat propositum, quia illa realitas, quando est vna existens, & eadem in multis, non tollit creationem vnius sine alio. Vnde non potest esse realitas existens extra animam. Da enim, quod esset extra animam, ex quo esset in alio iam posita, non posset creari de nouo in illo, alias idem bis crearetur. Creare enim est de nullo facere: Illa vero realitas per te iam prius est in alio.

Secunda ratio est Philosophi, quia si ponatur aliqua talis res communis in pluribus, sequeretur, quod in homine essent duæ humanitates. Hoc est falsum, quia tunc vnus homo esset duo homines. Probo consequentiam, quia homo ille datus particularis per te habet humanitatem, & veram rem, quæ est communis alteri. Certum est autem, quod habet humanitatem propriam, quam nullus alius habet, quia substantia cuiuslibet rei est propria sibi, sicut substãtia, qua Sortes est, Sortes est propria sibi: ergo cum Sorteitas sit quædam humanitas, quia Sortes in existendo est quidam homo: ergo humanitas Sortis est substantia Sortis: & sic dicam de Platone: ergo quilibet est homo per propriam humanitatem: sed secundum te est alia communis istis: ergo.

Sequitur etiam ex hoc consequenter, quod sit dare tertium hominem a Sorte, & Platone: hoc est inconueniens, ad quod Aristoteles adducit.

Dices, illa communis realitas non est humanitas distincta ab illa, sed fit propria, & determinata per proprietatem hypostaticam isti, quæ quidem proprietas trahit eam ad esse indiuiduũ, & ideo indiuiduum super illam non dicit aliam humanitatem, sed tantum dicit proprietatem illam contrahentem, & ambo sunt vna propria substantia ipsius indiuidui. Hæc solutio non valet, quia quæro post illam appropriationem factam, vtrum sit verum dicere, quod aliqua res sit communis Sorti, & Platoni, vel non: Si sic, cum illa humanitas appropriata per te sit communis, sequitur, quod Sortes, & Plato non diffe- A rant substantialiter, sed solum hypostatice, quia per proprietatem hypostaticam, qualis distinctio ponitur inter personas in diuinis. Si dicis, quod facta appropriatione, & determinatione non remanet communis, sed hæc, & illa est altera totaliter, tunc sequitur, quod vel nulla erat realitas communis, vel si sit aliqua communis, alia ab illa propria humanitate, tunc vnus homo erit duo homines, vt prius.

Tertia ratio est, quia sicut ponitur secundum hoc vna natura communis extra intellectum, ita B per eandem rationem oportet ponere de omnibus generibus, & sic erit animalitas communis extra intellectum, & similiter corporeitas, & sic de alijs. Consequentiam probo, quia Sortes, & Brunellus realiter conueniunt in animalitate, circumscripto omni intellectu, plus conuenit Sortes cum Brunello, quam cum planta. Hoc non potest esse, nisi sit vnitas alicuius rei extra animam, in qua conueniunt Sortes, & Brunellus. Consequentia est falsa, quia sic essent multæ substantiæ discretæ in vna substantia. Impossibile est autem, quod vna substantia per se constituatur ex C pluribus substantijs; sed homo est per se vna substantia: ergo.

Quarta ratio est ista. quæro de illa realitate communi, aut prædicatur identicè, & formaliter de illa realitate propria, & de qualibet, cui est communis, aut non, Verbi gratia: Vtrum sic prædicetur homo de Sorte, & Platone, quod verum sit dicere, hæc humanitas est Sorteitas, & è conuerso, aut non prædicatur identice de ipsis, vt non sit verum dicere, quod humanitas sit D Sorteitas, & Platonitas, sed sit res quædam in Sorte, & Platone: non potest dari primum, quia tunc vna res prædicaretur identicè de pluribus differentibus realiter, & non male intelligimus etiam in diuinis; immo esset quasi vna res communis realiter pluribus, sicut est in diuinis: nec potest dari secundus modus, quia tunc cognoscendo humanitatem, nihil in toto mundo cõgnoscerem de Sorte, quia aliud omnino est.

Confirmatur, quia si est communis, tunc quando Sortes generat Platonem, vel non gene- E rat totum Platonem, vel idem generaret se; nisi dicatur, quod generatio non est aliud, quam cõmunicatio essentiæ per transmutationem in alio, sicut dicimus de essentia in diuinis, & hæc est ratio Aristotelis. Generans enim non generat, sed generat tale, quale ipsum est.

Nunc pono instantias, & difficultates, quæ occurrunt circa hoc, & Prima quidem est: quia omni vni potentiæ correspondet vnum obiectũ formale sub vna ratione: sed visus est vna potentia circumscripto actu intellectus: ergo correspondet sibi vnum obiectum formale sub vna ratio- F ne. Illud est color, & non hic color: ergo color, in quantum abstrahit ab hoc colore, est aliud in rerum natura. Probatio minoris, quia si hic color sub ratione huius coloris esset obiectum visus, non posset visus cognoscere aliquid, nisi sub ratione huius coloris. Et confirmatur, quia sensus non decipitur circa proprium obiectum: sed visus decipitur circa vnitatem numeralem obiecti: ergo color sub vnitate numerali non est obiectum formale ipsius visus. Probo assumptũ,

quia

quia visus tendit in radium solarem, qui continue est alius, & alius sicut in vnum radium: ergo non attingit visus radium, vt hic radius est, sed vt radius in communi.

Secundo sic: hæc est vera. Sortes est homo, quæro tunc aut prædicatur pura ratio fabricata per intellectum, aut Sorteitas de sorteitate, siue Sortes de seipso; aut res realiter distincta, & separata, aut res communis non realiter distincta.

Non potest dici primus modus, quia tunc vna ratio fictiua prædicaretur de vera re: nec secundus modus videtur possibilis, quia tunc prædicaretur idem, & non esset aliud dicere: Sortes est homo, quam Sortes est Sortes: nec potest dari tertius modus, quia tunc propositio esset falsa, nam hoc modo res distincta prædicaretur de re distincta prædicatione, quæ dicit, hoc est hoc: ergo oportet dare quartum, quod illud quod prædicatur ibi, sit res ipsa aliquo addito ei, quo est Sortes.

Tertio, quia diffinitio est vere alicuius diffinibilis rei veræ, quia non diffinitur pura ratio. Tunc sic: Illud habet veram entitatem realem, quod verè diffinitur, sed hæc est vnitatis specificæ, non indiuidui: ergo.

Quarta ratio est ista. Cuicunque reali passioni correspondet subiectum adæquatum ex primo Posteriorum; sed risibilitas est passio realis: ergo habet subiectum adæquatum. Primum reale, hoc non est aliquid indiuiduum, quia sibi non adæquatur: ergo est aliquod commune, puta natura speciei.

Quinta ratio est ista. Illud, à quo incipit diuisio realis, est vere entitas realis habens vnitatem realem: sed realis diuisio incipit à ratione generis, & sic per differentias reales: ergo in genere erit aliqua vnitas realis.

Sexto sic, quando aliqua comparantur in vna forma, oportet illa habere vnitatem realem. Vnde comparatio non est secundum genus propter æquiuocationem, sed indiuidua comparantur secundum vnitatem specificam: ergo illa esset realis.

Septimo sic: Cuilibet rationi mensuranti conuenit aliqua vnitas: sed ratio mensuræ conuenit rei secundum rationem specificam, non secundum rationem indiuidui, nam vnum indiuiduū respectu alterius non habet rationem mensuræ, cum inter indiuidua non sit magis, vel minus, prius, vel posterius: ergo ratio specifica habet propriam aliquam vnitatem: sed vnitas mensuræ non est vnitas rationis: ergo.

Hæc sunt rationes fundamentales eiusdem opinionis, quæ fuit valde communis, & famosa, vsque ad tempora Aristotelis; & fuit opinio Platonis secundum rei veritatem: non enim fuit opinio Platonis, quod ideæ essent separatæ subiecto & loco, sed erāt separatæ separatione reali, quia erant realiter aliud ab indiuiduis, quibus erant communes, & erant omnino ingenerabiles, & incorruptibiles, per communitatem talis realitatis isti, & illi, & iste, & ille erant homines, & sic de alijs indiuiduis aliarum specierum, & hunc intellectum tangit Philosophus, qui dicit, quod apud illos generatio fiebat per ingressum, &

A egressum, ita quod mens eorum erat, quod idea erat realitas intra indiuiduum, sed tamen extra, non per separationem localem, sed entitatiuam, quia realiter distincta ab indiuiduo, & realitas istius ideæ communis fiebat hæc, & illa particularis per materiam contrahentem, & hoc modo Callias & Sortes non differunt nisi per materiā, & sic procedit Aristotelis contra illam opinionem ad istum intellectum.

Tunc ad difficultates, quæ adducuntur, dico, quod omnes procedunt ex rationibus communibus, & logicis; & ideo sunt difficiles ad soluendum, tamen ex rationibus logicis non debet iudicari verum, posito quod appareat aliquod inconueniens secundum rationem logicam.

B

Tunc ad primum dico, quod ratio supponit falsum, quod actus sensationis terminetur ad aliam realitatem quàm indiuidui: secundum enim Arist. Intellectus est vniuersalium, sensus vero particularium, & ideo radius, qui terminat visum, est hic radius numeraliter tantum.

Tunc ad formam, cum dicitur; Vni potentiæ C correspondet vnū formale obiectum, dico, quod potentia comparatur ad obiectum per actum suum mediante quo attingit obiectum; sicut ergo est de actibus indiuiduis in ordine ad obiectum, sic de potentia ad actum: ergo actus numeraliter sunt distincti ad hanc vnitatem distinctā; sic à parte obiecti color, qui aspicit actus materialiter distinctos, est hic color, & hic color secundum vnitatem numeralem. Color vero, qui aspicit actus, vt sunt vnum specie, habet vnitatem communem speciei, siue generis: sic ergo D vnitas obiecti correspōdet vnitati potentiæ mediante actu, & ideo mediante actu numerali respicit hunc colorem numeralem: mediante actu communi respicit colorem secundum rationem communem: secundum autem rationem specificam actus obiectum, est color abstractus, quam quidem abstractionem non facit sensus, sed intellectus: & per consequens intellectus est, qui dat sibi illam vnitatem.

Ad illud de radio, quod visus non decipitur in vnitate propria sui obiecti formalis, concedo, E & ideo actus ille numeralis non decipitur circa hunc radium. Quot enim sunt radij, tot sunt visiones, & inde sicut annihilatur, & euanescit visio, quæ erat respectu illius: & cum dicit, sensus indicat per totum decursum esse vnum radium, nego de sensu particulari, sed verum est de sensu communi. Ille enim indicat esse vnum, & ratio est, quia omnes sunt apti facere vnam impressionem, & sunt similia, & eiusdem rationis, & ideo ibi decipitur sensus communis, sed non sensus particularis, & sensus cuius hic radius est pro- F prium obiectum, vt hic & hic.

Ad illud de prædicatione dico, quod non prædicatur alia res, quàm Sorteitas, cum dicitur, Sortes est homo. Ad inconueniens quod adducitur, quod idem prædicaretur de se: dico quantum ad rem, ita est; vere enim secundum rem eadem est res, quæ ponitur in subiecto, & quæ ponitur in prædicato; sed loquendo de re in ordine ad intellectum, qui cognoscit eandem rem alio & alio conceptu, cum accipit Sortem, vt sortem, & vt hominem; quælibet enim res singularis

gularis nata est facere de se alium conceptum, & vnum notiorem altero, per quem declarat illum, & sic eadem res sub conceptu noto prædicatur de se sub conceptu ignoto. Est enim res omnino vna sub vnoquoque conceptu, & intellectus ponit per eandem similitudinem confusam omnia indiuidua vnum conceptum specificum.

Dices; ergo pura ratio, & purus conceptus prædicabitur de vera re, & erit falsa prædicatio.

Respondeo, rationem prædicari de re potest intelligi dupliciter: vno modo quod pura ratio prædicetur sic, quod sit illud, quod prædicatur, & tunc curreret inconueniens, quod adducitur. Secundo modo, quòd ratio non prædicetur, sed sit aliud inclusum necessario in prædicato, quia cum prædicatio sit actus intellectus, impossibile est rem prædicari, nisi sub concipi passiuè; & tunc prædicatio est impossibilis, nisi prædicatum, & subiectum accipiantur sub alio, & alio conceptu, qui faciunt alium, & alium conceptum, & per consequens aliam & aliam rationem, & sic res est, quæ potest concipi: aut est illud, quod subijcitur, & quod prædicatur, & sic totum prædicatur de toto; nec propter hoc est prædicatio entis per accidens, quia non potest intellectus præscindere intelligi rem, & suum concipi sine contradictione. De hoc quæritur plenius cum agebatur de genere, & differentia, de ratione generis, & differentiæ.

Dico, quod quando prædicatur homo de Sorte, & Platone, homo non est res alia a Sorte, & Platone, nec tamen est vna res in ipsis, nisi vnitate rationis, quæ consistit in vno concipi, quia omnes illæ res, puta Sortes, & Plato, & sic de alijs, conueniunt in vno concipi passiue, & ideo sub illa ratione attinguntur vnica intellectione, & vno intelligi, & ideo est vna ratio, quæ non est aliud, quam vnitas conceptus: nec illud concipi, vt dictum est alias, respicit rem vt substratum, sed per indiuisionem, quia intellectus rem concipi non potest solui in duo, sed quantumcunque accipiat rem præscire, semper ibi includit concipi.

Ad aliud de diffinitione, dico, quod diffinitio negatiua est singularium vt Commentator dicit 2. de anim. com. 8. exponens mentem Aristotelis fuisse illam.

2. de anim. com. 8.

Sciendum ergo, quod circa rem, circa quam intellectus negotiatur, est duo considerare, scilicet rem illam, & operationem intellectus. Diffinitio autem, cum sit actus intellectus, oportet esse in diffinitione, & rem illam, & operationem intellectus. Res ergo, quæ ibi est, est singularis, & particularis: sed quia ibi concurrit operatio intellectus, ideo diffinitio est rei, secundum communem conceptum, quem res illa facit. Sic ergo diffinitio est rei particularis secundum explicationem vnitatis, quam facit intellectus, diffinitio est rei sub concipi.

Ad illud de passione, quod habet subiectum adæquatum. Respondeo, sic est de passionibus, sicut de subiectis, quia sicut hic homo, & hic homo faciunt vnum communem conceptũ, quia quodlibet illorum est res cum tali concipi: sic etiam hæc risibilitas adæquatur humanitati simpliciter, ita quod quælibet realitas sit sub vno com-

A muni concipi passiue, & sic adæquantur passiones substantijs proportionaliter hinc inde.

Ad aliud de diuisione reali, concedo, & minorem nego. Illa enim non est realis diuisio per differentias, nec incipit ab vnitate rei absolute, sed vt cadit sub concipi.

Ad illud de comparatione dico, quod comparatio fit per vnitatem conceptus, non rei.

Ad probationem de Philosopho dico, quod si illa esset intentio Philosophi, ita diceret, quod comparatio fit secundum genus, sicut secundum

B speciem: nam generi secundum istos correspondet propria realitas, quam non importat differentia, & rationes suæ aliquæ potissimæ, ita probant de genere, sicut de specie, & tamen Philosophus negat comparationem secundum genus, & concedit secundum speciem.

Dico ergo quod ad comparationem sufficit vnitas in concipi, sub qua intellectus ponens omnia potest comparare illa in illa ratione conceptus. Potest enim intellectus habere vnam speciem omnium indiuiduorum, & ideo potest ha-

C bere actum vnum, & per consequens potest habere concipi, & vnum compositum, & secundum illum esset comparatio. Sed quare non sit comparatio indiuiduorum secundum vnum conceptũ generis, sicut speciei?

Respondeo: Vnitas conceptus generis prouenit à quodam concipi diminuto & imperfecto, qui sequitur speciẽ actum imperfectũ, quatenus est à specie quadam diminuta proueniente ab imperfecta impressione, quam nata sunt facere indiuidua in intellectu; & hinc est, quod conce-

D ptus generis expectat semper differentiam contrahentem, quia non est secundum concipi simpliciter, sed imperfectum: & hinc est, quod genus est aliquod medium inter potentiam, & actum, & quia comparatio est inter habentia vnũ concipi simpliciter, ideo inter indiuidua non est comparatio secundum genus.

Ad illud de mensura dico, quod mensura non accipitur secundum vnitatem alicuius rei communis, sed tantum in intellectu, & in concipi, & ideo intellectus facit illam mensurationem, quæ

E metitur plura secundum vnitatem aliquam, quæ est tantum in intellectu, licet proueniat à re mediante vno concipi, quæ est per vnum actum, qui prouenit ab vna specie, quam causant plura indiuidua ratione vnius impressionis, quam apta nata sunt facere in intellectu.

Ad argumentum in oppositum, quod per idem re non potest aliud conuenire cum alio, & differre.

Respondeo, aut loqueris de conuenientia, & differentia formaliter, & tunc concedo maiorem;

F per idem formaliter non possunt aliqua conuenire, & differre, quæ etiam conueniunt formaliter per relationem conuenientiæ, & quæ differunt, differunt formaliter per relationem mutuã differentiæ, quia ergo non est eadem relatio cõuenientia, & differentia, ideo non eodem formali, quo aliqua conueniunt differunt.

Si vero loqueris non formaliter, sed fundamentaliter, tunc maior non est vera, quia per eandem realitatem albedinis, hæc albedo conuenit magis cum hac albedine, & minus conuenit cum

hac

hac nigredine. Unde realitas eadem huius albedinis est illud, quo hæc albedo fundat conuenientiam ad albedinem illam, & illud quo caret hæc albedo tali gradu conuenientiæ ad nigredinem; ita quod ex parte fundamenti non est aliquis gradus distinctionis rei, & rei, nec formalitatis, & formalitatis, sed per idem omnino conuenit cum isto tantum, & cum isto non tantum: gradus autem distinctionis est tantũ penes relationes conuenientiæ, & disconuenientiæ formaliter.

ARTICVLVS II.

Vtrum vnitas specifica sit vnitas alicuius rei differentis.

QVoad secundam quæstionem arguo primo, quod vnitas specifica sit vnitas rei alicuius differentis; quia quando aliqua realitas talis est, quod ei non repugnat vniuersalitas, nec particularitas, illa necessario est realitas indifferens, nec eadem cum illa, cui repugnat vniuersalitas: sed albedini conuenit, quod possit concipi vniuersaliter, quod repugnat huic albedini: ergo albedo importat realitatem aliquam vnam vnitate differentiæ, aliam a propria realitate huius albedinis, vt est hæc albedo: sed vnitas albedinis, vt distinguitur ab vnitate huius albedinis, est vnitas specifica: ergo.

In oppositum est, quia quæro, quid intelligitur per illam differentiam, aut quod res vna, vt sit in pluribus partibus, & tunc reddit in opinionem improbatam in præcedenti quæstione; aut illa est vna res particularis, & tunc distinguitur ab omni alia: ergo non est indifferens.

Respondeo, hæc quæstio introducta est, quia quidã Doctores moderni distinguunt de triplici vnitate. Quædã.n. vnitas singularis, cui repugnat contradictoriè plurificari, & concipi vniuersaliter. Alia est vnitas vniuersalis, qua dicitur, quod vniuersale est vnum in multis, & hæc vnitas non est alicuius rei, quia secundum Damascenum: Nulla res est, quæ sit eadem in pluribus præter essentiam diuinam, rediret opinio etiam Platonis, & ideo illa vnitas non est prima, nec fundatur immediate super vnitatem singularitatis, quia illi repugnat concipi vniuersaliter: ergo requirit aliam vnitatem in re, quam singularis, & illa est vnitas, quæ dicitur vnitas cuiusdam indifferentiæ, quia extra intellectum est accipere rem existentem in isto indiuiduo, vt in Sorte, accipio humanitatem, quæ non habet vnitatem singularitatis, alias non posset concipi plurificabilis: ergo oportet, quod habeat vnitatem indifferentiæ alicuius ad hanc vnitatem numeralem, & illam, & super illam fundat intellectus vnitatem vniuersalitatis, quando concipit vnum in multis, & pro tanto vnitas illius dicitur vnitas indifferentiæ, quia potest esse vniuersalis in conceptu, & potest esse hæc signata extra intellectum: sed neutrum horum habet per naturam propriam, sed vniuersalitatem habet per actum intellectus. Quod autem sit hæc signata, hoc habet per differentiam indiuidualem, quæ facit eam hanc. & hæc est secundum illos vnitas quæ est minor vnitate numerali, & maior vnitate rationis: Rationes au-

A tem factas in præcedenti quæstione euadunt isti; quia omnes procedunt, ac si vna res in pluribus, sed non concedunt, quando vna res possit esse indifferens ad plures res. Tunc ad propositum, vnitas specifica nõ est prima vnitas, quæ est vnitas singularitatis, quia nec specificæ repugnaret concipi vniuersaliter; nec est vnitas vniuersalis, quæ tantum est in intellectu: ergo est vnitas indifferentiæ extra intellectum, tertio modo dictæ. Licet illa opinio sit valde pulchra, & subtilis: & rationes factæ in præcedenti quæstione non vi-

B deantur esse contra eam; tamen videtur mihi, quod non sit rationabilis vllo modo. Ideo pono vnam Conclusionem contra eam propositionem primam, & est ista. Quod vnitas specifica non est vnitas rei indifferentis extra intellectum cũ extra illum sit indifferens, immo quælibet res sita extra intellectum est determinata ad particularitatem, hoc tamen non absolute potest concipi vniuersaliter.

Probo autẽ Conclusionẽ illã sic. Res differẽs, & res indifferens nõ sunt eædẽ res: sed res Sortis est

C indifferens, qui sibi propria est res humanitatis; per te est indifferens; ergo, & Sorteitas est quædam humanitas: ergo extra intellectum est in Sorteitate duplex humanitas. Vna propria sibi, alia vero indifferens. Ex quo sequitur, quod est dare tertium hominem communem Sorti, & Platoni, & alia inconuenientia similia, quæ adducebantur supra.

Dices, Volo quod humanitas, & illud per quod Sortes est homo signatus non sint eadem res, quia humanitas ista, quæ est indifferens in-

D diuiduatur per additum, scilicet indiuidualem differentiam. Argumentum ergo non probat, quod in Sorte sit duplex humanitas, sed vna, quæ, quantum est de se, est indifferens. Illa autem sic humanitas Sortis per illud additum, & sic humanitas Sortis, & Sorteitas, licet includant duas res, non tamen duas humanitates, sed vnam tantum cum aliquo addito, quod non est humanitas, nec hæc humanitas, sed illud, quo humanitas formaliter est hæc humanitas Sortis.

Contra. Secundum hoc tu vis habere in Sor-

E te humanitatem, vt quandam rem indifferentẽ, & proprietatem hypostaticam, qua sit hæc humanitas Sortis propria. Tunc sic, aut Sortes & Plato differunt humanitate sua, aut humanitate communi, & differunt tantum penes differentias indiuiduales, & proprietates hypostaticas. Si secundo modo, ergo Sortes, & Plato non differunt quidditatiue, & substantialiter, sed proprietate extrinseca, & quasi sicut in diuinis: ergo necesse est dicere, quod differant humanitatibus proprijs, vt sic non sit in isto tantum humanitas in-

F differens, & proprietas hypostatica; sed sit humanitas propria, quæ fundet immediate differentiam a Platone ita, quod humanitas Sortis, quæ est Sorti propria, est alia in se ab humanitate propria Platonis. Non autem, quia proprietas est alia; ideo humanitas est alia. Tu autem ponis humanitatem indifferentem: ergo argumentum stat, quod in Sorte est duplex humanitas.

Dicitur, quod multum refert dicere, nec est idem, quod est aliud, & quo est aliud, quia in huiusmodi effectibus formalibus non est idem

quod, & quo; sicut non est idem, quod est album, & quo est album. Ad propositum bene verum est, quod humanitas Sortis est illud, quod est aliud ab humanitate Platonis, & è conuerso. Sed tamen humanitas Sortis non est illud, quo inest hæc alietas, nec humanitas Platonis è conuerso, sed illud est indiuidualis differentia. Hinc inde non est ergo inconueniens, quod aliqua realitas sit seipsa differens ab illa tanquam quod differt, & cum hoc, quo illud differt, non sit illa, sed aliquod additum: & per hoc saluatur, quod Sortes, & Plato differunt substantialiter, quia ad hoc sufficit, quod humanitas Sortis se ipsa differat ab humanitate Platonis tanquam quod: non requiritur autem, quod se ipsa differat tanquam quo.

Contra. Quando forma aliqua aduenit alicui substrato indifferenti, ita quod inuenit ipsum indifferens, totam differentiam intrinsecam ei relinquit, quia non tollit ab eo aliquid, quod ei inesset intrinsece, & præcise ponit effectum suum formalem circa eam. Ideo si facit differre, tantũ facit differre penes suum effectum formalem; & ratio huius est, quia non causat distinctionem, nisi per hoc, quod communicat suum effectum formalem, & ideo in substrato priori nullam facit differentiam, sed tantum in suo effectu formali, quem communicat: sed effectus formalis illius differentiæ indiuidualis, non est esse hominem, sed aliud extrinsecum: ergo Sortes, & Plato non distinguuntur, ex hoc, quod est esse hominem, & sic non distinguuntur in humanitate, sed in aliquo alio extrinseco actuali, quod est esse hypostaticum: ergo sequitur, vt prius. Maior istius rationis potest probari exemplo.

Albedo enim adueniens superficiei non aufert sibi indifferentiam, quam habet ad alios colores, sed tantum ponit distinctionem, quantum ad effectum suum formalem, qui est esse album, & hoc modo distinguit à non albis.

Item secundo ad idem: secundum Phylos. 9. metaph. eodem formaliter aliud est homo, & hic homo, & vnus homo: Sed Sortes est humanitate homo: ergo, & hic humanitate; non ergo per talem proprietatem, quam ponis.

Tertio sic. Omnem realitatem indifferentem ad plura aliqua potest Deus transferre ab vno eorum in aliud. Hoc patet exemplo isto: quia enim materia est indifferens ad plures formas, non repugnat ei transferri ab vna in aliam; sed humanitas est res extra intellectum indifferens ad proprietatem meam, & tuam, per te: ergo Deus potest transferre humanitatem, quæ est sub proprietate mea ad tuam proprietatem, & per consequens potest fieri tua: & per cõsequẽs, humanitas mea potest esse humanitas tua, quod videtur absurdum.

Dices, quod ratio non valet, quia humanitas in me pro tanto est indifferens, quia non claudit infra rationem suam formalem aliquam proprietatem, tamen illa in secundo modo determinat sibi proprietatem meam, cum qua est realiter idem, licet non formaliter: ex hoc autem habetur hoc indiuiduum, quod nullo modo potest fieri aliud, nec humanitas sub alio indiuiduo.

Contra: quæro per quid humanitas, quæ est in me, appropriat sibi meam proprietatem, aut per

A rationem humanitatis simpliciter, & hoc non, quia ponitur, quod est indifferens. Indifferens autem sibi ad plura non appropriat sibi alterum eorum per rationem propriam, quia iam non esset indifferens: ergo per aliquod additum, quod tollit ab ea indifferentiam: sed ablata ab ea differentia est indiuidua: ergo humanitas ante aduentum illius proprietatis est indiuidua.

Item arguo aliter remouendo rationem eorũ, per quam probant indifferentiam illam. Ratio enim eorũ est, quod humanitas est indifferẽs ad

B proprietates indiuiduales, quia non claudit eas in actu suo, & potest concipi sine eis.

Contra. In eodem genere sunt actus, & potentia: ergo in eodem genere debet poni vnitas potentialis ad recipiendum actum, in quo est potentia ad illum actum: sed potentia ad plurificari, qua humanitas dicitur possibilis concipi; vniuersalis non est in re; sed tantum in intellectu. Non enim potest actu esse humanitas vniuersalis, nisi in intellectu: ergo potentia ad illam plurificari est tantum in intellectu: ergo humanitas

C vt indifferens est, hoc est, vt possibilis est plurificari, non est in re, sed tantum in intellectu. Si ergo agens aliquod posset ponere humanitatem, nunc sub ista proprietate, nunc sub illa, tunc in differentia humanitatis ad illam, & istam esset vtique realis: sed quia hoc habet facere tantum intellectus; ideo indifferentia illa nullo modo est in re, sed in conceptu.

Confirmo conclusionem illam, quia omne quod est, vnum numero est, secundum Boetium: ergo videtur, quod omnis entitas eo ipso, quod

D est extra intellectũ, sit singularis de se, nec debeo nec quærere aliam causam.

Ad argumentum in oppositum patet, quia nõ repugnat particulari concipi vniuersaliter: quomodo autem hoc sit verum, patuit supra, & apparebit infra.

ARTICVLVS III.

Vtrum vnitas specifica sit tantum vnitas similitudinaria, & qualitatiua.

E

AD tertiam quæstionem. Respondeo dico, quod sic; & ad hoc est auctoritas expressa Arist. in prædicament. substantiæ, vbi dicit, quod prima substantia significat hoc aliquid, secunda vero substãtia, cuiusmodi sunt omnia vniuersalia, significat quale quid.

Item dicit, quod vniuersalia sunt qualitates, & Commentator 7. metaph. tex. 44. ibi com. 44. ibi dicit, quod genus & species non significant rẽ, prout est res, sed significant naturam, prout est

F similis naturæ.

Item: ibidem dicit, quod vniuersalia sunt de capitulo ad aliquid, & loquitur ibi de intentionibus primis.

Item primo de anima. Vniuersale autem nõ est, aut posterius est. Quomodo autem intelligendum sit, quod vnitas specifica sit vnitas similitudinaria, & qualitatiua, in sequentibus apparebit.

ARTI-

ARTICVLVS III.

Vtrum vnitas specifica sit in actu extra intellectum.

AD quartam quæstionem respondeo, dico quod partim est in re, partim in specie; partim in actu, partim in conceptu. Vbi considerandum est, quod ille est ordo, quia res illa particularis, est apta nata facere in intellectu similes impressiones, & eiusdem rationis, ideo causant in intellectu speciem eiusdem rationis. Ad species autem eiusdem rationis sequitur in intellectu actus vnus eiusdem rationis; siue species sit actus ille, siue non, non curo modo. Ideo indiuidua, quæ possunt communicare in vna specie, communicant in vno actu: Ad vnum autem actũ sequitur in intellectu vnus conceptus, ita quod si actus sit perfectus, & terminatus, conceptus obiectiuus erit perfectus, & terminatus; & ideo quæ possunt communicare in vno actu, communicant ex consequenti in vno conceptu obiectiuo: Conceptus autem obiectiuus non est aliud, quam res apparens obiectiue per actum intellectus, qui dicitur conceptus, quia intrinsece includit ipsum concipi passiuum, & ideo secundũ aliud, & aliud concipi est alius, & alius conce-
A ptus cum identitate rei.

Tunc ad propositum dico, quod vnitas specifica habitudinem aliquam habet ad conceptum obiectiuum in intellectu, & aliam ad actum intellectus, aliam autem ad speciem, & aliam ad rem extra. Est ergo vnitas specifica in conceptu obiectiuo formaliter, & hoc est in re, in quantum obijcitur intellectui, & includit intrinsece concipi. Ideo si quæras, vnitas specifica humanitatis, in quo est formaliter? Dico, quod in humanitate, non in animalitate, sed vt concepta est,
B & hoc modo idẽ est, quod conceptus obiectiuus hominis: sed illa vnitas est in re extra in potentia, & inchoatiue, in quantum nata est causare in intellectu impressionem perfectam consimilem alterius rei, ex qua sequitur vnitas actus, & ex consequenti vnitas vnius conceptus obiectiui: sed in specie si ponatur alia ab actu, & causa actus, dico, quod talis vnitas esset vnitas, sicut in causa: nam eo modo, quo species est causa actus, est causa conceptus obiectiui; est formaliter talis vnitas. Sed ad alterũ, quam habitudinem
C habet talis vnitas, dico, quod habitudo ista reducitur ad habitudinem, quam habet actus ad ipsum conceptum obiectiuum, siue ad rem positam in esse apparenti, & intellectu, de quo dictum est in primo, & alias.

QVAESTIO TERTIA.

PER QVID CONTRAHATVR ad indiuiduum.

Postquam visum est de communi entitate naturæ specificæ: nunc secundo videndum est de eo, quo contrahitur ad indiuiduum, quod est principium indiuiduationis. Et quæro circa hoc quatuor quæstiones.

1 Vtrum indiuiduum sit formaliter indiuiduum per aliquid positiuum pertinens intrinsece, & per se ad rationem speciei.

2 Vtrum generaliter loquendo species contrahatur ad indiuidua per aliquod additum positiuum, vel priuatiuum.

3 Vniuersaliter, quid est principium indiuiduationis, siue quid addit indiuiduum super speciem.

4 Descendendo ad propositum ad Angelos, Vtrum omnes Angeli sint eiusdem speciei.

ARTICVLVS I.

Vtrum indiuiduum sit formaliter indiuiduum positiuum pertinens intrinsece ad rationem speciei.

QVantum ad primam quæstionem arguo primo, quod sic: Quia indiuiduum non est indiuiduum per aliquid, quod pertinet per accidens ad rationem speciei: ergo per aliquid intrinsece. Antecedens patet, quia alias indiuiduum esset ens per accidens, non per se, & per consequens non esset in prædicamento, nec in genere, nec in specie. Consequentiam
E probo, quia illud, per quod est indiuiduum, vel est substantia speciei, vel accidentale. Si ergo non accidentale, esset substantiale, & si substantiale: ergo non accidentale: ergo pertinet ad rationem speciei.

In oppositum est, quia secundum Porphyrium innitentem auctoritati Platonis in specie specialissima oportet quiescere: sed si indiuiduum per aliquid intrinsecè pertinens ad species non esset in statu, vel quiete, adhuc esset inuenire differentias intrinsecas, & essentiales præter differentias
F constituentes species: ergo.

Respondeo: hic pono primo punctum quæstionis, secundo propositionem intentam. Quoad primum. Quæstio ista mota est propter vnam subtilem valde opinionem cuiusdam Doctoris: Dicunt enim quidam cum illo, sicut genus intrinsecè diuiditur per differentias pertinentes ad rationem generis, sicut dicit Philosophus, quod pedale, si debet diuidi intrinsecè, oportet, quod diuidatur per duas partes pertinentes per se ad rationẽ pedis, puta per bipedem, & quadripedẽ, 7. metaph. tex. 43.

non per duas extrinsecas, & accidentales, vt per alatum, & non alatum. Hoc ergo modo accipiendo pertinere ad rationem generis, dicit illa opinio, quod species suo modo diuiditur in indiuidua per duas aliquas pertinentes ad rationem speciei, quibus intrinsece, & formaliter constituuntur illa indiuidua, vt sic indiuidua constituantur in esse tali, & differant ab inuicem aliquibus constitutionibus intrinsecis, quæ per se diuidunt rationem specificam, & aliqui illa talia intrinseca vocant gradus indiuiduales: eadẽ enim forma potest habere plures realitates, & in proposito indiuiduum habet in se tot realitates, quot sunt genera, a genere generalissimo vsque ad speciem, & vltra hæc realitatem speciei, & propriam, per quam fit hoc indiuiduum.

Alij talem differentiam vocant proprietatem hypostaticam, non quod sit proprietas accidentalis, & consequens indiuiduum: sed dicitur proprietas respectu naturæ, quòd particulariter determinat, & contrahit illam naturam. Sic ergo hæc est opinio, & videtur esse probabilis propter duo, Primo, quia posterius non est causa prioris: sed indiuiduum substantiæ est prius indiuiduo cuiuscunque accidentis: ergo non est formaliter indiuiduum per aliud, quod sit accidens.

Antecedens patet, quia causa prior est effectu Minor probatur per Commentatorẽ 7. metaph. tex. 4. expresse. Si ergo species contrahatur ad indiuiduum non potest esse per aliquid, quod sit alterius generis a substantia, vel accidens speciei, nisi accipiendo accidens large, vt accipit Auicen. pro omni eo, quod non includitur infra rationẽ quidditatiuam ipsius rei, eo modo, quo dicit Porphirius, quod differentia accidit generi.

Secunda ratio, quia ex hoc apparet, quomodo differunt ad inuicem: Ratio enim speciei est in potentia ad differentias indiuiduales, etiam infinitas, sicut sunt possibilia infinita indiuidua esse sub specie, & quodlibet indiuiduum constituitur intrinsece per aliquam talem differentiam & differt a quocunq. alio, ita quod per differentiam indiuidualem meã sit, quod humanitas mea nõ sit humanitas tua; sicut per rationale fit, quod animalitas, quæ est in homine, non sit animalitas asini.

Secundo pono intentam Propositionem oppositam directe isti opinioni, quod indiuiduum non est formaliter indiuiduum per talem differentiã intrinsece constituentem ipsum, & per se ad speciem pertinentem.

Hanc Conclusionem probo tripliciter. Primo per motiuum principale oppositæ opinionis, sic: Posterius sub ratione qua posterius nunquam est causa prioris in ratione, qua est prius; sed proprietas illa hypostatica est posterior natura specifica indiuiduata, & particulata: ergo. Maior est alterius opinionis. Minorem probo. Accipio illam proprietatem, quæro, cui aduenit primo, aut naturæ specificæ, vt vniuersalis est; vel vt iam particulata est. Verbi gratia. Vtrum adueniat humanitati simpliciter, vel isti humanitati; si aduenit naturæ, vt particulari, puta huic humanitati, habeo propositum, quod proprietas erit posterior natura particulata; si vero aduenit naturæ simpliciter, puta humanitati indifferenti,

A Contra, Primo, quia qua ratione humanitas fit tibi propria per tuam differentiam, eadem ratione fiet mihi propria per meam differentiam, & tunc humanitatem tuam faciet Deus in me destructa differentia propria, quæ est in te.

Dices: Verum est, quod humanitas mea accepta in generali potest fieri tua, sed non sub illa ratione, in quantum est mea: quia Deus non potest facere, quod humanitas, in quantum est mihi appropriata, fit tua.

Contra. Hæc humanitas mea, aut est mea, &
B mihi propria per se nullo addito, & habeo propositum; aut per aliquod additum, tunc remanet argumentum, quia per virtutem, qua proprietas mea auferetur, & tua poneretur, fiet humanitas mea tua.

Dices: argumentum concluderet bene: si humanitas mea, & differentia mea essent separabilia, sed esto, quod separentur.

Contra. Non est contradictio, quod humanitas simpliciter fiat sub diuersis proprietatibus, quia non est contradictio, quod aliquid fiat sub
C diuersis, ad quæ est indifferens: sed per te est contradictio, quod humanitas mea fiat sub proprietate tua: ergo humanitas mea non est humanitas simpliciter: ergo est hæc humanitas: ergo indiuidua, priusquam proprietas aduenit.

Item, non est formale, quo constituitur indiuiduum, quo non est commune omni indiuiduo, Probo, quia constitutum non potest reperiri sine formali principio constitutiuo: sed non est commune omni indiuiduo constitui per gradum indiuidualem: ergo. Probo: Capio albedinem, &
D albedinem in eodem gradu, & tamen sunt duo indiuidua: ergo duæ albedines non constituuntur in esse indiuiduo per gradum indiuidualem, & manente eodem gradu variantur in esse indiuiduali.

Item, capio duas lineas pedales, quid est ibi, in quo differant præter rationem lineæ? Certum est enim, quod cõueniunt in eodem gradu lineæ: ergo cum non differant in gradualitate, videtur quod differant intrinsecè per rationem lineæ, in quantum indiuidua sunt.

E Item: Si gradus indiuidualis constituit indiuiduum, & distinguit eum ab omni alio, sequitur quod Deus non poterit facere duo indiuidua in eodem gradu, quod tamen falsum: quia Deus potest facere duas animas æqualis gradus, & perfectionis quantũ ad omnia; similiter eundem gradum gratiæ potest Deus facere in anima mea & tua, & similiter duo de gradu gloriæ.

Item Philosophus 10. Metaph. tex. 25. & 26. in fine, vbi inquirit ex intentione, quæ differentiæ faciunt contrarietatem, & diuersitatem specificam, & quæ non; dicit, quod est vltima *10. metaph. tex. 25.*
F diuisio, & essentialis, & per se rationis ordinabilis; in genere est diuisio per duas specificas, & nulla per se est vlterior: sed si fiat diuisio extra illam, non potest esse nisi accidentalis, & per ea, quæ sunt extra rationem specificam; sed si species diuiderentur per aliquid absolutum intrinsecè, illa diuisio, quæ est generis per species, non esset vltima, cum tu ponas aliam per se, videlicet per differentias indiuiduales: ergo, &c.

Et

Et potest maior illa, quæ est Philosophi probari per rationem, sic: Impossibile est, quod aliqua ratio diuidatur per se, & primo, vltimate per infinitas; rationes enim per se, & essentiales non procedunt in infinitum. Processus enim in infinitum solum conceditur in ijs, quæ insunt per accidens: sed differentiæ indiuiduales sunt infinitæ: ergo diuisio speciei per duas indiuiduales non potest esse per se, & essentialis, & vltima in prædicamento; immo diceretur, quod genus poterit diuidi per duas infinitas, prima diuisione. Non enim videtur, quod posit ratio infinitatis ad hoc signari, nisi per hoc, quod diuisio generis est diuisio per se, & essentialis. Si ergo diuisio speciei sit in duas specificas, illa non esset per se, & essentialis, sed per accidens, idest per aliquid, quod non pertinet per se ad speciem, nec ad genus, sed est extra rationem vtriusque.

Confirmo, quia alias dictum Porphirij non haberet colorem, qui dicit, quod Plato iubet quiescere in species.

Item species specialissima non esset ratio atoma. Ratio est, quia tunc ratio speciei esset possibilis ratio respectu differentiarum. Item tunc species specialissima esset genus. Probo per Cómentatorem 7. Metaph. supra cap. 2. Aristotelis, qui dicit, quod differentia, quæ constituit genus, est partim in actu, partim in potentia. Differentia vero speciei est totaliter in actu: sed si vltra differentiam specificam sit dare indiuidualem, tunc differentia specifica esset partim in potentia: expectabit enim determinationem differentiæ specificæ aliquid, quod ipsam haberet per se contrahere, & determinare. Sequeretur etiam, quod quodlibet indiuiduum esset vna species; & probo, quia Philosophus dicit 7. Metaph. tex. 42.
7. met. t. 42. & 43. quod natura differentiarum diuidentium aliquid per se, alia est à natura differentiarum diuidentium aliquid per accidens. Ratio est, quia differentia per accidens non facit diuisum esse alterius rationis: differentiæ vero diuidentes per se faciunt diuisum alterius rationis. Exemplum. Masculinum, & fæmininum non variant rationem animalis, sed si animal diuiditur per duas aliquas differentias pertinentes intrinsecè ad ipsum sensum, tales differentiæ variabunt vtique speciem animalis, & ideo differentiæ diuidentes animal in hominem, & asinum, sunt alterius rationis: sed per te hæ differentiæ diuidunt rationem speciei per se: ergo faciunt naturam speciei in indiuiduis esse alterius rationis ab alio indiuiduo: ergo quodlibet indiuiduũ secundum hoc esset vna species.

Dices, sicut quidam imaginantur, quod nos possumus loqui de constituto ex natura specifica, & differentia indiuiduali, vel de substrato ipsi differentiæ indiuiduali. Ad propositum dices, quod verum est, quod constitutum ex differentia & specie indiuiduali est alterius rationis ab alio cõstituto, & hoc, ratione alterius, & alterius differentiæ indiuidualis hic, & ibi, sed tamen substratis, puta species illa non sit alterius rationis ex hoc. Non enim variatio fit inter rationem naturæ specificæ in se, sed in constituto ex vtrisque.

Contra: Idem dicam tibi de differentijs speci-

A ficis. Certum est enim, quod non variant substratum, licet varient ipsum constitutum. Vnde rationale, & irrationale variant rationem hominis, & asini; sed non variant rationem animalis, quod non est verum, vt patet per Philosophum, vbi supra, quod differentiæ, quæ non adueniunt intrinsecè, sicut masculinum, & femininum, non variant rationem animalis: Differentiæ enim animalis per se variãt rationem eius: ergo si differentiæ indiuiduales sint per se, Sortes, & Plato in ratione humanitatis erunt alterius rationis.

B Confirmo hoc per Philosophum 10. metaph. Ille enim dicit ibi, quod omnis differentia, quæ est in actuali, & formali, & differentia specifica: sed differentiæ, quæ essent indiuiduorum, in differentijs indiuidualibus, essent penes actuale, & formale, & conueniunt in aliquo possibili, quod expectat determinari per illas: ergo differentia indiuidualis erit differentia formalis, cuius opposi tum dicit Philosophus 10. metaph. vbi supra. 10. metaph.

Item sequeretur, vt dixi, quod Sortes, & Plato erunt duæ species.

C Dices, quia ratio propria, per quam Sortes est indiuiduum, est indiuiduale formaliter in plura talia, sed ratio speciei de se est indiuisibilis in aliqua plura huius.

Sed contra. Possibile est dare speciem aliquam cui repugnat habere amplius, quam vnum indiuiduum: ergo instantia non obstat: Præcipue cum secundum hoc sit dare infra naturam indiuidui differentiam possibilem, & actualem, quod videtur contra Philosophum 10. metaph.

D quia secundum eum diuisio in species est illa, quæ est alterius, & alterius in omni per se, sicut motio visus albedinis, & nigredinis sunt alij, & alij modi per se, ideo variant specifice rationem coloris sub albedine: ergo oportet, quod vel differentiæ indiuiduales constituant aliam speciem, vel quod non diuidant per se rationem speciei, & sic diuisio speciei in indiuidua esset per duas accidentales.

Quarta ratio est ista. Illud, quod est ex ratione sua aliquid communicabile, non potest

E esse ratio formalis, quo species contrahitur ad hoc indiuiduum; si enim sic est communis alteri indiuiduo, sicut isti non magis constituet illud indiuiduum, quam illud: sed quæcunq. differentia indiuidualis de se habet, quod possit esse communis, & communicabilis alteri, immo hoc habet quæcunque accidentalitas, quæ est extra nihil, vt probabo: ergo. Maior probatur, quia differentia communi non abundat indiuiduum speciei.

Item: ex quo illa proprietas indiuidualis est

F communis, aut indiuiduabitur se ipsa, aut aliquo alio. Si primo modo, ergo & natura speciei potest se ipsa esse indiuidua; si aliquo alio, de illo quæro; aut est actualitas se ipsa indiuidua, & sic dicam in proposito; aut per aliquid aliud, & procedetur in infinitum. Minorem probo; quia da, quod Deus producat hunc hominem in humanitate contracta per gradum indiuidualem istius hominis, quæro, vtrum Deus possit facere alium hominum in isto gradu: & oportet dicere, quod sic; alias Deus non posset Petro

annihilato facere alium eiusdem gradus, quod est absurdum, cum nullus hoc facere possit. Corrupta enim vna albedine, potest aliam in eodem gradu constituere. Item nulla est contradictio, quod sint duæ tales albedines in eodem gradu. Pone enim duas, tales erunt simillimæ, & ex hoc non erunt eædem, immo vna non erit alia. Nec est contradictio, quod sint duo simillima vltimate, & non eadem; quinimmo ex hoc sequitur, quod non eadem, quia secundum Hilarium, Impossibile est, quod duo homines habeant eandem proprietatem, & tamen erunt proprietates eorum similes, immo simillimæ. Tunc sic, quando duæ rationes sunt ad inuicem simillimæ, possibilè est intellectum formare de eis aliquem vnum conceptum communem illis. Tunc quæro. Ratio communis correspondens conceptui illi, per quod appropriatur, & determinatur ad indiuiduum? si se ipsa: ergo pari ratione dicam de illa natura speciei; si alio, quæram de illo, & sic in infinitum. — *Hilarius.*

Confirmo, quia omnis quidditas, & omnis ratio, quæ essentialiter est aliquod quid, est communicabile: De ratione enim quidditatis est communicabilitas: sed illa differentia, quam ponis esse indiuidualem, habet vere rationem quid: Omnis enim res habet rationem quid, quod probo, quia primum, quod quæritur de quolibet est quid 7. metaph. De ratione autem eius, quod est quid, est quod ei non repugnet communicari, quia omne tale potest abstrahi, & concipi, vt commune. Ex hoc infero aliud inconueniens: sequitur enim, quod erunt duo quid, vnum indiuiduum, alterum speciei infra vnam rationem indiuidui; vnum proprium, aliud commune. Omne enim huius potest intelligi, vt commune etiam situs, & hecceitas, nam Sortes est hic, & Plato est hic. — *7. metaph.*

Item: hæc differentia propria Petri est proprietas, & similiter hæc differentia Martini est proprietas. Similiter possunt esse duo gradus similes duorum indiuiduorum, vt pluries dictum est: ergo.

Et confirmo, quia quælibet realitas eo quod est extra intellectum est hoc aliquid: sed per te realitas naturæ specificæ per proprietatem indiuidualem non est formaliter primo extra intellectum: ergo per eum non est formaliter hoc aliquid.

Et iterum confirmo ex hoc secundo, quod nunquam aliqua realitas contrahens aliquid potest sibi dare, quod sit hoc aliquid, quia illud contrahens, ex quo inuenit proprietatem illam esse extra intellectum, inuenit eam singularem, & hoc aliquid.

Ad argumentum in oppositum cum arguitur de priori, & posteriori, quod posterius non dat priori, quod sit hoc, sed illud, argumentum non valet: concludit enim æque de differentia indiuiduali: quia posterior est, & supponit, & per consequens naturam esse hanc, quia pro quocunque stanti aliquis est in rerum natura, est aliquid hoc singulare.

Ad argumentum principale, cum arguitur, non contrahitur per accidentale: ergo per essentiale. Dico, quod est fallacia consequentis, quia nec per hoc, nec per illud: per quid ergo difficile est videre, & ideo quæro secundo.

ARTICVLVS II.

Vtrum species contrahatur ad indiuiduum per aliquod positiuum, vel priuatiuum additum?

Arguo primo, quod sic: quia quando aliquid est commune pluribus differentibus, ita quod illa mediate conueniunt in aliquo necesse est, quod sint differentia, quod abundent aliquo super illud: sed indiuidua habent aliquod commune, & sunt ad inuicem differentia: ergo.

Sed contra hoc, quia illud additum, aut pertineret per se ad rationem speciei, aut per accidens: non per accidens; quia omne indiuiduum accidentis supponit suum subiectum esse hoc, quia indiuiduum substantiæ est prius omni indiuiduo accidentis per Commentatorē 7. metaph. tex. 4. Nec per se, quia illud esset aliquod quid: ergo aliquid commune, quia tunc quæreretur de illo, per quid est indiuiduum, sicut supra quæstione præcedenti. — *7. met. t. 4.*

Respondeo; hic sic procedo, primo enim ponam vnam distinctionem: Secundo ponam propositionem, tertio probabo eam.

Distinctio est ista. Aliud est quærere, per quid formaliter vniuersale contrahitur, vt sit contractum, sit indiuisibile in partes subiectiuas; aliud est quærere, per quid habet participem rationem infra eandem speciem. Exemplum. Diuina Essentia est indiuisibilis in partes subiectiuas, & hoc vnde habet? dico quod habet se ipsa, quia omnis res, in quantum res, est extra intellectum se ipsa, vt sit indiuisibilis in partes subiectiuas, hoc modo. Hæc albedo est indiuisibilis in huiusmodi partes, & causa est. Differentia enim est inter conceptum, & rem, quia conceptui non repugnat plurificari. Si aũt vno omni plurificari repugnat: singulare autem, cui repugnat habere comparticipem, non idem est, quod indiuiduum, secundum etiam illos, qui ponunt Angelos non esse plures eiusdem speciei, quilibet Angelus est indiuisibilis, cum sit quilibet vna species tota subsistens. Tunc quilibet Angelus ibi est singularis, & tamen nullum est ibi indiuiduum, quia non habet coindiuiduum, & comparticipem: & ratio est, quia nulla res habet comparticipem, nec est indiuidua, nisi quæ potest esse pars etiam: & totum indiuiduum, aut indiuisibile primo modo, licet in se sit indiuisibile in plura talia, tamen ei non repugnat habere comparticipem; & ratio est, quia indiuiduum non dicit totam rationem illam, sed est portio quædam speciei. Vnde indiuiduum dicit duo, quia aliud in se indiuisum, & diuisum contra aliquid aliud infra illam speciem: Illud autem, quod est singulare sic, quod ei repugnat habere comparticipem; sed in se sit indiuisum, cum nihil habeat commune cum eo, à quo sit diuisum. Breuiter ergo indiuiduum largo modo ponit dupliciter. Vno modo illud, quod est indiuisibile in plures partes subiectiuas, potest tamen habere similem sui

sui comparticipem: alio modo cui repugnat diuidi in tales partes, nec tamen potest habere comparticipem. Exemplum de primo modo, sicut hæc albedo; exemplum de secundo, sicut hic Angelus, si non sit, nisi vnus in vna specie. Nunc dico, quod indiuiduum primo modo est indiuiduum eo ipso, quo est in rerum natura (vt dictum est) indiuiduum secundo modo est indiuiduum, quia est tota natura subsistens. Hoc modo repugnat, quod sint plures Dij; quia Deus est tota entitas eminenter subsistens, ita quod sua ratio adæquata est conceptui entis. Hoc etiam modo si vna rosa poneretur extra subsistens, quæ esset rosa simpliciter, & tota natura speciei rosæ subsistens, illa adæquaret totam multitudinem possibilem rosarum, nec posset alia rosa esse. Hæc est ratio potissima, quæ probat, quod est impossibile plures Angelos esse in eadem specie.

Tunc ad propositum, per quid indiuiduum est indiuiduum. Non quæritur de indiuiduo secundo modo, scilicet, per quid repugnat tali habere comparticipem in eadem specie: sed quæritur de indiuiduo primo modo, quod est illud, per quod repugnat tali rationi diuidi in partes subiectiuas. Rationi autem illi in conceptu non repugnat sic diuidi: & hanc distinctionem innuit Philosophus in prædicamen. substantiæ, vbi diuidit substantiam in primam, & secundam, & primæ repugnat plurificari, secundæ vero non. Vnde dicit, quod prima substantia non dicitur de subiecto; secunda autem dicitur de subiecto.

Nunc pono secundo Propositionem quandam, & est ista, quod ratio specifica, quæ consistit in conceptu, non potest contrahi ad indiuiduum, sic, quod conceptus communis contrahatur ad illud indiuiduum signatum per aliquod additum.

Hanc Propositionem probo per varios modos, quibus diuersi ponunt tale additum: Arguo ergo sic. Si indiuiduum contraheretur per positiuum, aut illud esset respectus ad agens, aut collectio accidentium, aut materia, aut quantitas. Isti autem sunt modi, quorum quilibet accepit iudicem suum. Probo ergo, quod non per esse existentiæ, quod idem est, quod respectus ad agens, sic: Illud, quod potest concipi vt commune, & vt particulare, ita quod sibi non repugnat communicari illud additum conceptum specifice, non contrahit ipsum ad singulare signatum: Commune enim cum commune facit commune: & ratio est, quia addito communi illo, adhuc restat, quæstio, quare, siue per quod sit signatum, sicut de primo: sed esse existentiæ est quoddam commune, quod prædicatur de me, & de te, & sic de alijs: vnde ego sum existens, tu, & ille, quare totum resultans ex re, & esse adhuc esset commune, & erit quæstio, per quid contrahitur.

Secundo, quia esse existentiæ secundum Comment. 10. metaph. contra Auic. signat veritatem rei, quia res per hoc, quod existit, habet verum esse distinctum ab omni esse metaphysico.

A Secundo probo, quod non per respectum ad agens; quia si sic, impossibile esset plura indiuidua produci eadem actione, si productio esset causa indiuidui signati.

Secundo, quia respectus signatus supponit fundamentum suum esse in rerum natura: sed quicquid est in rerum natura, pro quocunque priori est in rerum natura signatum: ergo.

Item tertio, quia respectus ad agens potest esse quid commune: Potest enim dici de illo respectu, & de illo, & tunc quæram de isto

B respectu, ex quo ei non repugnat communitas, per quid contrahitur, aut a se ipso, & sic standum esset in primo; aut ab alio, & procedetur in infinitum.

Tertio probo, quod illud non est collectio accidentium; quia tota collectio accidentium potest esse communis. Potest enim eadem reperiri in me, & in te: ergo de illa restat quæstio, per quid contrahitur.

Dices, per interemptionem, quia impossibile est, quod situs sit communis, quia ratio situs non

C est in me, & in te.

Contra dupliciter: quia situs variatur manente indiuiduo: sed effectus formalis variatur variata ratione formali: ergo.

Secundo, quia duo distincta indiuidua possunt esse diuina virtute in eodem loco: ergo situs non est illud, quo quodlibet eorum est indiuiduum ab alio distinctum. Nihil enim commune duobus distinguit illa.

Quarto, non potest esse appropriatio materiæ cum forma; quia aut intelligit appropriationem

D illam materiæ in indiuiduo, sed in specie, & sic formaliter in specie appropriat sibi materiam in specie.

Si vero accipis materiam indiuiduam, & appropriationem formæ in indiuiduo, quæro, per quid materia esset indiuidua: non per aliam materiam, quia idem est, quod de prima; quæro enim de illa, per quid, & stabitur, quod se ipsa; vel erit processus in infinitum.

Item quinto, quod non potest illud esse quantitas; quia quantitas intelligitur in specie,

E vt abstrahit ab omni indiuiduo. Possum enim intelligere hominem abstractum ab isto, & illo indiuiduo, & tamen pro tunc intelligo eum organicum, & possum intelligere corpus organicum, non intelligendo hoc corpus. Tunc sic; Illud non est, quo formaliter sit indiuiduum, quod additum conceptui specifico non habetur eo ipso indiuiduum, sed manet adhuc species; sic est in proposito: ergo. Plato enim, & Sortes aspiciunt hominem quantum pro quodam commune.

F Dices: Quantitas in genere non est principium in indiuiduis, sed hæc quantitas contracta; per quid ergo contrahitur quantitas ad hanc quantitatem? si per subiectum, esset circulus in causis formalibus, quia per te subiectum est indiuiduum per quantitatem; si se ipsa, habeo propositum; quia pari ratione standum erat in primo per easdem rationes.

Probo sexto, quod illud additum non est materia, quia materia addita conceptui communi

speciei non aufert ab eo cõmunitatem, eo quod materia est de ratione speciei. 7.& 8.metaph.

Dices, non materia in communi, sed materia hæc.

Contra. Materia in communi per quid fit hæc? Dices, per quantitatem. Contra hoc, arguo supra.

Septimo probo, quod illud additum non sit duplex negatio, quia duplex illa negatio addita conceptui, relinquit ipsum communem. Probo, quia negatio illa est communis pluribus; Sortes enim est indiuisus in se, & ab omni diuisus, & consimiliter Plato, & sic de alijs.

Dices, non indiuisio absolute, sed hæc indiuisio.

Contra: per quid indiuisio absolute contrahitur ad hanc indiuisionem? Sic ergo patet conclusio, quod per nihil absolutum, nec quodcunque additum potest communis conceptus speciei contrahi ad indiuiduum, & vna ratio communis, quod addito omni, quia omne tale, vel stat cum communitate conceptus specifici, vel est; commune aliquid expectans eodem modo determinationem: si primum, Deus etiam potest duo corpora facere in eodem situ æqualis ponderis, & breuiter similia, quoad omnia, & sic poterit abstrahi ab eis, quicquid additum posueris, vt quoddam commune.

Ad hoc etiam est ratio vna communis, quia species prædicatur per se de indiuiduo: si autem indiuiduum esset indiuiduum per additum; illud impediret prædicationem per se. Esset enim tunc indiuiduum quoddam ens per accidens; de ente autem per accidens nihil prædicatur per se. Dices, additum non est accidens, nisi sicut indiuiduum accidit speciei, & differentia; ex genere tamen & differentia non fit vnum per accidens.

Sed contra hoc, argumentum est supra: non curo replicare. Ad argumentum in oppositum bene procederet, si duo indiuidua realiter conuenirent, & realiter differrent, quod non concedo, conueniunt enim in communi conceptu tantum, & differunt realiter per rationes proprias. Quomodo autem hoc possit esse oportet nunc aliqualiter declarare, ideo moueo tertiam quæstionem.

ARTICVLVS III.

Vniuersaliter, quid est principium indiuiduationis, siue quid addit indiuiduum super speciem.

QVæro ergo, quid sit principium indiuiduationis? & sine argumentis. Respondeo. Pono hic tres Propositiones. Prima est, quod realiter loquendo quæstio nulla est, cum quæritur, quid addit indiuiduum ad rationem speciei, quoniam omnis res eo, quod est, singulariter est, & eo ipso, quod est indifferens, & communis ratio, est concepta. Ideo quærere aliquid, per quid res, quæ extra intellectum est, est singularis, nihil est quærere. Hoc enim quærere est: An si res est extra intellectũ vniuersalis, & adueniat sibi aliquid, quod faciat eam particularem,

A quod nihil est, quia omnis res eo ipso, quod est res, non includens conceptum, illa eo ipso est singularis. Tunc cum quæritur, per quid est res singularis. Dico, quod omnis res est se ipsa singularis, & per nihil aliud, sed per illã. Tamen difficultas est, vtrum addit aliquid in conceptum. Verbi gratia concipio hominem, & postea hunc hominem, nec concipio hunc hominem, quod aliquid addat conceptui, quo contraham hominem ad hunc hominem, hoc est difficile; & ideo ad dissolutionem totius quæstionis pono
B duas propositiones.

Prima est, quod quando intelligo hominem, & secundo contraho ipsum per hunc hominem, concipiendo hunc hominem nihil addo in conceptu ad hominem, sed sunt duo conceptus omnino separati, nec vnus alterum includit, nec vnus se habet ad alterum per additionem. Hæc propositio est quantum ad singulare, cui repugnat diuidi in plura, per quid ei repugnat.

Secunda propositio est, quod loquendo de hoc singulari. Si quæratur per quid ei conuenit, quod
C possit habere comparticipem, & coindiuiduum infra speciem. Distinguendum est, quia aut talia indiuidua, quæ possunt continuari, & fieri vnũ continuum, quod est; tunc dico, quod omne indiuiduum huiusmodi per quantitatem formaliter, quod possit cum alio continuari: sed si indiuidua fuerint indiuisibilia sine quantitate non potentia continuari, sicut loquimur de duabus animabus, sic dico; Omne tale indiuiduum; sicut per rationem propriam habet, quod sit in se indiuisum: sic per suam rationem, & realitatem habet, quod sit
D ab alio indiuisum. Sunt ergo in vniuerso tres Conclusiones.

Prima, quod indiuiduum nihil omnino in conceptu addit ad conceptum speciei, sed sunt conceptus disparati, & alterius ordinis.

Secunda est, quod indiuiduum in quantis habet, quod possit cohabere secum aliud indiuiduum, & quod sit indiuisum ab omni alio indiuiduo in specie ista per rationem quantitatis.

Et tertia propositio, quod in non quantis, puta in Angelis, & huiusmodi, indiuiduum habet
E per propriam entitatem, quod sit distinctum ab omni indiuiduo.

Has Conclusiones probo primo sic primam. Cum enim quæritur, quid addit conceptus designatus ad vniuersale. Dico quod nihil, sed sunt conceptus disparati non se habentes per additionem.

Ad euidentiam huius quæstionis primo noto aliquid, secundo probo intentum. Propter primum sciendum est, quod dico conceptus differunt quandoque per additionem, ut conceptus
F animalis & rationalis, & hic vnus conceptus includit alium cum alio addito: quandoque duo conceptus differunt, quia sunt de eadem re, conceptã secũdum alium, & alium ordinem, & vnus alium non includit aliquo addito, sed ambo sunt alterius ordinis ad inuicem disparati: & sic intelligo in proposito.

Secundo noto, quod eadem res potest concipi sub duplici conceptu, vno quidem rei, vt res est absolute, & alio similitudinario, & qualitatiuo; & hi sunt duo conceptus duplicis ordinis, & omnino

nino disparati, nec vnus alium includit.

Tunc his prænotatis ego probo Conclusionẽ sic. Illi, dico, conceptus, quorum vnus est de re, vt simillima alteri; alius verò est de re, nec vt similis est alteri rei, nec tamen differunt, sed est rei in se absolutè, vnus eorum non se habet per additionem ad alterum, sed sunt omnino disparati, & alterius ordinis: Sed conceptus specificus est de re, vt simillima alteri rei; conceptus autem indiuidui est de re absolutè in se: ergo.

Maiorem probo, quia solus conceptus dissimilis est, qui appropriat conceptum similitudinarium. Contractio enim fit per dissimilitudinẽ. Ille autem non est dissimilis, & propterea in cõceptibus per additionem & contractionem vnus constituit, siue est de constitutione contrahentis. Hic autem non sic, quia conceptus similitudinarius non constituitur per conceptum rei, vt res est, nec è conuerso, quia ergo illud solum contrahit, & appropriat conceptum similitudinarium, quia est conceptus dissimilitudinis: Conceptus autem simillimus nec conceptus rei absolutè est cõceptus dissimilitudinis: ergo duorum conceptuum, quorum vnus est similis alteri rei absolutè, vnus alium non contrahit, nec appropriat. Vnde si conceptus animalis, qui est conceptus similitudinarius, debeat contrahi, non contrahitur nisi per conceptum dissimilitudinarium, puta conceptum rationalis; quia etiam in conceptibus, qui se habent per additionem, vnus componitur ex alio: conceptus autem rei absolutè non componitur ex conceptu suo similitudinario, nec è conuerso, ideo tales, dico, cõceptus non se habent per additionem sic: ergo maior est vera. Minorem probo per Commentat. 7. Metaph. vbi dicit, quod cõceptus vniuersalis est conceptus qualitatiuus, & similitudinarius, nec rei vt res est. Omnis enim res est conceptus eius, est conceptus singularitatis. Vnde dicit comm. 48. forte intelligit, quod substantiæ, quia substinentes per se, &c. sequitur (Vniuersale autem est de genere relationis) nec intelligit de vniuersali, vt est intentio secunda: sed intelligit de vniuersali, quod Plato dixit per se subsistere: illud autem, quod significat per substantiam primam. Nec intelligit Commentator, quod vniuersale hoc modo sit de prædicamẽto relationis, sed intelligit Cõmentator, ꝙ omnis res, eo quod existit, est particularis: Eo autem ipso, quo potest habere secum comparticipem, fundat quendam conceptum similitudinarium illis. Solum enim illud habet conceptum consimilitudinariũ, quod potest plurificari. Hoc autem repugnat existenti, & hinc est, quod vniuersale est communicabile, quo est res concepta, & simillima: & hinc est, quod cõceptus vniuersalis est qualitatiuus. Vnde quale quid est Sortes, responderetur, ꝙ homo; & ideo Philosophus, vbi arguit contra Ideam, dicit, quod communitas Sortis ad Platonem non est penes quid, sed penes quale, quod pro tanto est, quia nihil est in me, quod sit in te: & tamen nihil in me, cui simillimum non possit esse in te, ideo ego, & tu non sumus idem, sed tamen ego possum esse talis, qualis es, ideo dicit Philosophus, quod Callias generando Sortem, generat tale quale: ergo vult dicere Philosophus

A quod vniuersale est de capitulo ad aliquid, quia est conceptus rei in quantum est similis: Ideo subdit eodem commento, vniuersale non demonstrat naturam, & rem, vt res est, sed naturam similem naturæ.

Item in septimo commento ibi Philosophus arguit, quod quantitas non ingreditur conceptũ substantiæ: Ex hoc probo, quod vniuersale, sicut homo, non ingreditur intrinsecè quidditatem tuam, vel alterius singularis hominis: Turpe est enim quod substantia componatur ex quali: sed
B homo, & animal videntur dicere quædam, qualia: Dicit enim tunc Commentator, quod cum declaratum fuerit &c. dicit, res ergo vt simillima non habet, vnde ponat intellectus differentiam: Illa similitudo non potest componere cum re, & ideo conceptus rei non est additus ei, sed disparatus omnino: Si enim esset additus componeretur substantia ex illo: Minorem probo, quia quando aliqua habent similitudinem, possunt poni in vnum in esse obiectiuo mediante intrinseco: sed omnia indiuidua habent similitudinem: ergo
C possunt poni vt vna intentio, & vnum in vno esse indiuiduato. Ex hoc tamen vnũ non est aliud. Est enim vnum esse aliud, & vnum esse simillimũ alteri, quando ergo intellectus considerat rem, vt res est absoluta, inuenit eam indiuisibilem, quando vero considerat eam, vt similem, tunc habet eam, quod diuisibilem, & vt sic concipiendo eam, vt res est, non addit ad conceptum eius, vt simillima est tunc è conuerso; sed transfert de ordine concipiendi ad ordinem alium concipiendi: Alius enim est ordo conceptus rerum
D conceptarũ absolutè in se, & conceptarum, vt simillimæ sunt.

Secũdam Propositionem probo, quod scilicet, indiuiduum quantum habet, quod differat, & sit aliud ab alio indiuiduo conparticipe eiusdem speciei formaliter per quantitatem, sic illo differunt, duo lapides actu distincti, quo differrẽt in potentia, si essent continuati; sed si duo lapides essent continuati differrent ad inuicem præcise per quantitatem; & hæc differentia in potentia, qualis est inter continua. Maior patet, quia
E quando fiant actu duo indiuidua, quæ ante erãt continua, non acquiritur eis realitas noua, quæ ibi non est, generatio alicuius formæ, sed tantum est ibi diuisio, quædam, immo quicquid est modo actu in eis post diuisionem, erat ante: ergo illud, quod erat eius prius ratio differentiæ, cum erat in continua, est nunc eis post diuisionem ratio differendi in actu. Minor est de intentione Commentatoris expresse. Vnde ratio potissima sua, quare quantitas interminata præcedit in materia formam substantialem, est quia alias ma-
F teria non haberet partem extra partem. Item 7. metaph. quantum est illud, quod diuiditur in ea, quod insunt, est per quantitatem.

Item per rationem aliqui putant, quod substantia sub quantitate habet partes, & non sit illa particularitas partium substantiæ in abstracto: sed quod substantia habeat partes suas; cuius oppositum probo; quia abstracta quantitate aut manent partes substantiæ distinctæ, aut non: si distinctæ: ergo erunt vel continuæ, vel discontinuæ: si continuæ, sequitur, quod habeo continuũ

esin

sine quantitate; si discontinuæ, erunt infinitæ, quia in vno quanto sunt infinitæ partes in potentia, quæ sunt in potentia pro tanto, quia eis non correspondet actus proprius, sed actualitas continui.

Secundo: quia quando lignum transfertur de maiori partibilitate ad minorem partibilitatẽ, & è conuerso, nulla fit mutatio in substantia, sed tantum in quantitate: ergo quantitas est partibilitas illarum partium substantiæ; ita quod cum dico, pars resoluitur in duo, in illud, quod est pars, illa est substantia; & in illam partibilitatem, & illa est quantitas. Hæc est intentio
7. metaph. tex. 31. 32. Arist. 7. metaph. tex. 31. & 32. quod generans generat aliud propter materiam, hoc est propter dimensionem interminatam, quæ est passio materię. Nec intelligo, quod singulare est indiuiduũ de prædicamento substantiæ, & sit tale per quantitatem, sed hoc habet quælibet forma singularis se ipsa. Vnde quando capio illam aquam; illa est hæc aqua, & quoddam singulare, & hæc se ipsa, in quantum est res extra animam: sed vt comparo eam ad aliam aquam, vt ad comparticipem, sic est singulare diuisum; & hoc, quod sit singulare diuisum, habet formaliter à quantitate.

Sed hic sunt aliqua dubia. Primum, quia eo formaliter aqua est hæc aqua singularis, quo est ab alia distincta; quia vnumquodque eodem formaliter est tale, & distinguitur ab omni alio, quod non est tale: sed per te hæc aqua distinguitur ab hac aqua per quantitatem: ergo illa est hæc aqua simpliciter per quantitatem: cuius oppositum dictum est statim.

Secundum est; quia quando aliqua præcisè distinguuntur aliquo formali, illa sunt vnum in omnibus alijs præter illud; quia da oppositum; iam nõ distinguebantur præcisè illo formaliter, sed hæc aqua, & illa differunt in substantia aquæ non solum in quantitate, quia verum est dicere, quod hæc aqua non est illa substantialiter: ergo hæc aqua est diuisa, & illa, non distinguuntur per quantitatem. Et confirmo: quia nihil posterius causat diuisionem in priori; sed hæc aqua in substantia est diuisa ab alia aqua; sunt enim duæ aquæ substantialiter: ergo illa dualitas non est à quantitate, cum sit posterior.

Tertio: quia licet potentia haberet vnitatem de continuis, siue continuantibus, non tamen omnia sunt continuatiua, sicut bos, & ferrum.

Quarto: quia abstracta quantitate ab hoc pane, & ab illo, quæram, aut remanent distincti, aut sunt vnus, & idem panis numero: si primo modo, habeo propositum; si secundo modo: ergo Deus non posset istum panem eundem numero destruere sine alio, siue repetere sine alio in solis suis substantijs sine quantitate.

Ad euidentiam solutionis horum dubiorum sciendum est, quod, vt supra dixi, quantitas non est forma, quæ de se habeat partem, sed est quædam partibilitas habentis partes. Tunc noto hic vnum, quod omnis forma denominat suum subiectum, & ponit suum effectum formalem circa ipsum: quando aduenit ei, sicut patet de albedine, quando aduenit subiecto, dat ei esse album; quantitas autem est quædam partibilitas for-

A maliter: ergo aduenıẽs substantiæ partitur eam, & diuidit, & tunc ibi est considerare illud, quod diuiditur, & partitur, & illa partibilitas, & diuisibilitas in abstracto. Cum ergo aliqualis albedo partitur, illud, quod partitur, & diuiditur, est substantia illa aquæ, siue albedinis: Illud autem, quo substantia aquæ est partita, formaliter est illa quantitas aquæ, est illa partibilitas in abstracto: & hæc ratio aquæ, vel albedinis est aliud à partibilitate, quia albedo est qualitas aquæ, similiter est substantia, si illa partibilitas pertinet
B ad aliud prædicatum, puta ad quantitatem: cum autem aqua mutatur à maiori partibilitate ad minorem, vel è conuerso, nulla fit mutatio in substantia aquæ, sed in sola partibilitate, ac per consequens in sola quantitate.

Hoc viso respondeo ad dubia per ordinem. Ad primum dico, quod maior est falsa, quia quantitas aduenit aquæ existenti particulari, & ideo eam non facit singularem, & tamen eam multiplicat, & cum sit in se partibilitas quædam; non est ergo verum, quod eodem formaliter res sit
C in se singularis, & partita, siue multiplicata. & ad confirmationem cum dicis, quod posterius non multiplicat prius, nec partit ipsam, hæc est falsa, quia si prius non habet de se, quod sit multiplicata, tunc non posset Deus facere, quin aqua stante aqua, semper esset multiplicata, & ideo oportet quod habeat hoc per additum, & ideo aqua particulata capit, quod sit particulata per illam partibilitatem, licet partibilitas sit posterior aqua, quia non repugnat posteriori ponere effectum formalem circa prius. Ad for-
D mam autem concedo, quod posterius nihil dat priori, quod insit priori, in quantum prius est, sic non est de partibilitate. non enim est conditio subiecti quantitatis, vt est prius quantitate, immo in quantum partibilitatum, est posterius quantitate, quia recipit partitionem ab ea.

Ad secundum dico, quod argumentum non probat, quin duæ aquæ substantialiter differant, licèt probet, quod substantia earum non est eis ratio differendi: Aliud enim est esse illud, quod differt; aliud illud, quo differt substantia:
E Substantia ergo huius aquæ differt vtique à substantia huius aquæ; sed illud, quo differt hæc aqua ab aqua, illa est formaliter quantitas illa ad formam: ergo ad maiorem dico, quod esse distinctum aliquo est dupliciter, vel tanquam eo, in quo distinguitur; vel tanquam eo, quo distinguitur: Hæc enim aqua in aqueitate sua distinguitur ab alia aqua: aqueitas in illa aqua est illud, in quo differunt ab aqueitate alterius aquæ: sed hac aqua distinguente illa distinguitur ab alia, tanquam illud, quo formaliter hæc
F aqueitas, & illa distinguuntur: Tunc concedo maiorem proportionaliter; quod si aliqua distinguuntur precisè per aliqua, tanquam illis, quibus differunt, quod nihil est aliud ab illis, in quo non conueniant. Si vero aliqua per aliqua præcisè distinguuntur, non tanquam ab illa, in quibus distinguuntur, sed quibus formaliter distinguuntur, non tanquam per illa: Tunc ad maiorem, cum dicitur; hæc aqua & illa aqua præcisè distinguuntur per quantitatem, concedo, tanquam per illud, quo formaliter distinguuntur,

guuntur, etsi formaliter: ergo in omni alio: ergo in alio communi non sequitur, nisi ille sit sensus in omni alio conueniunt: id est, nihil est in eis, quod sit ratio differendi, & distinguendi; sed quia quantitas, licet sit illud, quo formaliter duæ aquæ distinguuntur, non tamen est illud in quo distinguuntur; quia in suis substantijs distinguuntur, licèt per quantitatem, ideo non sequitur; quantitas præcisè est illud, quo duæ aquæ formaliter distinguuntur: ergo in quantitate præcisè distinguuntur. Aliud est enim esse, quo aliqua distinguuntur, & esse, in quo distinguuntur, ideo fit fallacia figuræ dictionis arguendo à quali ad quid.

A

Ad aliud dico, quod non est repugnantia ex terminis, quod omnia quanta sint continuabilia. Vnde posset Deus continuare bouem, & ferrum, quantum est ex parte quantitatis, licèt repugnet ratione nutritionis, & aliarum qualitatum.

B

Ad quartum probo tibi per similem argumentum, quod duo frusta illius ligni, & duæ partes non distinguantur per quantitatem, quod tamen falsum est; quia non sunt partes nisi per quantitatem: Arguo enim sic. Subtracta quantitate illæ duæ partes ligni aut sunt eædem, aut differunt. Si remanent eædem: ergo Deus non poterit annihilare vnam sine alia: si remanerēt distinctæ: ergo distinctio, & partibilitas non erat per quantitatem. Dico tunc ad formam, quod licet Commentator diceret, quod contradictio est separari quantitatem à quanto, puta à ferro, quia tunc non maneret distinguibilitas partium, & ideo corpus esset non corpus, & totum esset quasi vnum indiuisibile: sed apud nos, qui tenemus, quod Deus potest separare quantitatem à duobus panibus, essent illi duo panes vnum in actu, & duo in potentia: Essent enim idem indiuiduum de illis, tunc, quod modo est de duobus partibus vnius panis sub vna quantitate.

C

D

Secundam propositionem probo videlicet quod in abstractis à materia, & quantitate res non habet vt sit diuisa ab alio, vt à comparticipe per quantitatem, licet Commentator 2. de cæl. & mund. dicat contra Auicen. quod intelligentiæ motrices orbium non sint eædem specie, licet sint eædem genere, nec tamen secundum eũ sunt omnino alterius rationis: Vnde sciendum, quod ille imaginatur, quod motores orbium nõ habent omnimodam vniuocationem, nec æquiuocationem, sed habent se sicut prius, & posterius, & sunt quasi media inter illa, quæ sunt eiusdem speciei, & quæ differunt specie: Tamen secundum fidem oportet, quod talia indiuidua ponantur infra vnam speciem, quæ sicut abstracta à quantitate aliqua, oporteret dicere, quod esset vna anima, & per consequens idem intellectus in omnibus: talia ergo sunt sine quantitate, & tamen vnum diuisum est ab altero, sicut à suo comparticipe. Per quid ergo talia sunt diuisa, dico, quod per illud, quod sunt, in quantum sunt talis naturæ, quod sunt apta nata fundare negationē, quæ est diuisa ab omni alia, sic, quod non est aliqua alia: & ideo quælibet res creata nõ continuabilis, nec continuatur eo ipso, quod

2. de cæl. & mund.

E

F

est extra animam, & formaliter indiuisa in se, & à quacunque alia. Sed quare si non sit res altera, poterit se ipsa esse diuisa à quacunq; alia?

Respondeo. Ideo est, quia alia est ratio partium subiectiuarum absolutè, & partium quantitatiuarum, licet cum ratione partis quantitatiuæ possit concurrere ratio partis subiectiuæ: Hæc tamen partibilitas non est illa secunda: ergo partibilitas attribuitur quantitati, prima nõ, immo conuenit rei, & formæ per se, vt supra.

ARTICVLVS IV.

Vtrum plures Angeli possint esse in eadem specie.

Respondeo. Dicunt quidam, quod omnes Angeli necessariò sunt eiusdem speciei: Ratio eorum fundamentalis est, quia quæ participant eandem differentiam nobilissimam, cui nõ potest addi nobilior, sunt eiusdem speciei: sed huiusmodi sunt omnes Angeli: Omnes enim participant intellectionem. Nulla autem differentia est nobilior intellectione: ergo. Minor de se nota est: sed maiorem probant, quia differentia contrahens, & posterior semper est nobilior: ergo si aliqua communicant in nobilissima differentia, illa oportet, quod sit vltima, ac per consequens esset differentia speciei specialissimæ: ergo quæ conueniunt in illa, sunt eiusdem speciei specialissimæ.

Cõtra motiuum istius opinionis arguo, quia tunc omnia bruta erunt eiusdem speciei, quia conueniunt in sentire, quod videtur esse nobilius quocunque illo, quod est in eis: nihil enim videtur esse in eis aliud, quod habeat rationem vnitatis.

Ad istam instantiam respondetur tripliciter, primo quia sentire est vnum in omnibus brutis genere; differunt tamen in eis specificè; non oportet autem, quod aliqua sint eiusdem speciei, quibus differentia aliqua nobilissima secundum conceptum generis est communis.

Contra: ita dicam quod intelligere est quoddam commune genere, & differt specie in diuersis Angelis. Aliter dicitur, quod aliqua est differentia in bruto nobilior sensualitate, puta ruditas in asino, vel aliquid aliud simile.

Contra. Non est comparatio aliqua in bruto, quæ transcendunt operationem sensualitatis, nec videtur esse in bruto actus nobilior actu potentiæ sensitiuæ; si autem in eis esset differentia nobilior, necessario inesset eis operatio aliqua, sequens differentiam illam, quæ quidem operatio est nobilior. Sic ergo ratio illa non videtur, quod multum concludat. Ideo ad rationem illorum respondet quidam Doctor in summa sua per interemptionem minoris: Dicit enim, quod sensitiuum aliquando contrahitur per differentias, aliquando per gradus; primo modo contrahitur in homine per rationale: secundo modo contrahitur in brutis, non per differentiam: sed per solum gradum nobiliorem, & ignobiliorem: alium enim gradum & nobiliorem obtinet sensitiuum in boue, alium in musca.

Sed hoc dictũ videtur esse irrationabile: quæ-

ro enim; aut illi gradus sunt rationes aliquæ superadditæ sensitiuo contrahentes eum, aut non: si sic: ergo sunt differentiæ specificæ: vel enim aliud capio, vel differentiam specificam, quasi rationem formaliter contrahentem rationem generis: si non sint rationes differentes superadditæ: ergo non diuersificant sensitiuum: ergo erunt eiusdem speciei. Secundo, quia aut isti gradus sunt eiusdem rationis, aut alterius: si eiusdē, ergo bruta omnia sunt eiusdem rationis; si alterius, ergo bruta differunt ab inuicem proprijs differentijs, quæcunque sint illæ, illis autem differentijs imponetur nomen aliquod, & hoc modo sensitiuum vbique contrahitur per differentias. Dico ergo, quod in brutis in quolibet est differentia aliqua addita ipsi sensualitati. similiter in quolibet Angelo differentia addita ipsi intelligenti. Et ad illud quod obijcitur, quod tunc operatio aliqua appareret nobilior secundum illam differentiam.

Respondeo dico, quod differentia specifica nō tantum sumitur ab exteriori puta ab operatione: sed sumitur ab intrinseco, & ideo in Angelis, etiam si non esset nobilior operatio, quam sit intelligere in aliqua alia differentia specifica, potest in eis accipi ab intrinseca natura, & ei nomen imponi, & diffinitio; & secundum tales differentias sunt Angeli intrinsecè alterius, & alterius speciei, & operationem habent nobilissimā communem, quæ est intelligere. Nec est inconueniens, quod operatio eiusdem rationis sit à principijs distinctarum operationum: Sentire enim in homine, & è conuerso, videtur esse operatio eiusdem rationis, & tamen principia illius in homine, & equo sunt alterius rationis, maxime si principium sentiendi in homine, sit sola anima intellectiua, secundum istos, qui ponunt in homine tantummodo vnam formam.

Alia est opinio opposita, quod impossibile est plures Angelos esse eiusdem speciei; Motiua eorum sunt, primum, quia distinctio formalis est specifica, patet, vbi dicit Phylosophus 10. metaph. tex. 25. quod diuisio materialis non variat speciem principium masculinum, & femininnm: sed distinctio formalis secundum eum, habet speciem variare; sed si in Angelis est distinctio infra eandem speciem, esset materialis, quia in Angelis non est materia: ergo esset formalis, ergo specifica, ergo infra eandem speciem esset distinctio specifica.

10. metaph. tex. 25.

Item: impossibile est esse effectum formalem, sine forma, sicut album sine albedine; distinctio personalis est effectus formalis materiæ, quod probant per Phylosophum 7. metaph. tex. 31. & 32. vbi dicit, quod generans generat alium propter materiam. Similiter Callias, & Sortes differunt per materiam secundum eum: sed in Angelis nulla est materia: ergo.

7. metaph. tex. 31. 32.

Item, quia omnis distinctio materialis est per aliam partem materiæ. Vnde Commentator, de substantia orbis per hoc probat dimensiones interminatas necessario præcedere formam in materia, quia aliās materia esset quanta, haberet partes, non posset esse distinctio generantis, & geniti: sed materia nōn habet partem, & partem sine quantitate. In Angelis autem non est

De substantia orbis.

A materia, & dato quod esset, illa non est quanta: ergo.

Contra illam opinionem arguo primo, quod illa nō sit phylophica: hoc specialiter dico, quod secundum illos, opinio illorum est opinio Phylosophi & Commentatoris: oppositum huius opinionionis puto posse probari per mentem Aristot. & Commentatoris, videlicet, quod in formis separatis non repugnat multiplicatio excepta sola prima, quod est Deus, nec intendo hic multum insistere pro nunc. Vtrum de inten-

B tione Aristotelis fuerit, quod plures substantiæ immateriales sint solo numero differentes; sed vado ad hoc contra opinionem, quod non ideo repugnat substantijs abstractis plurificari, quia carent materia, quæ secundum Phylosophum cōtrahit quidditatē simpliciter, formo ergo rationem sic. Sola prima substantia, quæ est Deus, est simpliciter abstracta à materia, & nulla alia: ergo ratione carentiæ materiæ soli Deo repugnat plurificari in plura numero. Antecedens probo, & primo præmitto notabile, secundo

C adduco ad hoc auctoritates. Propter primum sciendum est, quod de intentione Phylosophi, & Commētatoris est, quod nulla quidditas sit plurificabilis, nisi cui potest addi ratio materiæ contrahentis. Vnde dicit, quod Sortes & Callias differant per materiam de cælo & mund. Cum dico cælum, dico formam; cum dico hoc cælum, dico materiam: sed non est putandum, quod hic Aristoteles capiat materiam alteram partē compositi condiuisam contra formam, quia cæli sunt plures, & tamen secundum intentio-

de cælo, & mund.

D nem Phylosophi non habent materiam, quæ est altera pars, vt videbitur infra: sed per materiam intelligit omne additum quidditati, quicquid sit illud. Tunc ergo dico, quod forma simplex, abstracta ab omni materia, est conceptus & ratio speciei ab omni addito denudati eo modo, quo est compositus rosæ, cum eam intelligo simpliciter propter omnem rosam. Nunc autem particulatio quidditatis est quoddam additum ipsi quidditati; quod enim rosa non est totalis quidditas rosæ subsistens, hoc accidit ei, quia

E est quædam portio quidditatis, est aliquid, quod accidit, & per consequens est additum quidditatati: si ergo esset rosa subsistens, & non esset portio aliqua entitatis rosæ: sed adæquaret conceptum totalem rosæ, tunc rosa sic subsistens esset denudata ab omni eo, quod accidit quidditati, & ideo ista quidditas esset omnino eadem ei, cuius est quidditas, & existentia includeret in conceptu quidditatiuo eius, & tunc ex terminis talis quidditas esset impossibilis. Sic ergo carentia materiæ, quæ facit quidditatē impossibilem,

F est denudatio quidditatis ab omni eo, quod accidit quidditati, ita quod si sit aliqua quidditas, quæ excludit formaliter omne illud, quod accidit quidditati, talis quidditas omnino est impossibilis. Hoc præmisso probo antecedens rationis, scilicet, quod sola quidditas primæ formæ sit hoc modo denudata ab omni addita ratione. Hæc est intentio Phylosophi & Commentatoris 3. de anim. com. 18. Probo hoc primo per Commentatorem, vbi dicit quod sola forma prima est libera simpliciter ab omni materialitate, & potentia;

3. de anim. com. 18.

tentia; quoniam omnes aliæ formæ diuersificantur al quo modo in quidditate, & esse. In prima autem forma esse est quidditas eius. Hæc ille.

Comm. 5. Item Comment. 5. dicit quod illud, quod est liberatum simpliciter ab omni materia intellectus, & intellectum sunt idem in eo: secundum autem mentem eius, vt patet ibi, hoc reperitur simpliciter in prima substantia tantum, quia Comm. 22. dicit, quod entia sensibilia diiduntur in duplex ens, in hoc singulare, & formam, scilicet in singularitatem additam formæ, & formam illam, & prius. Hæ autem differentiæ intentionis non reperiuntur in rebus abstractis, in quibus est idem quidditas, & existentia. Ille autem in Comment. 18. dicit, quod in prima forma tantum est idem quidditas, & existentia: ergo. Sic ergo patet Antecedens rationis: Consequentia patet de se, quia remota ratione formali remouetur effectus, & posita ponitur: sed quod quidditas sit plurificabilis: hoc ei accidit, quia ei nõ repugnat recipere additum aliquod, & accidens quidditati: quidditati autem omni præter quidditatem primi secundum physicam veritatem conuenit recipere additum quidditati: ergo. Sic ergo patet, quod hæc opinio non est physica, sed nec etiam Theologica. Primo, quia est contra articulum excommunnicatum Parisijs, qui dicit, quod, quia Angelus non habet materiam, Deus non potest plures facere Angelos eiusdem speciei; error.

Ad hoc adduco rationem, quia aut est possibile Michaelem plurificari in plura supposita, siue plura indiuidua, aut non. Si sic, habeo propositum: ergo Deus potest facere plures Angelos sub eadem specie: si non, ergo Michael erit singularitas quædam, sicut Deus, & de se hic.

Item, eadem ratione qua Angelus, esset multiplicabilis anima: ergo separata anima non est A nisi vna. Dices: Non est similiter Anima enim multiplicatur penes corpus; quia indiuiduatur per habitudinem ad corpus, quæ aptitudine inest animæ separatæ, licet non actu.

Contra: Effectus formalis in actu requirit rationem eius formalem in actu; sicut album in actu requirit albedinem in actu, & non sufficit sola habitudo ad albedinem: Vnde puto, quod qui dicit, quod impossibile est esse nisi vnicum indiuiduum Angeli in vna specie, quia in Angelis non est quantitas, nec materia; quod eadem B ratione habet ponere, quod sit vnus intellectus numero in omnibus, & hoc, quia per eos indiuiduatio fit per quantitatem. Dico ergo ad quæstionem, quod plures Angeli possunt esse in eadem specie; plures etiam species sub eodem genere, non enim est magis contracta natura intellectualis, quam natura sensibilis: sed natura sensibilis plurificatur in species, & indiuiduas ergo.

Ad argumenta alterius opinionis respondeo, quod aliud est differre forma, & aliud differre C in forma: & ideo differentia formalis potest dupliciter intelligi, vel quia est differentia per formam, eo modo homo differt ab asino per humanitatem, vel quia differentia est in forma, sicut Sortes in humanitate differt à Platone: differẽtia ergo formalis secundo modo non oportet, quod sit specifica, alias Sortes, & Plato cum differant in humanitate, differrent specificè; sed differentia formalis intelligendo primo modo, sic est specifica. sic non est in proposito: Duo enim Angeli eiusdem speciei, etsi differrẽt in specie tantum, D non differrent per speciem.

Ad secundum patet, quid dicendum ex corpore quæstionis. Ad tertium similiter patet ibidem & ex quæstione praecedenti.

QVÆSTIO QVARTA.

Postquam visum est de distinctione Angelorum ad inuicem absolutè; nunc videndum est de distinctione Hierarchiarum, siue de eorum distinctione per Hierarchias, & quaero ad euidentiam generalem huius articuli vnam quæstionem tantum, videlicet.

ARTICVLVS I.

Vtrum multitudo sit congruè distincta per tres Hierarchias.

ARguo quod non, quia maior conuenientia est inter Angelos ad inuicem, quàm inter homines & Angelos: sed omnes homines saluandi assumuntur ad vnam hierarchiam; qui tamen assumuntur ad diuersos gradus beatitudinis Angelorum: ergo. Maior patet, quia omnes homines saluandi pertinent ad vnam politiam. 3. polit. Politia autem est ordo multitudinis respectu principis: Omnes autem homines faciunt vnam Ciuitatẽ secundum Augustinum: ergo.

In oppositum est, quia Dyonisius ad illam intentionem fecit librum de Cælesti hierarchia, & ponit inter Angelos tres distinctas Hierarchias, cui in hac materia est potissimè credendum.

Respondeo, Pono tres propositiones, & Prima E est, quod multitudo Angelorum est congrue distincta per tres Hierarchias. Ad cuius euidentiam sciendum primo est quid nominis, & postea ad propositum. De primo sciendum, quod Hierarchia græcè idem est, quod, Sacer Principatus latinè, qui quidem existit in ordine alicuius totius multitudinis ad aliquem Principem. Principatus autem ille sacer, qui est multitudinis Angelorum ad Deum, sicut ad vnum Principem, potest intelligi dupliciter: vel vt dicit ordinem ipsum formaliter, puta relationem totius multitudinis

tudinis ad Principem ipsum, & sic non intelligo loqui in proposito de Principatu: vel potest accipi pro subiecto, super quo fundatur ille, & hoc modo dicitur proprie Sacer Principatus, multitudo sacrarum personarum. Quia ergo tota congeries Angelorum dicitur multitudo sacrarum personarum; ideo rectè potest dici Hierarchia secundum nominis proprietatem: Dicitur autē Hierarchia secundum nominis ethymologiam, à hiera, quod est sacrum, & archos, quod est Princeps. Hoc de primo.

Quantum ad secundum dico, quod tota illa multitudo distinguitur in tres gradus in genere. Probare autem hoc, quod ita sit, non pertinet ad viatorem. Veritas autem illa nō potest inuestigari nisi per reuelationem, cum non possit ex sensibus haberi experientia, nec euidentia aliqua de numero substantiarum separatarum, nisi per motum orbium, vt probat Arist. 12. metaph. tex. 47. Corpus enim cæleste mouetur, hoc autem est expertum: Omne enim, quod mouetur, ab alio mouetur, quia idem non potest se mouere; illud ergo, quod mouet corpus cæleste, non est corpus, alias quæram de illo, & sic esset processus in infinitum: ergo oportet, quod mouens sit aliqua substantia separata, quam Aristoteles vocat Intelligentiam. Quod autem tot sunt intelligentiæ, vel tot, probatur ex sensibus, quia videlicet tot sunt necessariæ ad motus orbium.

7. metaph. tex. 47.

Hoc autē solum probatur à posteriori, à priori autem impossibile est, nec illud nouit nisi intellectus diuinus, qui nouit naturam, & materiam talium substantiarum. Solum ergo in proposito inquirēdū est de congruitate, & possibilitate, quomodo scilicet sit possibile talem multitudinem distingui per tres Hierarchias. Hoc autem potest quadrupliciter declarari, & primo comparando Angelos ad proprias essentias naturales: secundo comparando eos ad Deum, vt ad Principem; tertio comparando eos ad vniuersum; quarto ad inuicem inter se. Primo sic. Omnis multitudo sacra distributa secundum tria genera non subalternatim posita, mutuo cō diuisa, potest distribui per tres Hierarchias: sed considerando essentias Angelorum tota eorum multitudo deducibilis est ad talia tria genera; ergo. Maior patet, quia Hierarchia non addit supra multitudinem, nisi quod sit sacra, & sic erunt tres sacræ multitudines, ac per consequēs tres Hierarchiæ. Minor probatur, quia sicut omnia corporalia reducuntur ad tria genera, non subalternatim posita, ita videtur posse dici de illis. Quod autem sint tria genera corporum, patet, quia quædam sunt suprema ingenerabilia, & incorruptibilia, vt elementa: quædam media nobiliora scilicet infimis, & inferiora supremis, vt sunt mixta; at hæc non sunt subalternatim posita, immo totaliter condiuisa, vt patet: ergo possibile est in natura intellectuali, quod sit ibi genus supremum, & medium, licet nobis naturaliter ignota.

4. met. t. 2.

Dices, quod assumitur falsum, & contra Philosophum, quod genus nunquam prædicatur, nisi per duas oppositas differentias primas; oportet ergo diuidi totum genus naturæ intellectualis per duas tales differentias primas, & per consequens per duas Hierarchias, vel si plus vis habere, oportet diuidere quamlibet illarum, & sic habebis quatuor ad minus.

Secundo videtur dubium, quia talia conueniunt in vno genere, & in vna specie. Incorporeum enim, quod constituit genus substātiarum intellectualium, est vnum genus omnium taliū: Videntur esse infra eandem speciem; quod patet, quia differentia intellectuali nulla potest reperiri nobilior, & ideo per illam differentiam, quæ est intellectualitas, non potest reperiri, nisi vnum genus proximum, & vna species, nam quæcunque constitueret speciem vlteriorem, oporteret, quod esset differentia nobilior, quam sit intellectualitas.

Respondeo ad ista. Ad primum, quod verum est immediate, quando genus diuiditur per duas primas immediatas; & immediatè oppositas; cuius ratio est, quia omnes tales differentiæ se habent sicut habitus, & priuatio, quæ sunt opposita immediatè; tamen Aristot. negat eam in alio sensu. Sunt enim aliquæ differentiæ, quæ habent media, & totum genus diuiditur immediate, secundū quod totū genus diuiditur immediatè, & descendit in extrema, & media, vt patet de colore, qui descendit in album, & nigrum, & in colores medios, & postea medius color diuiditur in plures, & sic potest in proposito esse. Ad secundum dubium dictum est in quæstione præcedenti. Secundo modo possunt hæ hierarchiæ distribui in ordine ad Deum, & hoc in respectu ad gratuita. Cum enim hierarchia sit ordo personarum subiectiuarum ad Principem; sicut ordo diuersificatur, ita & Hierarchia. Accipio ergo gratia exempli Regem, vt summum in tota politia; modo sunt aliquæ personæ, quæ vniuntur Regi principaliter, & per assistentiam quandam remotè, & longinquius, quædam autem medio modo. Sic ergo in proposito potest dici in sacra multitudine Angelorum, quod quidam vniuntur, & assistunt summo Hierarchæ per modum assistentium semper; quidam autē vt nuncij mittuntur ad exteriora; quidam autē medio modo sic assistunt, qui etiam quandoquè, licèt raro mittuntur ad exteriora: & primi sunt in prima hierarchia, alij in secunda, alij in tertia; & illa expositio satis videtur consona Scripturæ per illud, quod legitur in Daniele, Millia millium assistebant ei: ergo. *Daniel. 9.*

Item: si possemus dicere, quod eiusdem obiecti essent possibiles duæ apprehensiones diuersæ generis, vt quod de rosa posset vnus Angelus habere intellectionem, aliam ab intellectione alterius Angeli de eadem specie; tunc posset tota ista multitudo distingui immediatè in ordine ad tales visiones: vt quia superior multitudo est alterius generis secundum sua naturalia, sic habeat visionem beatificam nobiliorem, quam imprimit diuina essentia secundum exigētiam suorum naturalium; & sic media, & vltima; hoc modo posset dici, quod suprema vnitur Deo visione beatifica alterius generis multo perfectiori, quam media, & infima, & præterea, quod illæ volitiones, & intellectiones essent alterius speciei sub genere, sicut sunt illæ personæ, quoad natu-

naturalia: sed hic sunt duo dubia. Primum est, quia non videtur, quod de eodem obiecto possint haberi intellectiones, & volitiones alterius rationis, tum quia actus sumunt distinctionem ex obiectis; tum quia homo alias non posset adæquare visionem beatificam Angeli, etiam infimi, cuius oppositum tenemus de Christo, & beata Maria. Potest dici ad primum, quod nullum est inconueniens, quòd ex quo actus est æquiuoca similitudo obiecti, quod ex eodē obiecto habeātur actus differētes rationis, & generis, sicut dicerent illi, qui dicunt, quod Angeli superiores habent de obiecto eodem species nobiliores, & vtiliores, quàm Angeli inferiores.

Ad secundum dico, quod licet homo non habeat naturaliter notitiam eiusdem gradus cum superiori, tamen in potentia passiua ad recipiendum à Deo quemcumque gradum possibilem intellectui creato, & ex hoc Deus ex sua gratia particulari quosdam homines assumit ad gradum, & ordinem Angelorum.

Tertio modo potest sumi hæc distinctio in ordine ad vniuersam hierarchiam, cum enim ordo sit quidam sacer Principatus sic diuiditur tota congeries Angelorum in tres sacras multitudines, ita diuiditur quilibet in tres ordines sacros, & sic apparet ordinum distinctio. Suppono enim, quod Angeli sunt Principes machinæ mundialis ordinati ad diuersos principatus in vniuerso à sūmo Hierarcha Deo, qui regit, & gubernat vniuersum: videmus autem in regno, quod quidam assistunt Regi titulo amicitiæ, vt sunt sanguinei, & secretarij; alij titulo sapientiæ, vt consiliarij, sicut Episcopi, & cæteri sapientes; alij titulo promulgationis sapientiæ, & ex istis tribus consistit vna politia iuuandi Regem per continuam assistentiam. Sic est de Deo imaginandum; licet enim ipse nullo indigeat auxilio; vult tamen communicare nobis bonitatem suam, & ideo omnes assistentes sibi ad sic iuuandum, quidam sunt, qui assistunt titulo amicitiæ, sicut Seraphim; quidam vero titulo sapientiæ, vt Cherubim; alij vero titulo promulgandæ sententiæ, vt Throni, & sic sunt tres ordines isti in prima hierarchia.

Aliæ vero duæ multitudines sunt ipsorum exequentium. Sed aduertendum est, quod aliqui exequuntur grandia tantum & rara; quidam verò alij illa quotidiana, & minima, & sic omnes iuuant Monarcham. Qui ergo exequuntur grandia, sunt in media Hierarchia, qui vero quotidiana, sunt in hierarchia inferiori. Ordines autem hierarchiæ superioris sic distinguuntur, quoniam Deus facit quædam grandia circa vniuersum, quædam ad tollendum potestates dæmonum, ne suffocent, & interficiant homines, & hoc exequitur Deus per quosdam Angelos, qui vocantur potestates. Alia autem grandia, & ardua valde operatur Deus, sicut est translatio monarchiarum, sicut de facto apparet, quod primo habuerunt illam monarchiam Assyrij, posterius Chaldæi, deinde Persæ, postea Græci, & vltimo Romani. Talem autem translationem exequitur per Dominationes.

Alia sunt grandia, quæ Deus operatur in corporibus super ordinem & cursum naturæ, cuiusA iusmodi sunt miracula; vt cōuersio vini in aquā, & sic de alijs, & hoc exequitur Deus per alios ordines, qui dicuntur Virtutes, & sic habemus tres ordines distinctos in media hierarchia.

Restat inferior hierarchia, quæ est exequentium quotidiana, & maximè circa homines: quidam enim ordinantur ad eorum directionem, & custodiam, & hi dicuntur Angeli. Quidam verò in speciali deputantur ad custodiam, & regimen Principis multitudinis, ex quorum vita bona dependet bonum, & conseruatio totius B ciuitatis, & hi dicuntur Archangeli. Alij verò mittūtur ad regimen, & custodiam totius vnius prouinciæ, & hi dicuntur Principatus.

Quarto modo potest assignari distinctio hierarchiarum, & ordinum respectū ipsorum Angelorum inter se. Hierarchia enim nihil aliud est, quam sacer Principatus secundum sub, & supra, qui diuersimode illuminantur, & secundum diuersos modos illuminationum possunt accipi hierarchiæ eorum; sed Angeli ad inuicem comparati habent diuersas illuminatio- C nes, quia sunt superiores, qui illuminentur à Deo immediatè; sunt deinde medij, qui illuminantur à superioribus, & vltimi qui illuminantur à medijs, & secundum istos tres modos illuminationum possunt accipi tres hierarchiæ.

Secunda Propositio principalis est, quod sicut hierarchiæ ad inuicem distinguuntur in tres, sic inter se quælibet distinguitur in tres ordines. Sicut enim videmus in aliqua politia, quod ciuitas aliqua diuiditur in tres status persona- D rum. Sunt enim Nobiles, qui appellantur poligarthici; similiter ignobiles, qui appellantur bonafici, cuius sunt homines viles; & tertio sunt quædam mediæ personæ, vt populus totus. Sic per simile possumus distinguere in qualibet Hierarchia tres ordines, secundum gradum supremum, medium, & infimum. Potest autem hæc distributio sumi penes ea, quæ pertinent ad beatitudinem, quæ sunt visio, dilectio, & quietatio, vt primus ordo sumatur à dilectione, qui dicitur Seraphim; idest ardentes; E à visione vero secundus ordo, videlicet Cherubini; quod idem est, quod pulchritudo scientiæ. Tertius vero ordo sumitur à quietatione, qui est Throni; in quibus dicitur Deus delectari, & sedere.

Illi autem, qui sunt in secunda hierarchia, possunt distingui penes tria extrinseca beatitudinis, quæ sunt libertas, perpetuitas, siue principatus, Secundū ergo primam conditionem, puta libertatem, sumitur primus ordo, qui dicitur Dominationes, nam dominium importat liber- F tatem: secundum perpetuitatem vero sumitur ordo secundus, scilicet Potestates: secundum vero tertium tertius ordo, videlicet Virtutes.

Tertia verò hierarchia distingui potest in ordine ad quandam conditionem beatitudinis. Beatitudo enim est regnare quoddam, & regnando Deo seruire; in quantum ergo sunt aliqui Angeli in tertia hierarchia, qui considerantur vt Reges, & Principes, sic dicitur Principatus, qui seruiunt immediatè Deo. In quantum vero sunt ibi alij, quibus aliqui seruiunt, sic est secun-

secundus ordo, qui dicitur Archangelorum: Sed in quantum sunt illi aliqui seruientes, sic est tertius ordo, scilicet Angelorum.

Intelligendum est autem, quod omnes Angeli participant omnes conditiones prædictas, secundum quas dicuntur distingui, tamen pro tanto distinguuntur secundum eas, quia aliquæ appropriantur aliquibus, & aliæ alijs: Denominatio autem fit à digniori.

Tertio oportet videre de diffinitione Hierarchiæ: Est autem hierarchia secundum Dyonisiũ ordo diuinus, scientia, & actio Deiformis Ordo

A diuinus, & scientia dicitur quantum ad eorum naturalia; actio vero quantum ad illuminationem, & deiformis hoc est, quantum possibile est similiari Deo, quantum ad gratuita per gratiam.

Ad argumentum in oppositum cõcedo rationem, prout hierarchia dicitur tota multitudo generalis; sed hoc non obstante possunt esse ibi diuersi gradus, & quantum ad naturalia, & quantum ad personas, & quoad gratuita, secundum quod sunt diuersi modi Hierarchiarum, & ordinum in Hierarchijs.

DISTINCTIO DECIMA.

DE ANGELIS QVOAD EORVM Actus, & officia.

Hic est inuestigandum, &c. In ista Distinctione Decima Magister agit de Angelis quoad eorum actus, & officia circa nos, & primo in generali de eorum missione ad extra, & ideo quæro hic vnam Quæstionem.

QVAESTIO VNICA.

ARTICVLVS I.

Vtrum videlicet omnes Angeli ad extra mittantur.

ARGVO quod sic, quia minus videtur, quod personæ in diuinis non deberent mitti, quam de Angelis: sed aliqua persona in diuinis missa est, puta persona verbi: ergo.

In oppositum est auctoritas Dyonisij: *de cæl. hier. cap. 7.* Respondeo, pono primo punctum quæstionis: secundo positionem intentam.

Quoad primum: quæstio ista mota est propter duas opiniones circa hanc materiam. Dicunt enim quidã, quod omnes Angeli cuiuslibet hierarchiæ mittuntur, tamẽ differenter; quia quidam regulariter, vt sunt illi ex vltima hierarchia, & media, excepto primo ordine ipsius, ita quod tres ordines de vltima Hierarchia, & duo de media regulariter mittuntur: Alij autem mittuntur valde raro, & ex certa causa, vt sunt alij quatuor ordines, tres quidem de prima & vnus de secunda. scilicet primus. Hi autem sunt magis assistentes, quam dicantur mitti, & hoc probant per hoc, quod nomina Angelorum ducunt nos in cognitionem proprietatum ipsorum. Nomina enim imponuntur à proprietatibus rerum; sed nomina quatuor ordinum prædictorum non designant proprietates pertinentes ad ministerium, sed magis ad assistentiam; reliqui vero

E quinque ordines habent nomina pertinentia ad ministerium: ergo. Minor patet, quia dilectio, visio, & quietatio, quæ significantur per nomina trium ordinum primæ Hierarchiæ, similiter dominium, quod pertinet ad primum ordinem secundæ Hierarchiæ, non pertinet ad officium, & ministerium. Omnes autem proprietates, a quibus denominantur reliqui ordines, pertinent ad officium, & executionem, vt potestas coercendi dæmones, virtutes miraculorum, principatus, & sic de alijs, vt patet in

F quæstione præcedenti.

Alia est opinio ad oppositum, quod illi de superiori Hierarchia non mittantur. Has autem opiniones recitat Magister in littera, inclinando magis ad primam, quam puto magis veram. Ideo pono secundo Propositionem intentam, quod illi de superiori Hierarchia non mittuntur regulariter, infimi autem Angeli mittuntur regulariter; sed medij quandoque, pro factis tamen arduis; illi autem de prima mittuntur pro singulari tantum, & arduo negotio, & ma-

maximè vrgenti. Vnde autem hoc probare non habeo magis, quam per sacram Scripturam. Sunt enim auctoritates aliquæ, quæ hoc videntur sonare expressè, cuius est illa Isaiæ; Volauit ad me vnus de Seraphim, &c. & si respondeatur, quod Angelus ille dicebatur Seraphim non ab ordine, sed sortitus est nomen ab operatione, ad quam mittebatur ad Prophetam inflammandum, ideo dictus est Seraphim, idest, ardens. Sed illa responsio nō valet, quoniam circumstantia Scripturæ omnino est ad oppositum; nam Seraphim ille de illis erat, de quibus Isaias dicebat: Seraphim stabant subter illud, sex alæ vni, &c. Isti autem Seraphim ex circumstantia Scripturæ videbantur esse de primo ordine. Similiter alia est auctoritas Ezechielis cap. 3. & intelligit, inquā, quod Cherubin esset. Ad hoc etiam multum expresse facit auctoritas Dionysij de cæl. hierar. cap. 8. circa principium, qui dicit, quod ille Angelus, qui missus est ad nunciandum Mariæ conceptionem Verbi Dei, fuit de primo ordine: & si nunquam Gregorius diceret verum,

Isai. 6.

A tamen ratio hæc conuinceret, quoniam hoc summam hierarchiam requirebat.

Alia auctoritas est Apostoli satis clara. Omnes, inquit, sunt administratorij spiritus in ministerium, &c. nec videtur, quod ista auctoritas possit glosari, cum sit literalis.

Ad hoc etiam possunt adducere rationem ex opposito rationis, quam pro se adducit opinio prima: nam omnia nomina Angelorum videntur sonare proprietates pertinentes ad ministerium, & executionem, vt sic, talia nomi-
B na sortiantur ab effectibus, quos exercent ad extra, vt Seraphim dicatur ab inflammando, Cherubim ab illuminando, & docendo, & sic de cæteris.

Ad auctoritatem Dionysij in oppositum patet ex distinctione posita in quæstione; non enim intelligit, quod nunquam mittantur superiores, cum dicat, quod de illis erat, qui ad Virginem missus est: sed vult quod raro, & pro arduissimo, & magno facto, vt dictum est.

DISTINCTIO VNDECIMA.

DE ANGELIS QVANTVM AD CVSTODIAM.

Illud quoque sciendum est, &c. In ista Distinctione Vndecima agit Magister de Angelis quantum ad custodiam, quam habent circa homines Dei prouidentia exercere: ad cuius materiæ euidentiam quæro duas Quæstiones.

QVAESTIO PRIMA.

1 Vtrum cuilibet homini viatori sit aliquis Angelorum deputatus ad custodiam.

2 Vtrum Angelus custodiens operetur aliquid circa intellectum, & voluntatem hominis custoditi.

ARTICVLVS I.

Vtrum cuilibet homini viatori sit aliquis Angelorum deputatus ad custodiam.

QVANTVM ad primam quæstionem arguo primo, quod non cuilibet homini viatori est vnus, & proprius Angelus ad custodiam deputatus, Quoniam si sic, sequeretur, quod inter Angelos esset pugna, quia si vnus Angelus iuuat ipsum in vna promotione, & bono aliquo fortunæ, & alius Angelus iuuat alium ad consequendum bonum, illud videtur necessario, quod inter Angelos istos debeat esse pugna.

In oppositum est auctoritas sacræ Scripturæ, quarum vna est, accidit Petro egrediente de carcere, & pulsante ad hostium discipulorum, de quo dixerunt, Angelus eius est. Act. 12.

Respondeo, Conclusio affirmatiua est hæc certa, quia fides hanc tenet, & ex dictis Sanctorum habetur, quod etiam quilibet ab instanti conceptionis habet Angelum vnum pro custodia deputatum; patet per illud, quod allegatum est in argumento principali de Petro, & in Psal. 90. similiter: Angelis suis Deus mandauit de te, &c. hoc idem expresse tenet Augustinus de Ciuitat. cap. 14. vt patet. Item Hieronymus, Magna est dignitas animarum, quod quælibet habeat

Hier. in illud Matth. 18. Angeli eorum &c.

suum Angelum ad custodiam deputatum.

Sed occurrunt hic dubia. Primum est, quid facit Angelus circa hominem, quem custodit, tunc nihil potest proficere, vt puta, si homo, quem custodit, fuerit obstinatus. Respondeo non propter hoc, quod aliquis sit obstinatus (eo modo, quo obstinatio potest esse in via illa, de quo alias) Angelus dimittit custodire illum, cui fuerat ab initio conceptionis pro custodia deputatus: & hoc patet, quia nullus sic est obstinatus, quin quandoque conscientiæ remorsus, & imitationes aliquas ad bonum, & motus rectitudinis a malo habeat, qui procurantur ab Angelo custodiente, non enim oportet dicere, quod talia sint semper, & immediate à Deo.

Aliud dubium est de Antichristo. Si habebit Angelum, dicitur, quod ille erit obstinatus in via totaliter, & ideo Angelum non habebit; vel si non est obstinatus, potest dici, quod habebit. nec videtur inconueniens, quod habeat vt in iudicio appareat malitia eius esse totaliter ab eo cui non subtraxit communia beneficia subtrahentia a malo, quæ alijs communiter impenduntur.

Tertium dubium est, quod est tactum arguendo ad principale, & confirmatur per illud Danielis: Princeps Persarum restitit mihi, & Glosa dicit ibi, quod ambo erant Angeli boni. Dan. c.10.

Ad hoc respondetur, quod non est inconueniens inter Angelos esse talem diuersitatem operationum, quantum ad ea, quæ sunt ad finē, licet hoc sit impossibile circa finem. quod autem Dei beneplacitum fuit hoc, quilibet intendit pro fine, nec in hoc possunt aliquatenus discordare. Sed quomodo hoc Dei beneplacitum ponitur in esse, hoc potest esse discordia opinionum, vt vnus dicat, quod melius poneretur isto, & melius alio, & hoc, donec videant Dei sententiam, quam expectant.

Quartum dubium est. Vtrum Angelus custodiens tristetur de homine perdito; & respondeo. Tristitia vno modo potest accipi pro passione causata in voluntate, quæ est afflictio quædam formaliter; alio modo accipitur pro actu voluntatis, quæ est velle, quomodo intelligitur illud Genesis de Deo: Videns Deus malitiam hominum tactus est dolore cordis intrinsecus. Ibi enim accipitur dolor pro quodam intenso nolle. Tunc dicitur, quod Angelus custodiens licet habeat nolle circa perditionem hominis, quum custodit; non tamen habet passionem, & tristitiam, quæ in voluntate sequitur illud nolle, nec de damnatione tristantur: Pœnam etiam vt tristitia accipitur pro nolle, quia illa est à Deo nolita, & ipsi summe conformes sunt Dei voluntati. De causa tamen damnationis, scilicet de commissione peccati, tristantur vtique, sed eorum tristari est ibi eorum nolle peccatum committi. Gen. c.6.

Quintum dubium est: quia secundum hoc videtur, quod esset dare innumerabilem multitudinem Angelorum, cum innumerabilis sit hominum particularium multitudo, quæ a proprijs, & singulis Angelis custodiuntur. Dicunt quidam quod Angeli sint plures, quam sint omnia multiplicabilia: & ratio est, quia substantia, quæ secundum suam rationem est perfectior, excedit om-

A nem substantiam imperfectiorem: sed substantia Angeli est perfectior, quam substantia materialis: ergo. Omnis autem excessus est, vel in quantitate continua, vel in numero. Probatur, quia sicut æqualitas est propria passio quantitatis, sic excessus, & inæqualitas: Quantitas autem, vel est continua, vel discreta: sed in Angelis non est quantitas continua: ergo eorum excessus fundabitur in quantitate discreta, quæ est numerus: ergo excedent in numero. Sed argumentum nihil valet: Arguerem enim ego, quod essent plures Phænices, quā lapides, & hoc, quia phænix

B est perfectior excedens lapidem, & non in magnitudine: ergo in numero. Argumentum enim peccat per fallaciam consequentis. Potest enim esse excessus non solum penes quantitatem mobilis, sed virtutis, & talis excessus est Angelorum ad substantias materiales.

Alij assignant rationem aliam, quod sicut est in numeris, sic est in speciebus: sed inter vltimum substantiæ abstractæ, & substantiæ materialis imperfectæ est quoddam medium, scilicet

C anima. Aut est in orizonte substantiarum materialium, & abstractarum, quare aliquid participat de vtroque ab anima; aut versus materiam itur ad inferius, aut per perfectissimam abstractam itur ad superius: Modo in numeris sic est, quod eundo ad superius itur in infinitum, eundo autem ad inferius est status, puta ad vnitatem: ergo sic erit in proposito, quod eundo ab anima ad substantiam primam abstractam erit processus in infinitum; sed eundo ab anima ad res materiales erit status ad materiam, & ideo

D videtur probabile, quod plures sint substantiæ abstractæ inter animam, & materiam primam. Et confirmatur, quia entia abstracta numerantur, secundum quod diuersimode participant perfectiones diuinas: sed Deus est participabilis in infinitum: ergo.

Hæc ratio non valet, scilicet, quia sic probarem, quod corpora cælestia essent plura, quam lapides: similiter, quod phænices essent plures quā aurum: quia aurum est quoddam medium inter solem & lapidem, ab auro ad solem itur in

E superius: ergo in infinitum. Similiter in numeris, licet sit status in formali ratione numeri, quo numeramus, non est tamen status in numero numerato, sicut nec ad superius, sic nec ad inferius: substantiæ autem immateriales sunt numerus numeratus. Similiter quia essentia diuina non sic est participabilis in infinitum, vt in infinitum possint fieri tales substantiæ abstractæ, quia forte aliqua potest esse ita nobilis, quod nulla alia est possibilis nobilior. Dico ergo, quod licet numerus Angelorum non pos-

F sit aliter probari, quam per numerū orbium, & hoc ratione naturali, vt Arist. 12. metaph. tex. 47. & 48. probat: tamen ex scriptura probari potest maxima Angelorum multitudo, & hoc per reuelationem illius, cui notus est numerus, scilicet Dei. Breuiter ergo dicendum, quod sunt tot, quot sufficiunt ad custodiam hominum, vt vnus vni pro custodia sit deputatus. 12. met. tex. 47. & 48.

AR-

ARTICVLVS III.

Vtrum Angelus custodiens aliquid operetur circa intellectum hominis.

AD secundam quæstionem, quod Angelus custodiēs nihil operetur circa intellectum hominis custoditi per Augustinum in quadam glosa super illud . . . .

In oppositum est, quia alias frustra custodiretur homo ab Angelo, non enim illud videtur, quod possit agere circa ipsum, nisi agendo circa voluntatem, & intellectum.

Respondeo, præmitto distinctionem vnam, quod Angelum operari circa intellectum hominis potest intelligi directè, vel indirectè. Tunc si quæstio quærat secundo modo, concordant omnes, quod Angelus indirectè potest circa intellectum hominis operari, & circa voluntatem, inducendo dispositiones ad actus: hoc modo non solus Angelus bonus, sed Angelus malus operatur circa intellectum & voluntatem hominis; sicut potest inducere transmutationes & dispositiones in corpore hominis, ex quibus redditur homo inclinatus ad consimiles motus in voluntate. Vnde potest accendere sanguinem circa cor; ex quo sequitur inclinatio ad iram, & calorem excitare in partibus, in quibus viget virtus generatiua, ex quo sequitur inclinatio, & impulsus ad actus venereos; & hoc quia optimè nouit complexionem, & inclinationes ad tales actus. Sic per oppositum bonus Angelus nouit complexionem, & dispositionem, quam habent ad tales actus virtuosos inclinare; & ideo potest indirectè actus huiusmodi in voluntate, & intellectu causando tales complexiones, & dispositiones in corpore. Et ideo credendum est, quod quando malus Angelus inducit in corpore qualitatem inducentem ad actum malum, quod Angelus bonus custodiens inducat oppositam qualitatem, quæ habet ad actum virtuosum illi opposito inclinare. Sed si quæstio quærat de operari directè, sicut concordant quasi omnes, quod vt potest imprimere in intellectu notitiam, nec speciem, nec in voluntate volitionem, vt in sensu visionem, siue speciem. Dicunt tamen quidam, quod potest species existentes in fantasia localiter mouere, & mutare ordinem earum ad inuicem, ad nouum ordinem inducere, & ex hoc virtus cognitiua componet species sic ordinantes ad inuicem, & eliciet actū cognoscendi. E contra Angelus bonus potest species ad inuicem ordinare, puta speciem Cru-A cis, & speciem Christi, & hoc modo cognitiua componet vtrumque, & sequitur cogitatio Christi in Cruce.

Secundo dicūt, quod talia phantasmata potest sic illuminare, & subtiliare, vt per hoc accendat homines ad profundissima, de diuinis, aut quodammodo rapiatur. Quicquid sit de primo, hoc tamen secundum non placet mihi, puta, quod Angelus possit sic phantasmata fortificare, & illuminare; non enim lumen illud intellectus agentis est qualitas aliqua, sicut ipsi B imaginantur, & per hoc lumen additum confortetur actio intellectus agentis. Actio enim intellectus non est nisi quoddam coagere phantasmati ad agnitionem speciei in intellectu, ad transferendam rem de ordine ad ordinem secundum esse cognitum.

Quantum verò ad primum dictum de ordine phantasmatum, licet sit satis dubium, quia talis ordinatio non videtur esse aliud, quam motus localis; potest tamen dici, quod multæ species de facto sint simul in thesauro imaginatiuæ, & C multæ similiter species sensationum sint in thesauro memoriæ simul, & hoc in eadem parte specierum subiectiuè; alias si exigeret aliam, & aliam partem, non posset recipi tanta multitudo specierum in parua quantitate specierum existētium in cellula parua, & ideo species rosæ non est in vna parte spiritus, & species Parisiorum in alia: aliàs, qui haberent magnum caput, possent plura fantasticari. Consimiliter ex aliquo numero specierum posset occupari tota quantitas spirituum illorum, & omnes partes repleri, & tunc D sequeretur, quod homo, postquam acquisisset aliquam certam multitudinem specierum, non posset plures species recipere, & ideo non est imaginandum, quod species rerum in oculo sic sint situaliter positæ, quod occupent locum propriū quælibet, quod non occupat alia. Immo in vna parua pupilla potest recipi similitudo totius vniuersi, & tota geographia: similiter in eadem parte spirituum possunt recipi species omnes intentionum, quæ sunt in memoria, & in eadem parte spiritus possunt recipi species omnium forma-E rum, quæ sunt in imaginatione. Tunc ex his oritur difficultas circa primum dictum, quod dicit opinio recitata de ordinatione, & transpositione specierum, aut enim mouebunt speciem, & ponent eam extra spiritum, & tunc accidens migrabit à subiecto in subiectum; aut immutando speciem ipsam, & tunc nihil ad propositum, quomodocumque mutentur partes spiritus. Si ergo nihil possit noui imprimere in intellectu, nec posset in existentia mutare quoad ordinem, quomodo ergo docet hominem in cogitatu?

QVAESTIO SECVNDA.

Praeterea aliud considerari oportet, &c. Ista est secunda pars istius distinctionis Vndecimę, in qua Magister quaerit, vtrum Angeli, qui quotidie hominum vtilitatibus deseruiunt, & horum profectibus student, proficiant in rerum cognitione vsque ad indiuiduum: vel ab instanti habuerint cognitionem omnium rerum. Ad euidentiam ergo pleniorem de modo, quo Angeli dicuntur res intelligere, oportet videre primo de natura illorum Angelorum; secundo de actu; tertio de medio cognoscendi.

ARTICVLVS I.

Vtrum Angeli sint naturae intellectualis.

QVantum ad primum quaero vnam quaestionem. Vtrum Angeli sint naturae intellectualis, & respondeo breuiter, quod sic, & hoc oportet tenere ex fide. Sed si est ratio aliqua, quae probet euidenter propositionē, hoc nō est sic manifestum. Ideo probo conclusionem primo ex motu caeli, & haec ratio non est hic generalis. Secundo probo idem declarando rationem communem, quae fundatur in dictis Philosophi, quae procedit ex immaterialitate. Tertio probo idē ex ociositate, quae est impossibilis in natura.

Prima ratio est ista. Omnis motus infinitus, & intentus per se est ab aliquo intelligente: sed motus caeli est huiusmodi: ergo Intelligentia mouens ipsum est vere intellectualis. Maiorem probo, quia motus est necessario propter aliquid. Illud aliquid, aut est factum, aut factibile, quia omne tale determinatum est, & ideo ad ipsum est motus, non infinitus; si autem motus est propter rem ponendam in effectu, & in effectu impossibile est aliud esse infinitum; impossibile est motum inesse per aliud, quod habet praecisè esse in effectu, actu, vel potentia: ergo oportet necessario, quod, vt habet esse intentum, quod ibi potest concipi praecisè vt infinitum: Confirmo, quia habito termino cessat motus: ergo motus aeternus, in quantum aeternus, non potest habere pro fine aliud existens extra, vel acquisibile extra: ergo oportet, quod si est aeternus, quod hoc sit ab intelligente concipiente aliud acquisibile in infinitum.

Dices: non sequitur, quia non oportet, quod terminus motus caeli, & finis eius cadat in apprehensione, & propter hoc requirat intelligibilitatem; potest enim esse alia apprehensio ab intellectu.

Contra: Si oportet, quod illud, propter quod est motus, cadat in apprehensione aliqua: ergo vel apprehensione vniuersali, vel particulari: quia tunc illud esset acquisibile, quo acquisito cessaret motus: ergo in apprehensione vniuersali: sed apprehensione vniuersali non potest apprehendi nisi ab intelligente: ergo. Quare concluditur, quòd omne, quod mouet aeterno tempore, sit intelligens. Haec est ratio Philosophi, & Commentatoris, quod bene possibile est motum aeternum esse propter aliquod apprehensum particulare. Verbi gratia: Intelligentiae mouent caelos suos secundum Philosophum, quia apprehendunt omnes vnam Intelligentiam primam, cui cupiunt assimilari.

Respondeo. Duplex est finis, scilicet finis quo, & finis cuius. Finis ergo cuius in motu aeterno

D potest vtique esse particularis; sed tamen non finis quo. Verbi gratia: Caelum mouet desiderans, & amans Intelligentiam, volens sibi assimilari, & ille finis cuius; sed finis quo in proposito est generatio continua, & alteratio. Intendit enim sua circulatione causare generationem, & alterationem, per quam assimilantur ipsi intelligenti. Vnde licet motus caeli sit ad vbi, non tamen est propter vbi, sed propter aliud, quod intendit.

Sciendum tamen, quod motus caeli non est

D propter alterationem, & generationem determinatam, sed vniuersalem, & simpliciter. Si enim intenderet mouens non motum simpliciter, sed hunc motum; tunc esset propter aliud, quo habito necessario cessaret motus. Vnde sicut figulus si primo modo, & per se intenderet hoc vas, illo habito cessaret motus eius, non cessaret autem, quod esset aeternus, si intenderet vas simpliciter: Sic est in proposito.

Secunda ratio principalis ex immateriabilitate: Quia res, quae est immaterialis, necessario

E est intellectualis, quae quidem ratio quomodo sit intelligenda de aliqua veritate, & concludat, apparet in primo dist. 35. cū quaerebatur si Deus est naturae intellectualis. Tertia ratio procedit ex ociositate, non enim est dare substantiam aliquā ociosam secundum mentem Commentatoris 12. Metaph. & primo de cael. & mund. Sed si Angelus, siue substantia separata nō esset intellectualis naturae, sequeretur, quod esset dare substantiā otiosam: ergo. Maior probata est, minorem probo, quia si demas intellectionem ab Ange-

F lo, tunc Angelus nullam habebit operationem. Probo. Si enim habebit operationem, aut illa esset actio transiens in exteriorem materiam, aut esset actio immanens. Si dicatur, quòd immanēs, habeo propositum. Si vero dicatur, quod transiens, illa supponit necessario intelligere: ergo. Secundo actio in exteriorem materiam non est sine applicatione eius ad passum: sed Angelus non est vni passo magis appropinquatus, quam alij, nisi mediante actu intellectus, & voluntatis, non enim magis est de se praesens, siue distans

stans (si præsentia non habeat locum in Angelo) isti lapidi, siue cælo, quod modo mouet, quàm fit illi ligno, cum quantum ex se circumscripto actuali potentiæ suæ applicatiuæ, ita fit indistans isti lapidi, sicut isti ligno, & è conuerso. Potentia vero applicatiua non agit nisi præsupposito actu voluntatis: ergo.

Et confirmo hoc, quia agens, quod est, indifferens ad multas formas æqualiter, non magis agit illam formam, quam illam, nisi determinetur per actum intellectus, vel voluntatis ad illam formam magis quàm ad illam. Hinc est quod artem ponit Philosophus 2. Physicor. tex. 11. esse principium actiuum, quia determinat agens ad agendum determinatam formam: non enim domificator magis ageret domum, quam arcam, nisi quia habet in se artem ad domum magis, quam ad arcam: sed Angelus, quantum est ex se, est æqualiter indifferens ad mouendum quodcumque corpus: ergo si mouet illud corpus magis, quam illud, hoc non est, nisi quia ad illud determinatur mediante apprehensione, magis quam ad aliud mediante volitione: ergo.

Secundo elicio hinc vnam Conclusionem, quæ sequitur iuxta illam, quod si Angelus est naturæ intellectiuæ, necessario est naturæ apprehensiuæ. Hoc probo primo per Philosophum 2. de anim. tex. 20. qui dicit, quod apprehensio non separatur à desiderio: ideo cui inest apprehensio, necessario inest appetitus. Sed dubium est, quæ est ratio, propter quam huiusmodi connexiones necessario ponantur, & arguo primo, quod possint separari, quia non repugnat priori, quantum est de se, quod sit sine posteriori: sed apprehensio est prior desiderio: ergo. Si dicatur, quod ideo non sequitur, quia sunt idem realiter: Contra, intelle

A ctus, & voluntas hic bene arguit, quod non possint separari in eodem, sed quia in diuersis ratio non concludit: nam vegetatiuum, & sensitiuum sunt idem realiter in homine, & tamen in diuersis vnum sine alio reperitur, vt patet in planta, & homine: ergo quare saltem per diuinam potentiam non poterit intellectus separari ab appetitu? Dico ergo, quod tota ratio est, quia hoc implicat contradictionem, ideo non est factibile; & hoc probo per rationem præassumptam, quia impossibile est esse in rebus naturam, quæ

B non sit propter propriam aliquam operationem. Ideo contradictio est naturam esse in rebus, & non inesse ei operationem: sed sit esset aliqua natura purè intellectualis, ita quod non esset appetitiua, ita posset exigere operationem: ergo. Probatio assumptæ, aut illa esset ratio immanens, aut transiens: sed impossibile est, quod sit in natura actio aliqua determinata siue immanens, siue transiens, nisi mediante appetitu: ergo. Assumptum probo. Illud enim, quod quantum est de se, æqualiter est in potentia pro-

C pinqua ad opposita, non habet, vnde magis agat vnum quam aliud, nisi determinetur per aliud, quod habeat ipsum determinare: sed Angelus per potentiam intellectiuam, & motiuam de se æqualiter aspicit opposita, & disparata. Si enim Angelo proponantur duo mobilia, puta lapis, vel lignum, & æqualiter sit applicatus, vnde magis habet, quod mouet lapidem magis, quam lignum? Consimiliter si de aliquo agibili intellectus Angeli apprehendat, vtramque partem contradictionis, non est ratio, quare magis exeat

D in actum respectu alterius partis, nisi moueatur ab alio, vel determinetur à seipso, mediante appetitu, qui est dominus, secundū Commentatorē,

Phys. tex. 11 | 2. de anim. tex. 20. | 9. met. com 3. & tex. 3.

QVAESTIO TERTIA.

Postquam visum est de intellectualitate Angelorum quoad naturam, & substantiam ipsorum: videndum est de ipsa quantum ad actum, & quæro ad pleniorem intellectum duas quæstiones.

1 Vtrum in intellectu Angeli species, & intellectio realiter distinguantur.

2 Vtrum aliqua intellectio sit eadem cum substantia Angeli.

ARTICVLVS I.

Vtrum in intellectu Angeli species & intellectio realiter distinguantur.

QVantum ad primam arguo primo, quod species, & intellectio realiter in intellectu Angeli non sint idem: Quia illud, quo intellectus constituitur in actu primo formaliter ad intelligendum, non est idem cum actu secundo, aliás causa, & effectus erunt idem: sed per speciem fit intellectus in actu primo ad intelligendum, quia per speciem fit de potentia essentiali ad intelligendum in potentiam actualem tantum, vt videtur Philosophus dicere: ergo.

Contra. Illud, quod intellectus possibilis primo recipit ab intellectu agentis & phantasmate, est illa species, secundum Commentatorem 3. de anim. tex. comm. 14. & 18. Vnde actio intellectus agentis (secundum eum) est transferre species de ordine ad ordinem: sed illud, quod recipit intellectus possibilis ab agente, & phantasmate est electio illa, nam intelligere est pati. 3. de anim. text. 2.

F Respondeo ad dissolutionem plenam istius quæstionis, primo ponam propositionem intentam; secundo mouebo dubia quædam, & remouebo ea.

Quoad primum pono Propositionem intentā, quod species, & intellectio tam in nobis, quam in Angelis est realiter idem, quod actus intelligendi. Hanc propositionem probo rationibus quibusdam. Prima est hæc: Impossibile est respectu eiusdem ponere duas similitudines realiter differentes, & hoc respectu eiusdem, & in eodem:

3. de anim. & 2. | 3. de anim. tex. com. 14 & 18. | 3. de anim. tex. 2.

eodē: sed species est quædam similitudo perfecta rei, & intellectio similiter: ergo impossibile est, quod species & intellectio differat realiter. Maior patet, quia illæ duæ similitudines, vel essent distinctæ solum numeraliter, etsi sic: tunc dico, accidentia eiusdem speciei essent in eodem; aut erunt alterius rationis, & sic vnum erit perfectius altero, & virtute continebit: sed impossibile videtur, quod duo accidentia, quorum vnum continebit aliud in vnitate, sint distinctè in eodem subiecto, sicut tepiditas, & calor in summo: ergo species, quæ est similitudo rei imperfecta, & remissa, non potest esse in eodem intellectu distincta ab intellectione, quæ est in eodem perfecta, & expressa similitudo eiusdem subiecti.

Item hæc est intentio Philosophi 3. de anim. tex. 5. & infra, vbi dicit, quod anima sicut est omnia sensibilia per sensum, sic est omnia intelligibilia per intellectum; ita quod per actum sentiendi est omnia sensibilia, sic per actum intelligendi est omnia intelligibilia: sed non est anima omnia sensibilia realiter; non enim per actum videndi lapidem reducitur aliquod esse lapidis: ergo hoc est tantum per assimilationem, in quantum per actum sentiendi assimilatur rei sensatæ: ergo sic à parte intellectus anima est omnia intelligibilia per intelligere, non quod per intelligere reducatur ad esse, & naturam rei intellectæ realiter, sed tantum per assimilationem, quia per te intelligere, quod est similitudo rei expressa, assimilatur ipsi rei.

Ex ijs posset ratio sic formari. Anima per vnam potentiam assimilata est obiecto mediante tantum vnica similitudine: sed per nullam aliam similitudinem, quàm per intellectum anima assimilatur rei intellectæ: ergo mediante vnica tantum similitudine: sed illa est ipse actus: ergo intellectus non est alia similitudo obiecti, quàm actus ille. Minor huius rationis probatur per Augustinum, vbi dicit, quod visio est simillima rei, de qua gignitur. *5. de Trin. c. 12.*

Confirmo, quia tunc oporteret ponere, quod intellectus esset duæ potentiæ quia anima per intellectum bis assimilaretur intellectui sensibili per speciem, semel per actum; per vnam autem potentiam vno tantum modo anima assimilatur obiecto: ergo.

Confirmo hoc, quia species ponitur in Intellectu ad repræsentandum obiectum & facere obiectum præsens intellectui, & ad exhibendum ipsum in esse præsentiali: sed hoc maximè competit intellectioni: ergo non videtur, quod sit ponenda species alia ab intellectione.

Secunda ratio est, quia impossibile est ponere in eodem intellectu respectu eiusdem obiecti duas intellectiones, siue duas apprehensiones, seu cognitiones: sed si ponatur in intellectu species, & actus vt duo distincta, tunc necessario erunt in intellectu duæ cōprehensiones & cognitiones de eadem re: ergo. Maior patet, & probata est in simili superius, quia illę conclusiones, vel essent eiusdem rationis, vel alterius. Minor patet, quia non est minoris abstractionis, & intellectionis species in intellectu, quàm in sensu: sed species in sensu secundum propriam eius ra-

A tionem habet, quod sit apprehensio, & sensatio formaliter: ergo hoc non est negandum de specie in intellectu. Immo patet per Philos. 2. de anim. tex. 12. & per Commentatorem ibid. com. 12. Philosophus enim dicit, quod sensatio recipit formas in materia: & Commentator exponens dicit, quod eæ formæ sunt in sensu sensationis, & comprehensiones veræ: sed re extra non; Coloratio enim in pariete non est comprehensio coloris, sed coloratio in sensu est comprehensio vitalis: ergo. *2. de anim. tex. 12. ibi. com. 12.*

B Dices, quod loquitur de visione, non de specie, quæ est verior natura illa visione.

Contra: Ille videtur loqui de eadem forma comparata ad sensum, & ad rem extra. Si ergo forma aliqua comparata ad sensum, non esset vera sensatio, non distingueretur vniuersaliter inter speciem comparatam ad sensum, & ad modum, per quem in medio non est sensatio. In sensu autem est sensatio: Dicetur enim sibi; quod omnis forma comparata ad sensum non oportet, quod sit sensatio.

C Confirmo, quia nihil aliud requiritur ad hoc, quod forma aliqua sit aliqua vera apprehensio, nisi quod per ipsam exhibeatur obiectum in esse obiectiuo præsentialiter, quod est esse intelligibile. Habere enim sic obiectum præsens est ipsum cognoscere, & è conuerso: sed species in quantum est similitudo rei, habet ex propria conditione, quod exhibeat rem præsentem: ergo in acie cogitantis, non in esse reali: ergo in obiectiuo esse: ergo ex propria conditione habet, quod sit vera comprehensio.

D Dices, quod quælibet exhibitio, quæ est præsentata penes iudicia, talis dicitur intellectio cōtra iudicium, quo potentia dicitur iudicare de re cognita, nec est aliud, quam cognitio illa, qua res iudicatur præsens in prospectu vnius. Omnę ergo illud, quo res sic ponitur in prospectu mentis, est vera cognitio.

Dices, quod species non exhibet rem præsentem in prospectu: sed cognitioni actus tantum.

Cōtra: Vbi est eadem ratio, ibi est idem illud, quod sequitur ex ratione illa: sed actus intelligendi habet, quod exhibeat rem præsentem in E prospectu mentis, quia est vera similitudo rei. Si autem conuenit speciei, illa enim est rei similitudo, licet non ita clara: ergo illa species vere exhibet rem præsentem, ac per consequens est vera rei intellectio.

Tertia ratio est, quia quæro, ad quid ponitur species alia ab intellectione, aut vt impleat vicem obiecti in ratione terminantis; aut in ratione formalis principij elicitiui actus: sed nec sic, nec sic: ergo. Maior patet ex opinionibus di- F uersis. Omnes enim opiniones solemnes ponunt speciem vel in positione termini vel actus. Ideo dicunt aliqui, quod in visione beatifica non requiritur species, quia ibi non terminatur actus ad speciem, sed ad essentiam diuinam immediate: aut ponitur in ratione principij elicitiui actus cum intellectu secundum alios. Minor patet primo, quod non requiritur in ratione terminantis, quia actus, quo intelligo rosam, non terminatur ad speciem rosæ, alias omnis intellectio, quæ esset mediante specie, esset actus reflexus; termina-

mina-

minaretur enim ad aliquid mediante intellectu: similiter non esset tunc notitia, nec scientia de rebus, nec propositiones notificarentur immediate de rebus: immo hæc propositio esset, plures triangulos habet tres, in quantum comparatur ad intellectum enunciantem, similiter sensus immediate terminatur ad res extra, nam immediate iudicat res, quæ sunt extra, alias sensatio esset actus reflexus: ergo multo magis intellectus iudicat primo de rebus ipsis.

Confirmo, quia alias sequitur necessario error Auerro: de vnitate Intellectus, quia cum intelligo rosam simpliciter, non intelligo hanc, vel illam, secundum intellectum est ens simpliciter non particulatum: ergo actus erit ens simpliciter, non particulatus, quia obiectum ideo habet tale esse simpliciter, quia actus habet esse simpliciter. Hæc ratio magis concludit in proposito; quia si species rosæ esset illud, quod immediate terminat actum intellectus: ergo species rosæ est ens simpliciter non particulatum; ex quo sequitur, quod intellectus esset ens simpliciter non particulatus, & sic vnus in omnibus, nisi ponas, quod subest vnum numero particulatum, & non accidens eius, quod est falsum.

Item: intellectus intelligendo rosam, aut sistit in specie rosę aut procedit vltra ex specie ad res, sed si primo modo, sequitur, quod intellectus nihil intelligit de rebus: si secundo modo, sequitur, quod omnis actus intellectus circa res est discursus, quæ ambo sunt falsa.

Secundo probo, quod non requiritur species in ratione elicientis actum vna cum intellectu, quia impossibile est effectum excedere in perfectione causam suam æquiuocã: sed intellectio est perfectior ipsa specie: ergo impossibile est, quod sit effectus æquiuocus ipsius speciei: sed non potest esse effectus vniuocus eius, cum sint alterius rationis, alias duo accidentia eiusdem speciei essent in eodem: ergo.

Dices, quod non est inconueniens, quod effectus excedat in perfectione causam suam partialem, & minus principalem: species autem respectu intellectionis est causa minus principalis, & partialis, quia concurrit ibi intellectus, vt causa magis principalis: ergo.

Contra. Actio simplex habet vnum principiũ quo, elicitiuum simpliciter: sed actio, qua producitur intellectio, est simplex illud: ergo non est ambo ista intellectus, & species.

Item: illa actio, pro quanto conuenit intellectui, aut est intellectus possibilis, & hoc est impossibile, quia purum possibile in genere sensibiliũ, nullam habet actualitatem: intellectus autẽ possibilis est huiusmodi, patet per Commentatorem. Si ab intellectu agente, non videtur, quod sit ibi species necessaria. *3. de anim. tex. com. 5.*

Præterea: non videtur ratio, quare intellectus agens cum phantasmate non possit reducere intellectum possibilem ad actum respectu intellectionis, sicut respectu speciei, quã ponis in intellectu: non videtur enim, quod phantasma & intellectus agens simul habeant maiorem repugnantiã ad causalitatem intellectionis, quã speciei. Et cõfirmo hoc per Arist. qui dicit, quod sicut se habẽt sensibilia ad sensum, sic phantasmata ad intelle- *3. de anim. tex. 5.*

A ctũ: sed secũdum eum ibidem actio sensibilis est passio ipsius. Sonatio enim est auditio, coloratio visio, quare in intellectu prima impressio formæ, & phantasmatis in intellectu, erit illa intellectio.

Ad hanc intentionem multum fouent auctoritates Commentatoris, & Aristotelis vbi dicit, anima est locus specierum, non tota, sed intellectus. Item ibidem: intelligere, est pati; illa nõ essent vera, si species esset aliud ab intellectione. Et in eodẽ dicit, quod anima est omnia per sensum, & omnia intelligibilia per intellectum, **B** vt supra deductũ est. & quod multũ facit ad hoc est, quia Aristotel. non fuit tantum diminutus quod nullam mentionem faciat de ordine isto speciei ad intellectionem, secundum quod primo imprimitur species post intellectionem. *3. de anim. tex. 6.*

Dices, quod immo, ille enim dicit, quod anima ante actũ fit de potentia essentiali in potẽtia actuali: hoc autem non est nisi per speciem.

Dico, quod Arist. non intelligit ibi, quod intellectus fiat de potentiali essentiali in potentia actuali respectu actus, qui est simplex intellectio, **C** consideratio per aliquod inhærẽs intellectui: sed intelligit hoc tantum respectu actus complexi, qui est considerare. Considerare enim propriè est vnum cum alio per intellectum componere, diuidere; & tunc ille vult, quod respectu talis actus complexi intellectus primo fiat de potẽtia essentiali in potentia actuali per aliud inhærens intellectui. Illud autem est habitus scientiæ secũdũ mentẽ suã. Item Comment. in quæstione illa, quã Philos. mouet. Vtrum videlicet intellectus intelligat se, sicut intelligit alia, hoc est per inten- **D** tionem abstractam à se, sicut abstrahit ab alijs, respondet, quod intellectus non est res extra in actu, quia illa est materialis, & ideo non est forma, quæ sit comprehensio, forma vero in intellectu est illa comprehensio. Et ex hoc oritur illa famosa opinio, quod in separatis à materia idem est intellectus, & quod intelligitur; & illa intellectio non est aliud, quam res illa, vt est abstracta à materialitate in re extra est illa comprehensio, non autem in re extra, & hoc Commentator dicit expressè. *3. de anim. com. 6.* *3. de anim. com. 6. 2. & 3. a. 5.*

E Item secundo pono dubia, & primum est, quia secundum hoc sequeretur, quod intellectus noster simul haberet intellectiones respectu eorũ, quorum simul habet species, ex quo sequitur, quod plura simul intelligit, ac infinita.

Secundum dubium est de intellectu Angeli. Tenemus enim communiter, quod habet species multas, siue sint acquisitæ, siue infusæ: ergo oportet quod respectu omnium illarum habeat actu intellectiones.

Ad primum respondeo: Propter istam primam **F** rationem dicit quidam Doctor, quod species nõ remanent in intellectu, non remanente intellectione, & ideo in omni intellectione oportet secundũ eum recurrere ad phantasmata, vt educat inde rei speciem, quam vult intelligere, & videtur illa esse opinio Auicen. sed licet ista possit dici satis pulchra probatio, non teneo tamen ad præsens viam illam: non enim video, quare debeat species auferri ab intellectu, quando actu non intelligit, cum in sensu remaneant species, quando actu non sentit.

Præ-

3. de an. t. 6 Præterea Arist. 3. de anima tex. 6. dicit, quod intellectus est locus specierum: locus autem est conseruatio. Confirmo, quia alias separata anima oporteret quod non remanent species in instanti, nec haberet fantasma, vnde numeret: ergo nihil posset intelligere. Nisi dicatur, quod Deus infundit tunc nouas species numerabiles, quod non videtur bene rationabile.

Alij non habent pro inconuenienti, quod homo, seu Angelus omnia intelligat, quorum habet species, intelligit tantum omnia illa actu ita remisso, quod super illud non potest cadere reflexio, nec potest perpendere se intelligere, & hæc videtur esse imaginatio similiter August. *14. de Tri. cap. 10.* 14. de Trinit. cap. 10. de intelligere addito, sicut experientia docet de recitante psalmũ, & cogitante de aue volante. Ille enim, ex quo recitat, actu intelligit, & tamen postea non scit se cogitasse. Ita & hoc dicunt isti, quod species remanentes in Intellectu non sunt aliud, quam actus ipsi remissi imperceptibiles ab intellectu. Ista via non placet mihi, ad præsens non curo improbare eam, & ideo pono solutionem aliam, quæ *3. de anim. comm. 18.* est Commentatoris 3. de anima com. 18. licet enim in commento illo de vnitate intellectus dixit multa falsa, tamen aliqua vera dixit, quæ sunt valde probabilia, & consona rationi. Dicit autem ibi inter alia, quod comprehensio, quæ est intellectio consideratio illa habet duplex subiectum, potest ea intellectio dupliciter considerari, vel vt vnum de numero entium realium, vel vt ens vnum. Ad cuius euidentiam considerandum est, quod vt alias dixi, res posita in esse intellecto, & in prospectu mentis, non est res illa secundum esse reale, nec est species, nec actus, sed est res illa in alio esse, scilicet obiectiuo, & intentionali: tale autem esse intentionale habet duplex subiectum, sicut habet duplex esse, habet enim quoddam esse proprium formale, & hoc est esse intentionale, & hoc vocat Commentator esse verum. Habet etiam existentiam, & denotationem ab alio, & hoc est esse reale intellectionis, cuius esse deducitur ad esse intellectionis, & hoc vocat Commentator ens de intus est tãtum: Rosa enim in esse obiectiuo non habet, quod sit de numero entium extra animam, nisi per intellectionem, Tunc dicit Commentator, quod subiectum istius esset vt ens extra animam, de numero entium est intellectio, quia si non esset realiter extra animam res intellecta, nullo modo haberet tale esse intentionale: sed res in illud esse intentionale, quod est esse cognitum, in quantum habet esse intentionale. Quod enim esse eius proprium, in quantum est in intellectu, quod idem est, quod esse verum reale esse, habet pro subiecto esse fantasiatum, siue cogitatum. Impossibile enim est, quod res ponatur in tali esse obiectiuo, quod est esse simpliciter, nisi in aliquo esse fantasiato, & ideo non pono in proposito mentis meæ rosam simpliciter, nisi potestate, quia rosa simpliciter in intellectu, est quasi similitudo in hac rosa: vnde non intelligimus lineam simpliciter, nisi materiata pedali, vel aliqua huiusmodi secundũ Philosophũ lib. de me- *De memor. & reminiscen.* moria, & reminiscentia. Consimiliter in hac rosa fantasiata, & imaginata intelligo rosam simpliciter, & hoc modo: & hinc est, quod dicit Commentator, quod intentio imaginata se habet ad intellectionẽ simpliciter, sicut superficies ad colorem, & forma ad subiectum, quia tale esse rei simpliciter de necessitate apprehenditur in aliquo esse eiusdem rei fantasiato. Vnde quãdo intellectus intelligit rosam, & ponit eam in prospectu suo de necessitate fantasiata, oportet, quod aliquam particularem rosam ponat in prospectu suo, in quo intellecta est; quod nunquam aliquod intelligimus nisi eius particulare fantasiatum, & hæc est ratio potissima, quare in omni intellectione oportet recurrere ad fantasiata.

Sic ergo ex his colligitur, quod res secundum esse intentionale, & apparens dependet realiter à duobus, & ab illa intellectione reali, à qua habet, quod sit esse distinctum de non ente, & ab esse rei fantasiato, in quo habet necessario fundare, in quantum suum esse esset esse iudicatum. Deficiente ergo altero istorum puta intellectione reali, vel esse rei fantasiatæ in actu deficit; Necesse est res habere esse obiectiuum, & præsens in intellectu; & ideo res, vt sic, non potest habere esse intellectiuum quocumq; illorum deficiente propter colligantiam necessariam harũ intentionum, scilicet intellectionis intellectæ, & imaginatæ. Hinc est quod secundum viuam Commentatoris, hic ego, & tu habemus eandem intellectionem, quantum ad idem, quod intellectio dicit realiter; non intelligimus autem ambo nunc eadem, quia phantasia tua est in actu per respectum alterius intentionis alterius rei, quam sit mea. Ad hoc enim, quod res sit intellecta eadem à duobus requiritur, quod capiatur idem esse intellectum in quolibet, & ita mea res capit esse intellectum, quia res illa in me capit imaginatum, à quo res dependet in esse intellectiuo; in te autem non capit illud esse intellectiuum, quia licet in te sit intellectio quo ad illud, quod intellectio importat realiter, ponitur in esse obiectiuo, quia illa non capit in te per tuam phantasiam esse phantasiatum: sed res alia, quã phantasmatis est. Nunc ad propositum, dubitatur, si actu homo intelligit omnia, quorum habet species? dico, quod non, quia adhuc, quod res intelligatur, requiritur vltra realitatem intellectionis, quod res ponatur in esse iudicato, & apparenti fundamento in esse rei phantasiato cogitato, & quia plures res simul omnino possunt habere esse actu fundamentum, ideo licet actu sint plures intellectiones in intellectu, non tamen erunt plura intellecta per istas intellectiones: sed vnum tantum, quod capiet in phantamate esse phantasiatum.

Ex hoc patet quomodo in intellectu distinguitur actus primus, qui est species, ab actu secundo, quæ est intellectio: non enim sunt duæ realitates vt intellectus, sed eadem realitas dicitur species quoad realitatem præcisè & à causa intellectionis, & ex hoc habet præcisè quod sit actus primus: Eadem autem realitas, etiam vt connotat rem secundum esse obiectiuum apparens, dicitur intelligere; & quia potest realitas illa esse in intellectu absq; hoc, quod res per illam capiat esse obiectiuum, & præsens, puta si

ta, si phantasia non sit in actu circa rem illam: hinc est, quod species potest esse in intellectu absque intellectione, ex eadem apparet, quod potest esse in intellectu modo isto. Intellectus primo inducitur de potentia essentiali ad potentiam actualem; quia per acquisitionem illius intellectionis realis, quam nominat sequelam intellectionis: De potentia autem actuali exit ad actum, quando res per illam realitatem capit esse intellectum in prospectu mentis, ita quod nulla facta noua ratione in abstracto intellectionis, & eius realitate, eadem res, quæ primo non habebat esse apparens in intellectu, post capit esse apparens, & hoc modo fit intellectus de non intelligente actu intelligens.

A

Sed contra, quia tunc non videtur, quod mutatio terminetur præcisè ad esse intentionale.

B

Respondeo, dico, quod esse obiectiuum, & intellectiuum ipsius rei non est per se terminus alicuius realis mutationis, sed est causa bene sequela termini realis mutationis: In proposito autem res potest habere tale esse reale in intellectu, vt sequela intellectionis, & esse eiusdem in phantasia. Ideo facta intellectione rosa in intellectu, quæ idem est, quod species eius; & facta phantasia in actu respectu eiusdem statim sequitur per modum sequelæ necessariæ esse intellectiuum, & obiectiuum ipsius rosæ in intellectu. Sic ergo mutatio non est ad esse intentionale in intellectu: sed sequitur ad illam intellectionem in actu phantasiæ simul, vel ad alterum, si alterum prius fuit.

C

Ad secundum dubium dicit quidam Doctor, quod non cognoscit in actu omnia, quorum habet species: sed quando Angelus vult aliqua intelligere de nouo, oportet, quod se conuertat ad rem extra, à qua habet abstrahere intentionem intellectam, & hoc potissimè secundum eos, quia nihil potest agere in se, quia oportet agens, & patiens esse distincta loco, & subiecto.

D

Sed opinio ista nimis aufert ab intellectu Angeli, quia secundum eam rosa non existente in actu, non poterit intellectus Angeli intelligere illam rosam. Ideo alij dicunt, quod non habent species, sed habitum quendam latissimum continentem in virtute omnes intellectiones, & per eum, quando vult, reddunt se ad actum respectu cuiuscunque intellectionis.

E

Contra: quia habitus ille species est: est enim forma naturaliter repræsentans obiectum, nec videtur differre à specie, nisi repræsentatiuum latissimum à limitato, & determinato repræsentatiuo. Quod si dicatur, quod habitus non est forma repræsentatiua.

F

Contra. Quomodo ergo per ipsum reducitur obiectum ad esse intentionale & præsens? Propter quod concedunt aliqui, quod intellectus Angeli potest simul plura intelligere, & omnia quorum habet species, immo semper est in actu respectu eorum; non enim esse tale intentionale in intellectu Angeli habet fundari in esse imaginato; sicut dicebatur e intellectu hominis.

Præter istas difficultates quæ tactæ sunt, sunt etiam aliæ, quæ adducuntur à quodam Doctore moderno subtili; aliquæ enim rationes procedunt vno præsupposito, scilicet, quod debet obiectum actu viæ esse præsens intellectui in ratione obiecti prius, quam intelligat, & ex hoc statim apparet, quod in illo priori esset ponenda species in intellectu, videlicet ante actum, in qua obiectum actu vniuersale sit præsens, quia in se non potest esse præsens actu vniuersale. Primum autem conceditur ab omnibus, cum naturaliter obiectum præsentetur potentiæ, quod efficiat actum. Hoc præsupposito declaratur multipliciter, quod oportet necessario præcedere in intellectu speciem intelligibilem ad præsentandum vniuersale ante actum intelligendi, & quod ad hoc nullo modo sufficit species existens in phantasmate.

Sed omnes rationes istæ non probant aliud, nisi, quod oporteret ponere in intellectu realem similitudinem obiecti, aut naturaliter, antequam obiectum appareat, & capiat esse intentionale præsens intellectui, quod concedo. Nulla enim res potest apparere obiectiue intellectui, nisi ante fuerit in forma, specie, & similitudine ipsius rei, vt dicetur sequenti quæstione: sed species illa est ille actusmet. Nec oportet ponere vltra qualitatem aliquam, & speciem, quia per illam obiectum caperet esse intentionale, & apparens, & per consequens obiectum caperet duplici modo esse intellectiuum in intellectu, quia non est aliud rem in te contra istam obiectiuè intellectui apparere. Ad formam ergo rationis concedo, quod oportet obiectum esse præsens intellectui, aut naturaliter, antequam intellectus sit in actu intellectiuo, & hoc est in specie, quæ est ille actus.

Contra: Videris contradicere, quod idem non præcedit se: ergo non est actus ille; cum concedas, quod species ordine naturæ prius est in intellectu, quam intellectus sit in actu.

Respondeo actus intelligendi nihil dicit reale absolutum vltra potentiam & speciem, siue similitudinem rei; tamen species non dicitur actus intelligendi, nisi vt connotat obiectum positiuum in esse præsentiali obiectiuo, & intentionali. Vnde si tollatur à qualitate illa, quæ ponitur intellectio, hoc, quod est habere rem præsentem in ratione apparentis, iam non dicitur intellectio, vt dicitur in quæstione sequenti; nā ponitur in tali esse obiectiuo per illā qualitatem, quæ est rei similitudo; quæ quidem qualitas in esse suo absoluto præcedit se ipsam, vt connotat rem positam in tali esse apparenti, & ideo hoc modo potest concedi, quod species præcedit actum; sed hoc magis apparebit in quæstione sequenti. Vel aliter posset responderi negando illud, quod præsupponit, quod obiectum capiat esse præsens intellectui in ratione apparens pro eodem instanti, quo est intellectus in actu intelligendi; quia intellectum intelligere actu non est aliud, quam ipsum habere rem sibi præsentem in ratione apparentis obiectiuè, vt dictum est, & magis apparebit in sequenti quæstione.

Alias difficultates tangit Doctor ille aliter, & prima est, quia cum species in organo sit eiusdem rationis cum specie in medio, sequitur

quod

quod species in medio erit visio: ergo medium per eam erit formaliter videns.

Si dicas, quod est in sensu species alia, quæ est alterius rationis à specie in medio; sit ibi etiã species eiusdem rationis aliqua cum illa, quæ est in medio, ex hoc habetur propositum; quod licet qualitas illa, quæ est visio, dicatur species, tamen in oculo est aliqua alia qualitas prior alterius rationis, quæ, vt cõmuniter dicitur, quod est species propriè dicta, differt à visione. Si dicas, quod nulla species recipitur in oculo, quæ sit eiusdem rationis in medio, quia subiectum vtrobique est alterius, & alterius rationis.

Contra dupliciter: primo, quia organum est similis dispositionis cũ medio propter diafaneitatem & perspicuitatem, propter quam inest eis aptitudo ad recipiendam speciem. 3. de anim. Secundo, quia alietas subiectorum non arguit diuersitatem formæ, patet de albedine in ligno, & cigno.

Item ad conclusionem principalem arguit, quia in oculo cæco remanente sic mixto, vt prius, causatur species, quæ in eodem passo ab eodem actiuo, sequitur eadem actio similiter in oculo dormientis, alias non excitaretur ab excellenti visibili. Et expressius patet idem de aure, non enim excitatur dormiens à sono excellenti, nisi quia prius causatur species aliqua in aure, & tamen in istis non est visio: ergo non ideo quia species valeant omnino separari.

Ad primum horum concesso, quod species esset in medio eiusdẽ rationis cum specie in oculo, siue in organo, quod dubium est; non tamen ex hoc species in medio est formaliter visio; ad visionem enim plura concurrunt, quam ad rationem speciei, licet visio nullam aliam qualitatem ab ea dicat aliam à specie. Sed de hoc magis in sequenti quæstione.

Ad secundum concesso antecedente, scilicet quod in oculo dormiẽtis & causatur visio, & species; non habet ex hoc, quod visio sit absolutũ aliud à specie: sed sufficit, quod visio secundum rationem visionis connotet apparentiam obiectiuam rei, quam non connotaret species secundum rationem speciei; & quia talis apparentia obiectiua potest abesse manente specie; hinc est, quod licet eadem qualitas sit species, visio tamen potest manere quoad qualitatem absolutam, & non dici visio propter defectum connotati. Hoc est valde difficile, ideo declarabitur sequenti quæstione.

Per hoc autem posset responderi ad illud, quod obijcitur de anima separata, in qua manent species, & tamen non oportet, quod tunc actu intelligat omnia, quorum habet species: ergo non videtur, quod actus intelligendi, & species sint idem, cum possint separari: Hæc autem requirũt prolixiorẽ declarationem, ideo moueo quæstionem secundam hanc, & quæro.

ARTICVLVS II.

Vtrum intellectio Angeli, siue nostra sit tanquam aliqua simplex qualitas in intellectu Angeli.

ET videtur quod sic, quia vnica simplex operatio non claudit in suo conceptu plura; A sed intellectio est quædam simplex operatio: ergo.

In oppositum arguo, quia præsente visibili potentiæ visiuæ terminatur visio, & causatur visio quoad absolutum, quod terminabatur ad actionem eius, quia eadem est actio sensibilis, & sensatio 3. de anima: nam omnis qualitas absoluta, quæ apta nata est esse à visibili in visum, causatur in potentia visibili præsente, cum sit agens naturale, & agat secundum totum conatum, & tamen non semper præsente visibili potentia visiua est in actu videndi, vt patet, quando imaginatio fuerit circa aliud fortiter attẽta: ergo actus visionis aliquid aliud importat vltra quamcumque qualitatem absolutam datam. 3. de anim. B

Respondeo in ista quæstione primo ponam duas propositiones intentas, & addam duas, & eliciam ex illis alias duas, & tertio mouebo dubia aliqua, & soluam illa.

Prima Propositio est, quod intelligere in communi formaliter non significat præsentialiter, & in recto aliquam determinatam naturam, C sed quicquid importat determinatè hæc est sensatio, & in obiecto præsentialiter ei, & in recto, non importat determinatam aliquam naturam: sed significat totum conceptum entis indefinite, & indeterminate: sed in obiecto importat certum connotatum determinatum, scilicet aliud, vt apparens illi, qui dicitur intelligere. Sic ergo intelligere formaliter nõ est aliud, quã illud, quo res ponitur in esse præsenti obiectiuè per modum apparentis.

In hac autem definitione aliud ponitur in recto, quod in recto ponitur de ipso intelligere, D scilicet hoc, quod dico illud, quod ponitur, & illud non dicit aliquid determinatum in quocunque prædicamento, siue in quacunq; specie. sed dicit totum connotatum entis indefinitè, & indeterminatè: aliud autem ponitur etiam sensatio & in obiecto, scilicet hoc, quod dico aliquid positũ in esse præsenti obiectiuè, & hoc est aliud determinatum connotatum ab illa ratione indeterminatè, à quo intelligere habet, quod sit conceptus determinatus. Et ideo quicquid sit illud, quo intellectus habet obiectum sibi præsens, vt apparens obiectiuè, dicitur intellectio. E Est ergo propositio prima, quod intelligere importat determinatum aliud in obiecto videlicet hoc, quod obiectum præsens in ratione apparentis. Propositionem primam probo per duas rationes.

Prima ratio est ista, quia illud dicitur esse importatum determinatum per intelligere, quo posito in intellectu intellectus dicitur intelligere, & quo remoto, intellectus dicitur ignorare: F sed posita re aliqua obiectiue præsente ipsi intellectui in esse apparenti, intellectus dicitur intelligere rem ipsam, de præterita vero dicitur illam ignorare: ergo. Maior patet, quia vltima differentia conuertitur cum definito. Minor patet, quoniam si menti nihil appareat obiectiuè, nullus dicitur intelligere aliud, immo esset in dispositione dormientis; cui vero aliquid apparet obiectiuè, illud dicitur cognoscere, vnde si per picturam Cæsar apparet parieti, Cæsar vtique diceretur cognosci pariete: ergo non est de

ratione

ratione comprehensionis in vniuersali plus, nisi habere aliquid præsens per modum apparentis.

Confirmo hoc, quia latere, & apparere sunt contraria: ergo rationes eorum sunt contrariæ; latere autem est formaliter ignorare, vnde ille ignorare dicitur, quem latet res ignota: ergo apparere erit formaliter cognoscere: ergo cognitio includit apparentiam obiectiuam ipsius rei, vt illa posita sit cognitio, & de præterita remoueatur.

Secunda ratio est ista, quoniam bonum hominis consistit in apprehensione vltimi finis, & in habitione ipsius, secundum August. (13. de Trin. cap. 5.) Beatus est, qui habet quicquid vult, & nihil mali vult: sed finis vltimus, in quo cōsistit ratio omnis boni, non aliter haberi potest, quam per modum apparentis obiectiue: non enim haberi potest formaliter in se, nec per hoc, quod habetur quæcunque qualitas in intellectu, diceretur haberi finis vltimus: ergo. Videtur ergo per necessitatem, quod ratio comprehensionis consistit in habitione rei per modum apparentis, vt illud, quo res habetur in esse tali, quicquid sit illud, dicatur vere proprijssime comprehensio.

Secunda propositio est, quod illa ratio indeterminata, quam importat intelligere in recto, coincidit in idem, cum ratione determinata, cui applicatur. Vnde quando qualitas in mente mea est illud, quo habetur res in esse apparenti, conceptus ille importatus per se coincidit in idem re, & ratione cum qualitate in mente mea.

Idem dico de quacumque ratione determinata, cui applicetur ratio indeterminata, quam importat intellectio in communi, & ideo qualitas in mente mea est re, ratione formaliter intellectio: et si nuda potentia intellectus nostri esset illud, quo haberetur res præsens in tali esse, potentia mea esset formaliter. & quidditatiue intellectio.

Tertia Propositio, quod si debeat esse intellectio in actu in rerum natura præter obiectiuam præsentiam obiecti, oportet ponere aliud absolutum determinatum in intellectu, quo habeatur talis præsentia obiectiua, quod quidem absolutum, quicquid sit, dicitur formaliter intellectio, in hoc, quod connotat huiusmodi præsentiam obiectiuam. Hanc Conclusionem probo primo, quoad primā partē, videlicet quod illud, quo habetur præsentia obiectiua obiectum, oportet esse absolutum; Omne enim, quod huiusmodi est, oportet quod sit realitas quædam simillima ipsi rei, ex quo virtute eius res capit esse apparens. Vnde adeo oportet, quod sit simile tali rei, quod quodammodo sit res illa, vel eminenter, sicut dictum est de deitate in primo, vel sicut species rei est quodammodo illa res, sed nulla relatio potest esse illud, quo habetur res in esse apparenti. Secundam partem Conclusionis, quod illud oporteat esse rem aliquam determinatam probo per hoc, quod nihil indeterminatum potest esse in rerum natura.

Aduertendum est etiam, quod huiusmodi absolutum in communi non potest esse nuda potentia intellectus, tum quia tunc intellectus contineret vniuoce infinitas perfectiones causarum. Esse enim, quod facit formaliter apparere flo-

A rem, quodammodo est flos, & ita quod faceret apparere omne intelligibile, esset quodammodo omne intelligibile. Tum quia intellectus per propriam rationem esset dictus beatus, & intellectus damnati haberet in se totam realitatem beatificæ visionis, & qui haberet meliorem, & nobiliorem intellectum, nobiliori modo videret Deū in patria; & creatura videret Deum ex puris naturalibus: nec esset vt tabula rasa; nec esset intelligentia omnia in potentia, sed in actu, contra Philosophum. (3. de anim. tex. 5.) Tum quia præsentia obiecti est ne-

B cessaria ad cognitionem saltem in fine: hoc ergo aut est propter aliud absolutum, quod causatur ab obiecto propositum; aut propter respectum intellectus ad obiectum, qui exigit obiectum in ratione termini; sed hoc est impossibile, quia respectus non est nouus, nisi facto absoluto aliquo nouo: sed in obiecto nihil est absolutum, nec in potentia per te: ergo.

Et præterea non posset esse alteratio a sensualitate, & motus, contra Philosophum. (7. phys. te 20) Et si dicatur, quod Philosophus dicit, quod ad intellige-

C re non est motus; hoc non valet, non enim negat Philosophus, quin vera actio posset ad intelligere terminari, nisi facta mutatione prius, sed vt dicit pro tanto, quia non acquiritur intelligere, nisi facta mutatione prius in altero, scilicet in virtute imaginatiua, sicut Commentator dicit ibi de imagine, quæ sit in speculo ad corporis mutationem tantummodo; ergo vult habere, quod ad intelligere non est mutatio primo.

Aduertendum est vlterius, quod illud absolutum additum potentiæ non est qualitas alia ab

D ipsamet specie: sed est species illa, vt probatum est in quæstione præcedenti.

Secundo principaliter addo duas Conclusiones ad prædictas. Ad euidentiam autem considerandum est, quod ad intelligere in actu concurrunt illa, scilicet intellectus informatus rei subiectiue, & potentia obiecti in esse apparenti per similitudinem existentem in intellectu. Tunc pono illam propositionem, quod ad intelligere concurrit aliud formaliter, quod formaliter, & quidditatiue, & in recto est ipsum intelligere. Illud

E autem est realis similitudo existens in intellectu: concurrit etiam aliud, in quo cōsistit non formaliter, sed connotando, & illud est illa apparitio obiectiua, siue res sic apparens: & concurrit illa actualis formatio rei sic apparentis, quod est ipsum dicere, quod concurrit per modum primum, nunquam enim realis similitudo in intellectu dicitur formaliter intellectio, nisi prima formatione obiecti in esse apparenti.

Est etiam aduertendum, quod realis similitudo in tali esse secundum duplicem rationem in-

F telligitur, vno modo, vt per illam actiue formatur (Res enim in tali esse formatur per intellectum tali similitudine informatum,) Alio modo, vt per illam res habeatur sic præsens in tali esse; aliud est enim rem facere apparentem, & aliud est rem habere potentialiter sic apparentem. Primum enim horum pertinet ad genus quoddam actionis, secundum vero non potest separari; vnde si res fieret in tali esse ab alio, quam ab intellectu informato rei similitudine, res illa haberetur præsens intellectui sic infor-

mato: & certe cum res non esset facta in tali esse ab intellectu sic informato; realis ergo similitudo, in quantum est illud, quo res actiue formatur in tali esse, fundat habitudinem quandam de genere actionis, videlicet actionem intentionalem, quæ est ipsum dicere: Vnde dicere non est aliquid aliud, quam rem in tali esse intentionali formare. Sed eadem realis similitudo, in quantum per illam habetur res in esse obiectiuo, non fundat habitudinem aliquam ad rem in tali esse; non enim habere rem præsentem, dicit respectum absolutum, sed tantum terminat, siue est ipsi intellectui ratio terminandi similitudinem rei præsentis ad ipsum: ita quod relatio sit ex parte rei præsentis, quæ apparet; ex alia vero parte non sit respectus aliquis, videlicet ex parte rei apparet, si idem se habeat præcise in ratione termini rei: ergo similitudo est illud, quo habetur res præsens intellectualitati, & formaliter. Vnde licet formare rem in tali esse, sit aliquid pertinens ad intellectionem; tamen non est formaliter ipsa intellectio; sed habere sic rem præsentem in ratione termini habitudinis præsentiæ ad ipsam.

Secundam Conclusionem addo, quod scilicet realis similitudo sit formaliter pertinens ad intellectionem; tamen non est totalis ratio formalis intellectionis.

Ad habendũ.n. rẽ præsentẽ in esse apparenti nõ sufficit rei similitudo; alias similitudo coloris in aere poneret rẽ in tali esse intẽtionali, & similiter species existens in memoria, & per consequens memoria habens speciem cognosceret, & ideo simul cum specie concurrit intellectus; vt sic intellectus informatus rei similitudine sit vnum principium, totalis causa apparentiæ obiectiuæ; & sic (loquendo in intellectu creato) intellectio formaliter, & in recto non sit aliud, quam intellectus cum similitudine rei, quantum apparet sibi res posita in esse apparenti, vnde connotat apparens, vt sibi apparet: quod quidem apparere, vt dictum est, ponit habitudinem ex parte apparentis, non autem ex parte eius, cui apparet. hinc est, quod licet realis similitudo sit in medio, & forte eiusdem rationis, quæ in oculo; non tamen medium intelligit per illam, nec cognoscit. Ex hoc etiam apparet, quod intellectio nullam includit, vt sit, habitudinem ad obiectum per hoc, quod habet obiectum præsens: sed terminat è conuerso habitudinem obiecti ad ipsum, & connotat ipsum in ratione termini.

Hæc conclusio potest probari per Commentatorem 3. de ani. com. 18. vbi dicit, quod intellectus in actu cum potentia ex intuitione intellecta, idest ex rei similitudine tanquã ex forma, & intellectu materiali, tanquam ex materia, & resultat vnum ex his oppositum, sicut ex materia, & forma: ergo videtur, quod intelligere, quod intelligit Commentator per hoc, quod sit intellectus in actu, sit realitas concludens illa duo.

Ex his infero duas Conclusiones. Prima est, quod intelligere in intellectu creato non est idem, quod rei similitudine informari, vt intellectus dicatur formaliter intelligens per hoc, quod est rei similitudine informata, vt dicit opinio quædam, & hoc potest ex præcedentibus appa-

A rere, & in speciali: tũ quia, illud, quod in formali ratione sua includit est tam formale, quã materiale tanquam compositum ex ipsis; cuius ratio non consistit in pati, vel in formari; tum quia per hoc solum, quod intellectus est informatus similitudine rei, non habetur cognitio, nisi vlterius res per talem similitudinem formetur in esse apparenti: potest enim rei similitudo haberi in intellectu, & tamen res non ponitur in esse apparenti, vt tangit argumentum principale, & apparebit infra magis.

B Secunda Conclusio est, quod intelligere non consistit formaliter in hoc, per intellectum etiam informatum per rei similitudinem, idolum, & imaginem rei formaliter; licet enim hoc sit primum ad intelligere, non tamen formaliter est intelligere, sed magis est dicere, vt superius dictum est. Et licet Philosophus dicat, intelligere esse actionem immanentem, æquiuoce accipit actionem, vt patet per Commentatorem ibid. & 9. metaph. com. 18. vbi dicit: Omnia quæ non habent factum aliud, sed finis eorum etiam actio; C actiones sunt in ipsis, vt videre in visu, & vita in anima, & forma in eo, in quo est: ergo intelligere non est magis agere, quam sit vita, vel forma.

Tertio principaliter moueo dubia, & primum est, quia ex secunda Conclusione addita videtur haberi, quod intelligere non sit ad vnum simplex, quia dicitur, quod intelligere claudit in sua ratione speciem, & intellectum.

Secundum dubium est, quia dicitur, quod per intellectum cum specie obiectum ponitur in esse D apparenti, absque hoc, quod fiat realis quantitas alia ab illa specie præexistente: Impossibile est enim dare actionem intentionalem, quin detur aliqua productio realis: sed (secundum dicta) obiectum ponitur in esse apparenti actione sola intentionali, nulla præuia actione reali alicuius qualitatis, cuius productio est sensatio, productio rei in esse intentionali: ergo.

Tertium dubium est in hoc, quod intelligere connotat apparitionem obiectiuam: Impossibile est enim, quod ex absoluto, & respectu fiat per E se vnum: sed talis apparitio est relatio: ergo ex illa, & specie non fit vnum per se. Minor patet, quia apparitio rei nõ videtur aliud, quã rei attingẽtia: attingencia autem videtur relatio esse.

Quartum dubium est: quia videtur supponi ex dictis, quod apparentia obiectiua potest separari manente absoluto, quod pertinet ad realitatem. Impossibile est, quod alias fiat de non intelligente intelligens, nulla mutatione facta in aliquo: sed per te quis habens penes se similitudines obiectorum fit de non intelligente intelligẽs, F per hoc solum, quod res apparent, quarum prius habent similitudines: nulla autem sic fit mutatio in obiecto: ergo oportet, quod mutatio fiat in aliquo ex parte intellectus, puta in absoluto intellectionis: ergo impossibile est, quod manente tota realitate actus, per ipsum cognitum res appareat nunc, & in alio nunc non appareat.

Ad ista dubia respondetur. Ad primum dico, quod intellectio pro tanto dicitur operatio simplex, in quantum illud, quod est de ea per modum formæ, est aliud simplex, idest, similitudo

rei,

rei, quæ à Commentatore dicitur intentio intellecta. Intelligere enim includit intellectum materialem, quasi materiam; & illam speciem, quæ est intentio intellecta, quasi formam, secundum Commentatorem, vt dictum est supra. Vnde sic se habere videntur intellectus in actu, & intelligere, sicut album, & albere.

Ad secundum dico, quod est valde difficile, Vtrum apparentia obiectiua possit fieri sine acquisitione alicuius realis in obiecto, vel in potentia.

Respondeo pro nunc, quod præsentia obiectiua rei, quamuis sit purè intentionalis, potest ab absoluto intellectionis separari, & eo manente mutato de nouo poni, & haberi. Hoc probo multipliciter. Primo quia de facto separantur in visione, vt probat argumentum principale, tamen ad formationem intentionalis obiecti concurrit in esse apparenti non solum species, sed intellectus, secundum illud Augustini, quod tanta est vis animæ, quod introrsus tanquam in regimine naturæ in corpore imagines corporum repræsentat, cum voluerit, & capit fructus interius ipsa de se ipsa. Ex quo patet, quod res in esse apparenti, & formato habet hunc modum intentionalem ex natura ipsius animæ, & ideo actio huius intentionis, qua res ponitur in tali esse in potentia ipsius voluntatis, non est quantum ad totalem suspensionem, sed quantum ad alterationem, secundum eundem dicentem, quod non potest acies simul omnia, quæ memoria tenet, vnico aspectu continere, sed alternatur vicissim. Formatio autem rei in esse apparenti non est aliud, quam intuitus cogitantis, immò quod huiusmodi intuitus, & conspecies possunt separari ab intellectu similitudine informato. Hinc est, quod August. dicit frequenter, quod voluntas copulat aciē cogitantis cū prole, idest cū obiecto formato: ergo illud, quod supponitur, quod actio intentionalis nō est sine productione alicuius nouæ qualitatis, non videtur esse verū: & probo ex Commen. dicente, quod sensus, & intellectus sunt virtutes receptiuæ, & sunt virtutes actiuæ; recipiunt enim formas, & rerum similitudines, & iudicant secundum eas: & subdit: quod recipere non est iudicare; agunt ergo secundum iudicium, & patiuntur secundum iudicatorum receptionem. Hæc ille.

Ex Comment. com. 14.

Ex his arguo ad propositum. Hic enim non potest poni aliquod reale impressum intellectui; tum quia intellectus recipiet illud, & sic iudicando patietur; tum etiam quia illud reale esset similitudo aliqua rei, & tunc essent duæ similitudines eiusdem rei in intellectu.

Confirmo hoc in speciali, & multum pondero rationem illam, qua multa capiunt esse iudicatum in intellectu, quæ nullam habent similitudinem propriam, sicut relationes, priuationes, & negationes: Vnde talia non mouent per se ipsa ad intellectionem sui, saltem negationes, & priuationes secundum omnes, & tamen talia capiunt esse iudicatum ab intellectu: ergo agere secundum iudicium, & iudicare, non est rei similitudinem agere: restat ergo quod sit rem in esse apparenti ponere; & ideo iudicium nihil addit ad rei similitudinem, quæ est intellectio: Nihil (dico)

A reale, sed tantum intentionale: non est enim aliud iudicare de re, quam rem in esse apparenti formare, siue, illam in tali esse habere; ergo productio speciei in intellectu non est rei formatio in esse iudicato; ergo non est impossibile ea separari.

Et confirmo hoc: quia habens similitudinem lucis cognoscit tenebram in alio nunc, vel iudicat de tenebra: ergo manente eadem similitudine facta est mutatio in esse cognito, & iudicato ipsius tenebræ. Nisi dicatur, quod tenebra habet pro

B priam similitudinē, in qua facta est mutatio, quod videtur absurdum, quia tunc aliqua qualitas imitaretur ipsum, vel mensuraretur per ipsum: vt habet rationē fortissimam, & innuit Commentator vbi supra, quod iudicium non addit ad rei similitudinem qualitatem aliquam realem, sed tantum intentionalem actionem.

Per hoc patet responsio ad secundum dubium; cum enim dicitur, quod de non intelligere nullus potest fieri intelligens sine reali mutatione: cōcedo quātū ad actūprimū, quia est acquisitio

C speciei, non quantum ad actum secūdum, qui est considerare, siue iudicare: imo intellectus de otio potest exire ad actuale iudicium sine reali mutatione, & ideo intellectus habita specie non est semper in potentia, sicut erat ante intelligere, & considerare, vt Philosophus dicit.

Ad tertium dubium patet ex dictis supra, quoniam habere obiectum apparens non est aliqua habitudo. Ad argumentū in oppositum patet in corpore quæstionis, & in solutione primi Dubij.

D

ARTICVLVS III.

Vtrum aliqua intellectio angeli sit eadem cum subiecto ipsius Angeli.

Ad tertiam quæstionem: Vtrum aliqua intellectio in intellectu Angeli sit eadem subiectiue ipsius Angeli, & respondeo: Quædam est intellectio Angeli, quæ est respectu sui, quædam vero respectu aliorum à se, quæ quidem intellectio aliorum à se sit aliquo modo alia ab essentia

E Angeli. Videtur de hoc esse concordia inter aliquos Philosophos, & Theologos. Expressa enim intentio Philosophi, & Cōmentatoris fuisse videtur, quod intellectio Angeli, qua intelligit alia à se, aliquo modo differat à substantia ipsius Angeli; & hoc concedunt in omni natura intellectuali. Circa primum hoc probatum est in hoc secundo in tractatu Angelorum, & similiter in principio huius secundi in prima distinctione; sed de intellectione, qua Angelus intelligit se ipsum, est controuersia apud Philosophum, & Theologum.

F Posuit enim Philosophus, & Commentator, quod intellectio Angeli respectu sui est ipsamet substantia Angeli, vt patet per expressas auctoritates eorū, quas vbi supra. Theologus autem videtur tenere oppositum: nec videtur sic faciliter posse opinio Philosophi improbari: nec etiam propter hoc Angelus adæquaret perfectionē diuinam, esset.n. intelligere subsistens sui ipsius; Deus autem tantū est pure intelligere subsistēs omniū rerū. Nec propter hoc Angelus esset purū intelligere, imo esset potētia in eo, quod recipit intellectionem aliorū.

nec beatificaretur Angelus per propriam essentiam, quia intellectio respectu sui non est beatifica, sed respectu Dei, illa autem non ponitur eadem sibi. Non videtur ergo magnum inconueniens, quod substantia ipsius Angeli sit illud, quod habet Angelus sibi ipsi præsens obiectiue, vt sicut species rosæ in intellectu meo, est illud, quo rosa habetur obiectiue præsens, & ex hoc ipsa est intellectio formaliter: sic in proposito de essentia ipsius Angeli. Probatum est enim supra, quod omne illud, quod res ponitur in esse apparenti obiectiue, est se ipsa primo formaliter intellectio, & non per additum, quod sic species rosæ simul cum intellectu est illud, quo rosa habetur in prospectu: quia substantia Angeli simul cum intellectu Angeli non poterit esse illud tale, quo ponatur Angelus in prospectu: vel ergo oporter dicere, quod quātumcunque res sit præsens, A necessario oporteret ponere vltra hanc similitudinem eius in intellectu, quia forte intellectus non posset formare rem in esse apparenti, nisi informatus similitudine, quod videtur vtique esse tenendum; vel oportet dicere, quod intellectus Angeli præsente sua essentia concurrente cum intellectu in ratione vnius principij nullo alio addito posset se ipsum formare in esse apparenti, quod non videtur esse ita concorditer dictum iis, quæ dicta sunt in quæstione præcedenti, quicquid tamen sit dicendum circa B hoc non assero; de intentione tamen Philosophi, & Commentatoris fuit, quod essentia Angeli est intellectus sui ipsius subsistens nullo addito. Sed quid Theologice sit tenendum, & vtrum ex his, quæ tenemus fide, possit argui contra positionem Philosophi efficaciter, non curo modo.

QVAESTIO TERTIA.

DE MEDIO, ET MODO cognoscendi.

Postquam visum est de actu intelligendi Angeli, videndum est de medio & modo cognoscendi. Fit autem hic multiplex inquisitio à Doctoribus de medio, quo Angelus intelligit: Quibusdam dicentibus, quod intelligit omnia per essentiam suam. Quibusdam quod per habitum. Omnis autem inquisitio huiusmodi bona est, & frustra quærunt medium inter absolutum actum, & potentiam, quod nullum est, vt ex præcedentibus patet. Ideo dico, si quæstio quærat, per quid Angelus intelligit, tanquam per medium inter potentiam, & obiectum, dico, quod per absolutum intellectionis, & intellectus: sicū enim intelligeres rem sic in esse apparenti præsentialiter, haberes illud, quo habetur res in tali esse, & est idem, per quod Angelus videt, & illud est idem, quod absolutum intellectionis, quod est illa similitudo cum intellectu, Si vero quæstio quærat de medio inter absolutum actus, & intellectum, quæstio nulla est, quia quærit, quod non est. Dimittam ergo inquisitionem de medio cognoscendi, restat inquirere de modo cognoscendi: quæro autem ad pleniorem euidentiam duas quæstiones.

1 Vtrum Angeli accipiant, & acquirant cognitionem à rebus.

2 Vtrum Angelus superior per eandem qualitatem, siue speciem intelligat plura, quam Angelus inferior.

ARTICVLVS I.

Vtrum Angeli accipiant, & acquirant cognitionem à rebus.

QVantum ad primā quæstionem tenet quidam Doctor, quod Angelus nullam notitiam accipit à rebus; sed omnis talis notitia est à Deo sibi indita, quod probāt, tum quia in Angelis non videtur esse intellectus agens, cuius ratio est, quia intellectus agens ponitur vt obiectum, intelligere in potentia, vt in phantasmate fiat intellectio in actu: sed in Angelo non est phantasia, similiter non est in eo intellectus potentialis, tamen semper est in actu intelligendi: ergo.

Item: quia magis prouidit Deus Angelis in suis perfectionibus, quàm corporibus aliquibus: sed aliqua sunt corpora, quæ habent suas perfectiones concreatas, vt corpora cælestia: ergo.

Quarto, quia ab extremo in extremum non est transitus nisi per medium: sed intelligere, & sentire sunt duo extrema, medium autem est imaginabile: ergo nullum sensibile per abstractionem fiet intelligibile, nisi prius fiat imaginabile: sed in Angelis nulla est imaginatio: ergo.

Respondeo, dico, quod triplex notitia est in Angelis

Angelis, quam habuerunt, & habent necessario acquisitam à rebus, supposito quod Deus non semper infundat eis immediatè notitiam cuiuslibet talis rei, dum ponitur in esse. Prima vero notitia, quam ipsi possunt acquirere à rebus, est notitia singularium contingentium, & intuitiua. Si enim non habuerunt notitiam singularium à rebus, ex hoc sequitur necessario, quod vel à principio sint eis concreatæ species omnium singularium: ergo species infinitæ, cum singularia sint infinita, saltem possibilia, vt gemitus damnatorum; vel aliqua singularia erunt eis omnino ignota; vel quod, quando fiet nouum indiuiduum, Deus concreabit statim eius speciem in intellectu eius, quorum quodlibet est inconueniens.

Secundo probo idem de notitia, quæ est de rei potentia: quæro enim, si Angelus iudicat rem præsentem, quam ante non iudicabat, aut hoc est per eandem speciem, quæ fuit à principio cócreata, quod est impossibile, quia tunc potuisset nosse potentiam illam à principio: aut Deus infundet speciem nouam; & hoc est inconueniens, quia tunc Deus esset in continuo influxu specierum de potentialitate, quorum quodlibet est inconueniens. De notitia vero contingentium probo idem, quod non possit habere eam ex speciebus concreatis terminorum, quia nulla veritas habetur ex notitia terminorum, quæ non oritur ex terminis; sed nulla veritas contingens est huiusmodi, imò alias esset veritas necessaria: ergo.

De notitia vero vltima non video, quare repugnat intellectui Angelico accipere à rebus, & reputo rationes Doctoris Subtilis moderni fortissimas pro hac parte. Tales enim species respectu quidditatum, vel essent accidentia consequentia naturam intellectus Angeli, vt necessaria sequela, & hoc videtur inconueniens, quia sic orirentur ex proprijs principijs speciei, & posset intellectus seipsum reducere ad actum respectu illarum nullo interueniente extrinseco agente; aut sunt accidentia communia, & intellectus respectu eorum est in potentia, & tunc videtur inconueniens, quod Deus dederit potentiam passiuam, & non dederit potentiam naturalem actiuam potentem reducere illam ad actum. Potentia autem actiue reducens intellectum ad actum intelligendi videtur esse in termino cum specie: ergo.

Ad rationes alterius opinionis: ad primam aliqui nituntur probare à priori intellectum agentem esse in Angelo, videtur mihi, quod non possit efficaciter probari, nisi à posteriori, sicut nec in nobis, quia enim Intellectus videtur esse in potentia ad intelligibilia materialia, quæ non sunt intentiones intellectæ, nisi in potentia, ideo oportet ponere in intellectu, quo fiant intentiones intellectæ in actu, cum intellectus Angeli speciē recipiat ab obiecto extra, saltem singularium contingentium. Talia autē ex se non sunt intelligibilia in actu; oportet ergo respectu talium ponere in Angelo intellectum agentem.

Ad illud etiam, quod dicitur de intellectu possibili, ratio non concludit, nam si Deus concreasset alteri animæ, sicut de facto fecit in anima Christi species à primo instanti, & esset anima semper in actu primo ad considerare à primo instanti, nihilominus intellectus possibilis poneretur in tali anima; de ratione enim possibilis non est, quod præcedat tempore formam, & intentionem receptam.

Ad secundam de corporibus cælestibus non est simile; perfectiones enim talium corporum sunt tales, & vniformes; & ideo in primo instanti potuerunt corporibus communicari, sed perfectiones intellectus creati non sunt vniformes, sed variabiles. Variantur enim varietate singularium, & complexionum contingentium ad variationem rei. Ideo non decuit à principio tales varietates concreari, quia vt sic oporteret, quod Deus esset in continua sollicitudine ad influendum nouas species respectu talium.

Tertia ratio non concludit: Non enim vnio animæ ad corpus est causa præcisa, quare anima indigeat corpore in operando; sed ratio est, quia anima non habet penes se, nec habere potest rationes omnium noscibilium, quod commune est omni intellectui creato.

Ad quartum dico, quod omne imaginatum non est medium ex natura rei inter esse sensatū, & intellectum, quia si sic, Deus non posset intelligere aliquod sensibile, cum non posset illud imaginari, est ergo medium tantum respectu alicuius intellectus. Non sequitur modo, quod illud, quod est medium necessarium respectu vnius agentis, quod sit medium necessarium respectu omnis agentis, quod patet. Ad hoc enim, quod sol producat serpentem, necessario procedit per multa media, sine quibus impossibile esset aliter solem producere serpentem, & tamen media illa non fuerunt necessaria respectu cuiuslibet agentis, imò aliquod agens potest producere serpentem nullo medio interueniente, vt patet de facto de incantatoribus Pharaonis virtute dæmonis subito producentis serpentes. Est ergo esse imaginatum medium tantummodo respectu intellectus, qui est imperfectior intellectu angelico, cum sit in confinio substantiarum abstractarum, & materialium.

ARTICVLVS II.

Vtrum Angelus superior intelligat per species vniuersaliores, quàm Angelus inferior.

AD secundam quæstionem respondeo primo ponam opinionem, & secundo eam declarabo.

Propter primum sciendum est, quod Doctor communis dicit, quod sic. In intellectu enim Angeli superioris sunt species vniuersaliores, quam in intellectu inferioris.

Istam Conclusionem ostendit primo possibilem, & secundo quod sic sit de facto multis exemplis, & primo in nobis. Sunt enim quidā qui nō possunt capere intellectualia, nisi eis proponantur multa exempla, & eis totum declaretur, & per singula explicetur, quod conuenit eis ex debilitate ingenij; sed illi, qui sunt ingeniosiores, possunt ex paucis multa cogitare, & ideo

citius vident, & per pauciora media plura deducunt.

Secundum exemplum est de prudentia, quæ vna existens ad plura se extendit, & circa virtutes particulares operatur. Ratio est, quia quanto aliquid est vniuersalius; tanto per vnum potest ad plura se extendere.

Tertium exemplum est de artibus, quia quanto vniuersaliores; tanto ad plura se extendunt: sic patet in equestri, quæ se extendit ad omnes res subordinatas illi: & idem patet in speculatiuis, nam metaphysicus, cum sit vniuersalior, ad omnes scientias alias se extendit.

Secundum de facto dicunt, quod intellectus Angeli superioris intelligit per species generum, & sic per pauciores, quam Angelus inferior.

Ad hoc ponitur ratio, quia Deus tantum per vnum cognoscit omnia, scilicet per suam essentiam; creaturæ vero intellectuales intelligunt permulta, quanto sunt inferiora, & à perfectione diuinæ essentiæ magis elongati: huiusmodi autem sunt Angeli inferiores respectu superiorum: ergo.

Hanc eandem Conclusionem probant de facto per auctoritates. Prima est Dionysij de cælesti hierar. cap. 12. dicentis, quod Angeli superiores habent scientiam magis vniuersalem.

Item per Auctorem de causis, qui dicit, quod cum omnis intelligentia plena sit formis, in quibusdam tamen sunt formæ magis plures, in quibusdam pauciores. Præter hoc est ratio talis, quia Intellectus, in quo lumen naturale minus diuiditur, indiget paucioribus plura cognoscere: sed in Angelis superioribus lumen naturale minus diuiditur: ergo.

Nunc rationē de claro, quoniam vniuersale potest tripliciter accipi, vel vniuersale in prædicando, quod est posterius, & abstrahitur à rebus, & de tali nō est sermo in proposito; vel species vniuersalis in intellectu, puta species animalis, & entis, quæ sit species repræsentans vniuersalem rationem, & nec sic accipitur à Doctore isto in proposito.

Tertio modo potest accipi in existēdendo, quia ad plura se extendit vnum existens etiam existendo particulariter, & sic capit Doctor in proposito speciem vniuersalem, vt sic sit vna species determinata in intellectu, quæ habeat plura vniuersalitate, seu illimitatè repræsentare, quam species in intellectu Angeli inferioris; quia sicut essentia diuina vna existens repræsentat omnia, nec potest argui ex hoc infinitas in tali specie; non enim repræsentat infinita, sed determinata vnius generis, vnde & est vna species repræsentans omnes species animalium.

Contra istam opinionem arguo nunc tripliciter primo, quia secundum hoc Angelus vnico actu intelligeret species omnium generum. Consequens est falsum: ergo & antecedens. Consequentiam probo, quia si ponatur species qualitas alia ab actu intelligendi, arguo tunc sic. Omnis species vna habet actum adæquatum vnum, quia cum species sit ratio intelligendi ipsi intellectui, poterit intellectus per vnam speciem elicere actum vnum adæquatum: sed species illa

A repræsentatiuè continet multas species: ergo intellectus poterit habere per illam actum adæquatum respectu multarum specierum.

Secundo, quia vni rationi cognoscendi correspondet vnum obiectum adæquatum, cum sit similitudo ipsius obiecti, & cum mensuretur ab obiecto vnius mensurabilis, est vna mensura adæquata: sed non potest terminari vnum obiectum cognitum adæquans omnes species generis: ergo.

Item tertio: Quæcūque vni, & eidem sunt perB fectè similia, & adæquatè, inter se sunt perfectè, & adequatè consimilia: ergo quæ inter se sunt dissimilia, non possunt habere vnam similitudinem perfectam, & adæquatam: sed duæ species quoad propria earum sunt dissimiles: ergo non possunt habere vnam perfectam, & adæquatam similitudinem perfecte repræsentantem eas.

Item: Si ratio illius Doctoris valeret, quod quanto natura intellectualis est superior, tanto intelligit per pauciora, sequitur, quod est factibilis vnus Angelus, qui omnia intelliget per vnicam speciem: ergo infinita. Pone Angelum, qui
C intelligat omnia per species omnium generum, sicut si fiat superior illo, ille intelliget per nouē species nouem generum omnia, quæ intellexit per decē; et si fiat alius adhuc magis superior illo, intelligeret per species pauciores omnia ista, & tantum poterit fieri superior, quod intelligat omnia per speciem vnam; etsi fiat adhuc superior, quod intelligat omnia illa per essentiam suam. Conclusio falsa est: ergo forma rationis nulla.

D Tunc ad rationes in oppositum ad quatuor exempla, dico non est simile de specie, & habitu, quia habitus non est similitudo obiecti, sicut est species. Ideo potest esse habitus vnus vniuersalis respectu plurium, non autem species; cum species etiā habeat repræsentare; habitus vero nō, sed tantum habet iudicare. Et quod dicitur de subtili ingenio, & crasso, dico, quod per tot species cognoscit vnus, per quot cognoscit alius, tamen subtilis indiget minori tempore ad discurrendum, quam alius.

E Ad Dionysium dico, quod loquitur de habitu scientifico, non de specie.

Ad Auctorem de causis dico, quod ille fuit Platonicus, & loquitur secundum errorem eius.

ARTICVLVS I.

Vtrum Angeli possint simul intelligere actu omnia, quorum habent species.

F ARguo primo quod non, quia 2. topic. cap. 4. declarat. 33. loci; Scire plura possumus, intelligere tantum vnum.

In oppositum Comment. dicens, quod necesse est motus difformes in cælo reducere ad vnum motum vniformem, & obijcit contra se, quomodo, scilicet, cælū est ita sollicitum de nobis, vt aliquando moueatur motu retrogrado, & aliquā do directè, & accipit cælū pro motore, & respondet, quod hoc non est, quia aliquando haberet apprehensiones, aliquando non, quia semper sunt in 12. met. com 8

in actu comprehensionis.

Respondeo, hoc indubitanter tenendum est, quod opinio Philosophi & Commentatoris sunt, quod, quicquid est substantiæ separatæ, intelligit semper actu.

Sed dimissa opinione Philosophorum videndum est, quid Theologice possit teneri de facto, quia asserere aliquid de Trinitate est valde difficile: de possibili tamen non asserẽdo aliquid pro nunc, non video, quare non possit concedi, quod Angelus possit esse in actuali intellectione respectu omnium, quorum habet species. Ideo primo mouebo dubia, quæ faciũt difficultatẽ circa hoc, secũdo assignabo causam præcisam, quare intellectui aliter repugnet plurà simul intelligere, ex qua inferam, quod non repugnat intellectui Angelico plura simul intelligere, & confirmabo propositum per rationem.

Propter primum sciendum est, tenetur communiter, quod non est possibile Angelos plura simul intelligere, & quod multæ sunt causæ huius impossibilitatis.

Aliqui.n. arguũt ex similitudine, quia sicut impossibile est idẽ corpus diuersis figuris figurari; sic videtur, quod impossibile est, quod idem intellectus sit sub diuersis perfectis assimilationibus respectu diuersorum obiectorũ, quæ sunt diuersę intellectiones. Sed hęc ratio nõ probat, quia impossibile est esse plures species simul in intellectu, cum species sit similitudo obiecti.

Propter hanc tamen rationem Auicen. & Algazel negarunt in intellectu posse esse plures species, imo quod species non remanet post actũ; tamen ratio non concludit; habet enim instantiam euidentem in medio, in cuius parte sunt, & possunt esse plures species contrariorum. Exẽplum de figura respectu corporis non valet, quia aliam repugnantiam habet figura ad figuram, quia duæ figuræ includunt repugnantes situs partiũ, quam non habet similitudo ad similitudinẽ.

Secundum, quod facit difficultatem, est illud Aristot. 4. physicor. tex. 26. & 27. quod si duo corpora possint esse in eodem loco: ergo & infinita: sic arguitur in proposito, si idem intellectus possit plura intelligere, & infinita.

Respondeo. Consequentia Arist. 4. physicor. loco citato est bona, & consequens est impossibile, non tamen ex forma, & ratione consequentiæ: sed gratia materiæ aliunde, sic dico, non ideo est impossibile intelligere plura, sed hoc est aliunde videlicet, quia infinitas in actu est impossibilis.

Aliud difficile est, quia ad intelligendum requiritur actualis attẽtio, & è conuerso, quia coniungitur secundum Augustinum potẽtia ad actũ, siue attentio ad obiectum: sed non est possibilis actualis attentio respectu plurium. Sed ratio hæc non mouet, attentio enim illa dicit actum intellectus, non est enim motus localis, sed videtur quod sit applicatio quædam potentiæ ad actum, vel secundum alios, actus intense elicitus à potentia.

Alij arguunt difficultatem illam, quia tunc creatura æquaretur Deo, quod non concludit, quoniam Deus intelligit plura per vnicam essentiam suam, & vnicum actum intelligendi, quod non conuenit creaturæ, etiam ex alio, quia licet

A omnes intellectiones respectu conclusionum veritatum scientificarum possint simul esse in intellectu Angeli, non tamen omnes intellectiones respectu indiuiduorum, quantum ad eorum existentias, & maxime quæ sunt intuitiuæ, & quæ sunt practicæ, illæ generantur, & corrumpuntur in ipsis successiuè, vt patet in Dæmonibus, & bonis Angelis, quantum ad conuersionem, & auersionem.

Quinto arguitur ex dicto Augustini, vbi dicit quod Deus mouet spiritus creatos in tempore,

B & loco; sed hoc mouere non est nisi de intensione ad intensionem: ergo ista auctoritas non est ad propositum: loquitur enim ibi August. de intellectione practica, non speculatiua.

His visis assigno rationem reducentem causã, quare nõ repugnat Angeli intellectui plura intelligere. Formo autem rationem sic: Quãdo potentia aliqua sic se habet ad aliqua plura, quod nullum eorum abijcit à substantia potentiæ, nec alterum illorum abijcit alterum, talis potentia potest simul recipere illa; nulla enim est contra-

C dictio, ex quo non abijciũt à potentia, nec vnum abijcit alterum. Exemplum est, calor, & lumen non se abijciunt ab aere, ideo possunt simul recipi in aere.

Item patet de duabus speciebus respectu eiusdem organi, vel partis medij, sed plures intellectiones non abijciunt aliud à substantia intellectus, quod patet, quia cum alias intelligere esset cum labore, & corrumperetur, siue debilitaretur intellectus intelligendo, quod falsum est, quod per se patet: nec etiam intellectio vna abijcit

D aliam, cum nullam habeat oppositionem: ergo.

Ex hoc apparet, quod intellectus noster non potest plura simul intelligere, non ex natura intellectus in se, sed ex ratione, qua coniunctus est in corpore, & ligatur cũ potentia corporali, videlicet cũ phantasmate; nihil.n. intelligimus, quod actu nõ phãtasiemur: repugnat autem phãtasmati phãtasmari simul plura, tũ quia vtitur corporeo organo, ac spiritibus, quos cõtingit debilitari, cum fuerint circa plura: talis autem potentia fatigabilis est, & corrumpi potest non solum ab

E excellenti sensibili: sed à multiplicata operatione: alia autem locũ non habent in Angelo: ergo.

Secunda ratio est à simili, sicut enim dicunt quidam Doctores, non est inconueniens plura simul intelligere in vno principio, ad quod illa plura reducuntur. Vnde & habita maiori propositione quandoque simul inducens concludit, & habet notitiam de conclusione; eodem modo non est inconueniens intelligere plura, quæ reducuntur ad vnum habitum, vel speciem. Vnde Doctores quidam dicunt, quod Angelus supe-

F rior intelligit perfectius plura in specie vniuersaliori, quam Angelus inferior in specie minus vniuersali: ergo non videtur repugnare, quin Angelus possit plura intelligere per diuersas species quæ reducuntur ad aliquam veritatem, vt sic sint semper in actu intelligendi omnia, quorum habent species.

Ad argumentum in oppositum dico, quod Philosophus loquitur de intellectu coniuncto, qui intelligit cum phãtasmate, & ita verificatur dictum suum propter causam prædictam.

QVAE-

QVAESTIO QVARTA.

DE INTELLECTVALITATE Angelorum.

Vltimo nunc restat videre de intellectualitate Angelorum comparando intellectum Angeli ad res, quas intelligit extra se, & esset hic inquirendum: Vtrum intellectus substantiarum separatarũ aliud intelligat extra se, vel, Vtrum intelligendo se intelligant omnia alia. Videtur enim quibusdam, quod de mente Aristotelis, & Commentatoris fuerit, quod substantia separata inferior tantum cognoscit substantiam aliam superiorem, & de inferioribus nihil: Ita secundum hoc prima substantia secundum Philosophum, & Commentatorem se tantum intelligit, & nihil aliud; aliæ verò nihil intelligunt infra se, tantum ea intelligunt, quę sunt supra se. Sed ostendi in primo libro, quod illa non est positio Philosophi, & Commentatoris sui immo de ratione eorum est, quod omnes substantiæ separatæ intelligant inferiora illa quantum ad rationes quidditatum, licet non rationes indiuiduorum: talis enim notitia nullam perfectionem addit ad notitiam quidditatum secundum eos.

Hanc ergo difficultatem dimittendo ad præsens, non curando etiam pro nunc, quomodo Angelus, siue substantia abstracta intelligat substantiam primam, quę est Deus, & seipsas. Quantum ad præsens spectat, quæro tantummodo de intellectione Angeli respectu singularium naturalium, & ad pleniorem euidentiam quæro quatuor quæstiones.

1 Vtrum secundum mentem Philosophi, & Commentatoris sui repugnet intellectui ex natura intellectus absoluta, & vniuersali intelligere singulare materiale.

2 Vtrum secundum vnitatem repugnet intellectui intelligere singulare materiale.

3 Vtrum substantiæ separatæ intelligant indiuidua materialia.

4 Vtrum per eandem speciem intelligat naturam quidditatis simpliciter, & naturam indiuidui signati.

ARTICVLVS I.

Vtrum ex mente Philosophi repugnet intellectui ex natura sua vniuersali intelligere singulare materiale.

QVantum ad primã quæstionẽ arguo primo, quod sic, quia illud, quod est per se obiectum vnius potentiæ videtur nullo modo apprehendi ab alia potentia, & ratio est, quia potentiæ distinguuntur per actus, actus vero per obiecta ex lib. de anim. sed singulare est propriũ obiectum sensus, secundum Philosophum, qui in plerisque locis dicit, quod sensus est singularium, sed intellectus vniuersalium: ergo.

Et confirmo, quia per hoc assignat Philosophus differentiam inter sensum, & intellectum. Illud autem, per quod distinguitur sensus ab intellectu non est commune sensui, & intellectui: ergo.

In oppositum arguo, quia intellectus quicquid intelligit, in phantasmate intelligit secundum Philosophum, vnde de memoria, & reminiscentia dicit, quod intellectus non intelligit lineam simpliciter, nisi linea pedali, vel alia particulari linea. Similiter Commentator 3. de anima comm. 39. dicit, quod intentio intellecta, in quantum est ens, vnam habet pro subiecto intentionem imaginatam: ergo de mente Arist. est, quod intellectus speculetur phantasma intelligendo: speculari autem non est aliud, quam intelligere: ergo.

Et confirmo, quia secundum rationem Philos. 3. de anima tex. 39. intellectus noster priusquam intelligat conuertitur ad phantasmata: illud autem conuerti, cum non sit nisi quoddam intelligere, sequitur quod in isto priori intellectus intelligit singulare, quia vniuersale non est in phantasmate: ergo videtur ex dictis Philosophi, quod intellectus esset prius ordine naturæ & directius intelligat singulare, quam vniuersale: concluditur ergo, quod non repugnat intellectui ratione, qua intellectus est, absolute intelligere singulare.

Respondeo in ista quæstione non oportet procedere, nisi ad ostendendum mentem Philosophi, & Commentatoris sui de intellectione singularium, & hoc absolute non comparando ad illum

istum intellectum, vel ad illum, sed absolutè accipiendo illum intellectum secundum propriam rationem, secundum quam conuenit communiter isti naturæ intellectuali, & illi. Ideo ad solutionem istius quæstionis primo ponam quæstionem intentam principaliter, & probabo eam. Secundo ad dissolutionem argumentorum adducam duas propositiones de modo, quo singulare est cognoscibile in intellectu nostro in speciali, secundum rationem Philosophi, & Commentatoris sui.

Sit igitur prima ratio ista, quod mens Philosophi, & Commentatoris sui fuit, quod intellectus nullo modo attinget aliquid, quando remaneat communicabile, & per consequens forma simpliciter non signata, & particulata. Quod hæc sit mens Philosophi patet per Commentatorem, sic exponentem Philosophum. Formar autem rationem Philosophi per hunc modum: Sicut se habet intentio apprehensa ad intentionem aliam apprehensam, sic virtus comprehensiua ad aliam virtutem comprehensiuam, cum potentiæ distinguantur per actus: sed forma simpliciter, & indiuiduum signatum sub illa forma differunt, quia quædam sunt entia, in quibus non inuenitur hæc secunda intentio, scilicet indiuiduum, & forma signata, sicut in substantijs separatis, quæ sunt formæ verè simpliciter existentes, & non sunt hæ formæ signatæ; in quibusdam vero reperiuntur hæ duæ intentiones, sicut in magnitudine, & in corporeo, & quanto. Aliud enim est magnitudo, & hæc magnitudo, sicut homo simpliciter, & homo signatus. Similiter aliud est albedo, quæ nihil aliud est, quam vera albedo subsistens, & quicquid est, & aliud est hæc albedo: ergo necesse est, quod formam simpliciter cognoscat per aliam virtutem, scilicet per intellectum, & formas singulares, & illas apprehendat per sensum, & imaginationem, & intellectæ essent vna intentio, nec esset differentia inter vniuersale, & indiuiduum. Et subdit, quod sit duplex ordo intentionum, vnus indiuidualium, & singularium, quæ sunt formæ signatæ; & alius vniuersalium, quæ sunt formæ simpliciter. Intellectus agens transfert rem de ordine ad ordinem, tamen formam signatam abstrahit à signatione, & relinquit formam simpliciter. Idem ponit diffinitionem intellectus possibilis dicens, quod est illud, quod est in potentia ad omnes intentiones formarum vniuersalium; prima autem materia recipit formas diuersas indiuiduas, ex quo concludit, quod intellectus possibilis non est aliud hoc, nec virtus in corpore, quia tunc reciperet formas, secundum quod sunt diuersæ, & istæ distinguent naturam formarum, secundum quod sunt formæ: ergo patet, quod intellectus apud eum nullo modo intelligit vniuersale signatum. hæc de prima Conclusione.

3. de anim. com. 22. & 23.

3. de anim. com. 18.

Secundo annecto huic alias duas propositiones, & prima est, quod anima nostra potest apprehendere formam simpliciter, & singulare ipsum per se, quodlibet sigillatim, & esse apprehendit vniuersale, & singulare per duas virtutes, scilicet per intellectum, & imaginationem: quandoque non comprehendit vniuersale, & singulare per duas virtutes, scilicet per intellectum, & imagi-

A nationem; quandoque vero comprehendit eos simul, vt cum ponit differentiam inter illa, vel conuenientiam, vt tamen prædicat formam de indiuiduo, & tunc comprehendit per eandem virtutem aliter se habentem, habet enim se tunc intellectus respectu indiuidui, sicut sensus communis, qui non cognoscit perse obiecta sensuum particularium, nisi imediantibus sensibus particularibus per se; tamen ponit differentiam inter illa, quod est, quia sensus particularis reducitur in ipsam tanquam in centrum; per simile, B intellectus cognoscibilis vniuersale per se; singulare vero non cognoscit nisi mediante sensu particulare per se: tamen ponit differentiam, & conuenientiam vnius ad alterum: hoc exprefse ponit Commentator 3. de anim. com. 21. vbi dicit, quod necesse est, quod quando aliquid comprehendit diuersitatem inter aliqua duo; vt sit vnum vno modo, & duo alio modo, quemadmodum sensus communis conprehendit alietatem inter sensibilia per dispositionem diuersam, quia per sensus plures; & talis est dispositio intellectus in C comprehendendo alietatem, quæ est inter formam, & indiuiduum: Comprehendit enim formas per se, & indiuiduū mediante sensu. hæc ille.

Ex quibus patet, quod quia eadem est anima, quæ iudicat vniuersale per intellectum, & indiuiduum per sensum; ita quod vtrumque indiuiduum refertur ad animam tanquam ad cētrum, id circo experitur differentiam eorumdem: nec oportet, quod apprehensio indiuidui sit subiectiue in intellectu, sed tantū in imaginatione, & tamen intellectus dicitur illa apprehensione co- D gnoscere indiuiduum mediante sensu pro tanto, quod quodāmodo efficiūtur vna virtus; sicut plures sensus efficiuntur vna virtus, sicut plures sensus efficiuntur vnum in sensu communi. Vnde intellectus, quando apprehendit differentiam inter formā, & indiuiduū, dicitur apprehendere per se formā, sed indiuiduum concomitatiue propter identitatem animæ, ad quam vtrumque indiuiduum refertur secundum differentiam eorum per se secundum mentem eius.

Secunda propositio annexa est, quod mens E fuit Philosophi, & Commentatoris sui, quod intellectus noster se habet per modum lineæ rectæ, & extensæ, tamen mediante imaginatione experimentatur singulare, secundum vero lineam specialem vel circunflexam, quæ non est propriè singularis, quia non redit ad eundem punctū, cū intelligit formam illam, resoluit in aliam cōmuniorem, & deinde illam aliam in aliam communiorem, & sic procedendo ad modum speræ, sicut apparet in vitibus torcularium, donec perueniat ad formam simplicem, à qua non potest fie- F ri vlterior abstractio, & ibi sistit. Sic autem exponit Commentator 3. de anim. com. 24. reflexionem intellectus, vbi dicit, quod necesse est, quod intellectus experimentetur formam, aut secundum dispositionem lineæ rectæ, cum intellexerit primam formā existentem purè simpliciter; aut secundum dispositionem lineæ specialis, quādo fuerit reuersa à quærēdo intelligere quidditatem illius formæ, & deinde quidditatem illius quidditatis, quousque perueniat ad simplicem quidditatem, non enim cessabit, quousque perue-

niat

niat ad formam simplicem. hæc ille.

Ex his patet, quod Doctores illi non intellexerunt reflexionem intellectus, de qua Philosophus 3. de ani. text. 10. loquitur, qui dixerunt, quod singulare intelligitur per reflexionem, vniuersale vero directè, cuius oppositum dicit Commentator.

Ad argumentum in oppositum ex sequentibus apparebit.

ARTICVLVS II.

Vtrum secundum veritatem repugnet intellectum ex natura sua vniuersali intelligere singulare materiale.

QVoad quæstionem secundam arguo primo, quod secundum veritatem repugnet intellectum ex natura, qua intellectus est intelligere singulare, sic: Intellectui repugnat species singularis propria; ergo ei repugnat intellectio: Intellectio enim est species illa, vel non est sine specie: ergo. Consequentia patet, anteccedẽs probo, quia species singularis repræsentat singulare modo quantitatiuo, & materiali, videlicet vt hoc, & nunc, sub certo situ, & sub quadam linea situali, alias non repræsentat singulare, vt distinguitur ab vniuersali: sed nulla species in intellectu est huiusmodi: Modus enim repræsentandi sequitur modum essendi: modus autem essendi, quem habet species in intellectu, est spiritualis abstractus ab omni conditione materiali, & quantitatiua; ergo.

In oppositum est: quia tunc Deus non intelligeret singulare: similiter vnus Angelus signatus non posset intelligere hominem hunc signatum, & per consequens non haberet notitiam eius, quem custodit. Similiter cessarent omnes reuelationes, quę sunt de existentijs singularium, quæ omnia sunt Scripturæ sacræ dissona.

Respondeo, in ista quæstione sic procedam, primo dicam illud, quod facit difficultatem in quæsito, & secundo respondebo ad questionem.

Quoad primum considerandum est, quod difficultas oritur in proposito ex vno syllogismo, cuius maior, & minor videntur posse probari demonstratiue: est autem syllogismus iste. Impossibile est intelligi singulare, nisi designando, & demonstrando ipsum sub certo situ, & termino in ordine ad apprehendentem potentiam, siue cum qui cognoscit: sed talis cognitio est impossibilis intellectui: ergo. Maior videtur posse demonstrari; quia non videtur, quod species aliqua possit repræsentare aliter ipsum singulare, vt distinguitur ab omni alio singulari, nisi repræsentando sub certo situ per modum intentionalium linearum: si enim species abstraheret a tali modo repræsentandi, esset omnino indifferens ad omne singulare eiusdem rationis, vt similia sunt; & per consequens similitudo huius alterum repræsentat, in quantum similitudo (simillimorum enim videtur esse eadem similitudo) sed cognitio rei sequitur modum sui repræsentãtem: ergo.

Confirmatur, Pone enim duas similitudines, quoad omnia talia accidentia tam animæ, quã corporis, constat, quod potentia non distingue-

A ret vnum ab alio, nisi demonstrando, & situãdo; puta dato quod sint similes, talis non est ille, dicendo autem iste, etiam includit alium, & alium terminum situalem. Pronomina enim demonstratiua videntur sumi à differentijs situs, quia ille ab istuc, & ille ab illuc. Similiter, hic, est aduerbium loci, quod si abstrahatur alietas talium situum, necessario qui caperet vnum, caperet reliquum.

Secundo potest ratio confirmari, quia sub quacunque conditione res apprehendatur, apprehen-
B ditur vt communicabilis, & vt reperibilis in pluribus, nisi dum apprehenditur cognitione demonstratiua, & situatiua: quicquid enim apprehenditur de aliquo homine, totum est commune, nisi apprehendatur iste, vel ille. Si enim apprehendo hominem, vt aliquem hominem, & indiuiduum, & vnum, & bipedalem, & talis figuræ, & in certo situ, manifestum est, quod adhuc non habeo incõmunicabiles: plures enim possunt esse, qui sunt indiuiduum, & vnus, & bipedalis, & talis figuræ, & situs: sed si apprehendatur vt ille
C homo, impossibile est, quod sint plures, quorum quilibet sit ille homo: Illa autem cognitio non differt à prædictis, nisi quia est demonstratiua rei, quæ apprehenditur, vt illud, sub determinato situ, & alijs: ergo.

Dices: Pone, quod duo corpora sint similia in eodem situ per diuinam potentiam, tunc non distinguentur in situ, & tamen essent realiter duo; & posset apprehendens distinguere, hoc non est illud.

Respondeo, data illa hypothesi, dico, quod co-
D gnoscens distinctè vnum ab alio necessariò variabit terminum demonstrationis, & situs, vnum situando propinquius, puta dicendo, hoc corpus; & alium remotius, dicendo, non est aliud corpus; & necessario sic dicendo ponet vnum ad vnam partem, alterum vero ad aliam. Ex quo patet, quod ille situs, de quo hic agitur, non est realis: sed intentionalis tantum, qui circa indiuiduum & apprehensionem secundum numerum apprehensionum sit numerus talium situum; propter quod dicitur apprehensio demonstratiua, & si-
E gnificatiua.

Est autem considerandum, quod illud, quod est situs in permansiuis, est prius, & posterius, siue nunc, & tunc in successiuis, Vnde si dentur duo soni distincti, nisi apprehẽdo ipsum, vt nunc, & alterum, vt tunc; ita quod cognitio singularis demonstratiua non solum est quantitatiua, quia concernit sitũ determinatum, sed quia concernit determinatum prius, & posterius, siue nũc, & tũc; & hoc est, quod consueuit dici, quod cognitio singularis, vt distinguitur à cognitione vniuersa-
F lis, concernit hic, & nunc, sic ergo medium videtur esse illa maior. Sed minor videtur etiam posse efficaciter probari, scilicet quod nulla talis cognitio sit possibilis intellectui, & potentiæ: Quia modus operandi sequitur modum essendi; vnde 1. de anim. tex. 12. ex operatione abstracta concedit Philosophus potentiam, cuius est operatio, esse abstractã; ergo per oppositum, si operatio sit materialis, & quantitatiua, & designatiua rei sub determinato situ, & nunc, secundum esse apprehensum est quantitatiua, & materiale indiui-

1. de anim. tex. 12.

uiduum, etiam omne huiusmodi est materiale, & quantitatiuum: ergo. Omnis enim talis apprehensio est sub quadam linea intentionali, cuius terminus est hic, vel ibi, nunc, vel tunc: vt sic linea, scilicet procedens ab ipso apprehendente, & terminetur in prius, vt cum dicitur, tunc fuit, vel in posterius, vt cum dicitur, tunc erit, vel in directum, & simul, cum dicitur nunc est. Similiter ex parte situs, in propinquum, vt hic fuit ille homo, aut indistans, vt cum dicitur ille homo; aut in eundem, vt reflectẽdo, vt cum dicitur, ergo ille est, ergo tale indiuiduũ est lineare, & per consequens quantitatiuum, non quod sint ibi lineæ tales in re: sed tantum secundum indiuiduum: ergo talis apprehensio non conuenit potentiæ incorporeæ, sed quantæ; alias incorporeum haberet modum operandi corporeum, & operatio non sequeretur esse.

Tertio ad idẽ: Quia modus operandi huiusmodi linealiter nõ potest cadere in potentia, inter quã, & suum obiectum non potest cadere linea media ducta intẽtionaliter à potẽtia ad obiectum. Hoc patet, quia alias tale indiuiduum non esset linealiter; sed inter intellectum, & eius obiectum non potest cadere linea talis media, sicut nec inter aliqua non quanta; sicut nec inter duos Angelos, vt alias dictum est.

Quod de intellectu probo specialiter per hoc, quod si talis linea posset imaginari inter intellectum, & obiectum, necessario linea illa caperet intellectum per modum vnius termini indiuisibilis, & tamen terminus lineæ sit quoddam positiuũ, necessario oportet dicere, quod Angelus sit substantia posita per modum puncti, quod tamen non conuenit vnitati, quæ est etiam minus abstracta, quam intellectus, Vnde sicut dissonum est dicere, quod vnitas est terminus lineæ, siue secundum rem, siue secundum rationem iudicij, sic dico de intellectu.

Quarto, ad hoc idem facit ratio, quæ adducta est arguendo ad principale: sic ergo patent maior & minor rationis illius, ac per consequens ratio videtur demonstratiua, & tenere ex terminis, qui sunt intellectus & apprehensio designatiua, & demonstratiua.

Est autem vlterius aduertendum ex prædictis, quod intellectus non impeditur (secundum hunc modum dicendi) intelligere singulare propter materiam, nec per aliquid, quod se teneat ex parte obiecti in ratione cogniti, siue sit quantitas, siue situs, siue aliquid aliud, quod oportet esse; tale potest cognosci abstractiuè: sed impeditur ex modo ipsius apprehensionis, quia nulla apprehẽsio attingit indiuiduum, vt incommunicabile, & signatum, nisi demonstratiua, & designatiua, quæ procedit à potentia per modum iudicij linearis, vt dictum est; quæ repugnare videtur intellectui: Ex hoc etiam patet intellectus cuiusdam antiquæ propositionis, quod intellectus abstrahit à conditionibus materialibus; non enim abstrahit sic obiectiue in ratione cogniti, cum nulla sit talis conditio materialis quæ non possit intelligi, siue sit materia, siue quantitas, siue situs, siue aliud quodcunq. materiale; sed abstrahit modaliter, quantum ad modum cognoscendi, quia non habet iudicium lineare, & designati uum demonstratiue, siue situale. Vt sic conditio materialis, à qua abstrahit intellectus, non sit aliud, quam modus situalis, & quantitatiuus: quantitas enim, & corpus dicuntur materialia quædam, eo, quod quantitas inest ratione materiæ. Est enim proprietas primæ materiæ, vt Commentator 3. de cæl. & mund. com. 1. dicit.

A

Et ex ratione dicta videtur repugnare intellectui, quod intelligat indiuiduum, & singulare, quod licet non tantum simile, sed etiam materiale, quia nullum tale potest apprehendi, vt distinctum ab alio, nisi designando, & determinando; quod non pertinet ad potentiam immaterialem, vt per se patet.

B

Nunc secundo respondeo ad Quæstionem. Ad cuius dissolutionem, Primo pono quasdam distinctiones, secundo formabo propositiones quasdã, ex quibus apparebit propositum.

Quantum ad primum sciendum est, quod indiuiduum est duplex, quoddam signatum, vt ille, vel iste; quoddam abstractum à designatione, & situ, vt quidam Angelus, & quædam anima, quæ designari, & demonstrari non possunt, vt dictum est alias.

C

Secunda distinctio est, quod indiuiduum signatum potest accipi dupliciter, vno modo cognitione demonstratiua, & designatiua, de qua dictum est articulo præcedenti; alio modo cognitione immateriali, & abstracta, non demonstrando. His præmissis formo aliquas Propositiones.

Prima est, quod indiuiduum materiale & signatum, quantum est in se, est cognoscibile cognitione tali immateriali, & abstracta. Hanc conclusionem probo primo, quia sicut res se habet ad esse, sic se habet ad intelligi, 2. metaph. sed indiuidua certa, & signata, puta ille homo, vel ille Sortes, & Plato, non sunt indiuidua certa, & distincta in se hoc, quod sunt signata, seu demonstrabilia in situ; Tum quia variato situ necessario remaneret indiuiduum; Tum quia manente distinctione indiuiduorum, poni possunt in eodem situ per diuinam potentiam; tum quia demonstrabile, siue designabile videtur importare relationem accidentalem ipsi Sorti, & per consequens Sortes non distinguitur à Platone per esse designabile: ergo cognoscibile est in ratione, qua distinctum indiuiduum est, absque hoc, quod designetur, vel demonstretur hoc, vel illud.

D

E

Itẽ: Indiuiduũ potest accipi vel vagũ, vel signatũ, siue demonstratũ, vel demonstrationi, & signationi substratum. Vagum quidem, vt alius homo; substratũ vero, vt natura, quæ substrata est relationi designationis, & demonstrabilitatis. Constat enim, quod demonstrabilitas, aut designatio respicit substratum, quod quidem vniuersale nõ est, sed magis indiuidua natura, ita quod esse hoc, vel illud nõ addit super substratum, nisi modũ, quo cognoscitur, & attingitur à cognoscẽte; attingitur. n. notitia demõstratiua, & situali, & sub quodãmodo lineari. Vnde demõstrabilitas determinata, puta, hoc, vel illud attingit indiuiduũ, quod in se certum est sub quodã modo, quod non dat sibi formaliter distinctionem, & certitudinem in se: sed tantum in ordine ad cognoscentem: sed manifestum est, quod omne illud, quod in se certum

F

tum

tum, & distinctum est, potest cognosci vt sic absque omni modo, quo redditur certum per accidens, & in ordine ad cognoscentem, quia ratione perfectionis suæ indiget tali modo cognoscibilitatis: ergo. Si enim omnis entitas cognoscibilis est, manifestum est, quod aliqua cognitio potest attingere ad indiuiduum, prout est in se distinctum, quamuis alteri simillimum; non est autem indiuiduum entitas distincta, quatenus à cognoscente signatur, nec quia designabile, vel demonstrabile; imo illæ habitudines præexigunt ipsum esse distinctum.

Secunda Propositio est, quod substantiæ separatæ, impossibile est, quod intelligant singulare signatum signando, aut demonstrando ipsum, hoc, vel illud, nam tale indiuiduum est materiale, vt dictum est, quod repugnat substantijs separatis; possunt tamen indiuiduum signatum intelligere abstractè, & immaterialiter, vt infra melius apparebit.

Tertia Propositio est, quod intellectus humanus non potest indiuiduum signatum intelligere abstracte, & immaterialiter, vt infra diffusius apparebit.

Quarta Propositio est, quod intellectus humanus non potest indiuiduum signatum intelligere etiam demonstrando, & situando, cum sit potentia immaterialis, & separata; sed non potest directe illud intelligere non demonstrando, immaterialiter, scilicet & abstracte, sicut intelligunt substantiæ separatæ, & hoc pro statu illo, vbi coniungitur cum phantasmate: nullus enim experitur se pertingere ad lineam indiuiduam, nisi demonstrando, & designando, dicendo hunc hominem, & hanc lineam: nec potest quis ponere differentiam inter duas lineas, nisi per diuersos situs, si sint simillimæ, cum tamen situs sit posterior, & passio quantitatis. Vnde patet, quod indiuiduum non intelligitur ab indiuiduo intellectu coniuncto, exclusa omni signatione; cognoscitur tamen subiectum illius signationis, & demonstrationis non directe, sed arguitiue. Imaginatione namque existente in suo indiuiduo demonstrato istius lineæ, vel illius, intellectus arguit, quod substratum istius, & illius est aliud in se certum, & distinctum differens ab esse signabili, & signato, & ita quodam indiuiduo non demonstratiuo attingit substratum indiuiduum, non tamen, nisi in ordine ad signationem, concipit enim non demonstrando hæc duo, scilicet illud, quod demonstratur, & signatur per imaginationem, secundum quam demonstratur, & secundum hoc intelligit indiuiduum certum, & distinctum in ipso phantasmate, modo tamen immateriali, & abstractiuo, nec nunquam per certitudinem distinctionis eius ab omni alio, nisi in respectu ad designationem, quam facit imaginatio; & ita potest dici quodammodo, quod intelligit eum per coniunctionem cum phantasmate, vel magis proprie per arguitionem. Vnde patet quomodo diuersimode intelligit vniuersale, & singulare: vniuersale namque intelligit per se, & intuitiuè, non coniungendo cũ phantasmate; sed abstrahẽdo ab illo; singulare vero arguitiue, & per coniunctionem cum phantasmate, quoniam per suum im-

A materiale indiuiduum non posset vnum indiuiduum ab alio distinguere, nisi referendo ad indiuiduum materiale, quo apprehenditur cum demonstratione, & signatione. Hæc autem est mens Commentatoris 2. de anima com. 47. cum dicit, quod comprehẽsio intentionis vniuersalis est intellectus, vniuersalitas autem, & indiuidualitas comprehenditur per intellectum, scilicet dispositio vniuersalis, & indiuidui. hæc ille. 2. de anim. com 47.

Sic ergo resumendo dico, quod intellectus noster pro statu isto non cognoscit singulare

B signatum, nec intelligit intellectus nisi ponendo differentiam inter actum designatiuum albedinis, quo dicimus albedinem illam, vel illam, & illud quod, ad quod talis actus demonstratiuus terminatur: non enim albedo simpliciter est, sed illa quæ demonstratur, cum dicitur hæc albedo, vel illa; nec est albedo quædam sub ratione indiuidui vagi, cum hoc sit quoddam communicabile; nec potest dici, quod sit albedo hęc vt signata, alias idem terminaretur ad se, & signatum huius demonstrationis, hæc albedo,

C vel illa terminaretur ad se ipsum, & ideo oportet, quod terminaretur ad substratum designationi, & demonstrationi; quod est omnino incommunicabile. Et per hunc modum assignando differentiam inter illud, quod demonstratur, quod est terminus designationis, & demonstrationis, & signatum ipsum, & esse demonstratum, vel signatum, in quantum intelligitur indiuidum substratum ipsi signationi, & demonstrationi; Indiuiduum autem signatum, in quantum signatum, intelligitur mediante signa-

D tione, & demonstratione actuali imaginationis; accipiendo enim actum designatum imaginationis, & terminum substratum demonstrationi, in quantum intelligitur indiuiduum signatum actu vt hæc albedo, vel illa.

Et secundum hoc patet, quod non potest intellectus coniunctus intelligere singulare signatum per se, & primo: sed secundario & mediante imaginatione, vnde oportet, quod intelligat actũ designatum & demonstratum, licet ille non demonstret. Hæc est mens Philosophi, & Commen-

E tatoris, vt allegatum est supra, cum dicunt, quod intellectus experimentatur formam, quæ est communicabilis per se, & primo, & immediate secundum formam hanc singularem, non primo, nec per se, sed mediate actu imaginationis, non quidem mediante & formaliter, cum intellectus non informetur per actum imaginatiuè: sed eo mediante obiectiuè, quia actus designationis huius albedinis, & eius terminus concurrunt in ratione vnius obiecti, dum intelligit, & apprehendit intellectus hanc albedinem demonstra-

F tam, & est simile de sensu communi, qui apprehendendo visionem, & obiectum eius, scilicet colorem in ratione vnius obiecti, cognoscit colorem non immediatè, sed mediante visione terminata ad ipsum, & ideo dixit Commentator vbi supra, quod habet se intellectus in apprehendẽdo singulare mediãte imaginatione, sicut sẽsus communis in apprehendendo singulare sensibile proprium, mediante sensu proprio, cuius illud est per se proprium obiectum.

His visis patet, quid dicendum ad quæstionem

nem; quomodo intellectui repugnet intelligere singulare; & quomodo non.

Nunc vltimo respondeo ad illa, quæ faciebant difficultatem in proposito. Ad primum dico, quod species in intellectu nostro possibili non repræsentat indiuiduum sub suis conditionibus materialibus. Vnde si repræsentat indiuiduũ,hoc est tantũmodo indiuiduum vagũ, concedo,quod per talem speciem nunquã deueniret in tellectus in notitiam indiuidui signati: sed ad illud oportet, quod vel intellectus reciperet speciem repræsentantem lineam modo situali, quod est impossibile; aut quod recipiat speciem designationis, quam facit imaginatio: & tunc per speciem lineæ vagæ, & signationis imaginariæ coniunctim intelligit mens lineam hanc signatam, non quidem per intellectum, sed per imaginationem tantum, vt sic species illius indiuidui vagi approprietur signato per speciem illius actus imaginationis, quo res signatur in imaginatione, & hoc dictum est, quantum ad intellectum nostrum; quia quid sit dicendum de intellectu immaterialium separatorum, postea apparebit.

Ad secundum dico, quod intellectus non potest intelligere duo indiuidua distincta, nisi intelligendo ea, vt signata; illam tamen signationem non facit intellectus; sed tantum imaginatio.

Ad tertium dico, sicut ad primum, & secundum. Ad alias rationes probantes minorem illius syllogismi patet per dicta: solum enim concludunt, quod intellectus noster non possit immediate aliquid situaliter signare.

ARTICVLVS III.

Vtrum substantiæ separatæ possint intelligere singularia materialia.

AD tertiam quæstionem arguo primo, quod substantiæ separatæ non possint intelligere singularia materialia: Quia nulla species potest repræsentare intellectui Angeli aliquod singulare, vt distinguitur ab alio singulari, nisi repræsentando ipsum sub certo situ, secundum rationem intentionalium linearum, quia alias non videtur indiuiduum posse repræsentari distincte: sed in intellectu Angeli nulla potest esse species talis, quia tunc species illa esset materialis, & corporalis, quæ repugnat Angelico intellectui: ergo. Sed impossibile est intellectum Angeli intelligere singulare sine specie repræsentante: ergo.

In oppositum est auctoritas sacræ Scripturæ. Respondeo, primo inquiretur de cõclusione principaliter intenta: & secundo declarabitur modus possibilitatis eius.

Quoad primum pono primo propositionem vnam videlicet, quod de intentione Arist. & Cõmentatoris fuit, quod intellectus substantiæ separatæ, nec primæ aliarum intelligerent indiuidua materialia, quæ non sunt tota natura speciei, siue subsistens.

A

Ad hanc Conclusionem adducunt Aristot. & Commentator suas rationes aliquas, quarum prima est, quod cognitio rei singularis, in quantum sic, vel perfectionis, non addit ad cognitionem quidditatis, sed potius concomitatur illam imperfectio quædam, & indignitas; nihil autem tale ponendum est in nobilissimis substantijs: ergo. Non enim veritas illa: Triãgulus habet tres, perfectius scietur, si absolute sciatur, quod triangulus habet tres, quam si sciatur, hunc, & illum triangulum habere tres.

B

Et si dicatur, quod secundum Philos. conuenit scire omnem mulam sterilem, & ignorare in particulari, quod hæc mula sit sterilis; dicendum, quod verum est ratione materiæ. In talibus enim regulæ vniuersales patiuntur instantias in particularibus.

Secunda ratio est, quia particularia sunt infinita: ergo vel substantia separata nullum intelligit, vel intelligit quædam, & alia nunquam intelligit; quod non est rationabiliter dictum; vel intelliget aliqua, & sic poterit aliqua intelligere pro futuro, quod est magis inconueniens, quod aliqua perfectio de nouo possit eis aduenire: & arguetur necessario in eis esse potentiam cum labore, & mutabilitatem, quæ habet pro inconuenienti. Istæ duæ rationes habentur expressius a Commentatore 12. metaphys. commento 35.

C

Tertia ratio est, quia nulla forma, quæ est in tota natura speciei, & quidditas subsistens, potest habere in se similitudinem repræsentatiuam alicuius indiuidui signati: quicquid enim in tali quidditate simpliciter subsistente est natura subsistens simpliciter, & non hæc natura, vel illa, & per consequens non potest repræsentare aliquam naturam signatam: Intelligentiæ autem abstractæ sunt secundum eos, quasi natura quidditatis simpliciter subsistens: ergo.

D

Et hanc rationem ponit Commentator specialiter, vbi agit de veris somnijs, ibi namque dicit, quod declaratum est in prima Philosophia, quod intellectus denudatus a materia intelligit vniuersale, & impossibile est, quod habeat intentionem indiuidualem omnino, tamen secundum hanc naturam apprehendit intentionem particularem: formæ enim vniuersales non indiuiduantur, nisi per materiam; & si intelligentiæ abstractæ comprehenderent indiuiduum, necessario essent materiales, & tunc non agerent, nisi secundum contactum, hæc ille.

E

Quarta ratio est, quia indiuiduum in sua incommunicabilitate impossibile est apprehendi, nisi modo lineari demonstratiuo, & disgregatiuo, quo lineatur sub certo situ intentionali, vt supra fuit ostensum, dicendo hanc albedinem, vel illam. Omne enim, quod non comprehenditur hoc modo, necessario comprehenditur vt communicabile, vt supra visum est; sed tale iudicium repugnat ipsi Angelo: ergo. Alias potentia omnino immutabilis haberet operationem materialem: ergo.

F

Hanc rationem innuit Commentator, cũ ait, quod Intelligentia abstracta nihil intelligit eorum, quæ sunt hic. Sed alia ratio est, quia

indiuidua materialia habent eandem similitudinem, & rationem repræsentatiuam cum sint simillima, quæ appropriari non potest, nisi immediate demonstratione, & designatione, ita quod si talis species approprietur, necessario oportet, quod repræsentet linealiter, siue pyramidaliter, non quidem quoad esse reale, sed quoad esse intentionale: nec indiuidua possunt habere species aliter, nisi sint materiales in repræsentando, sed tales species impossibile videtur poni in substantijs separatis: ergo. Et hanc rationem, videtur innuere Commentator tertio de anima comment. 18. loquens de intellectu possibili, vbi ait. Ex hoc apparet, quod intellectus non est aliud hic, nec virtus in corpore, quoniam si ita esset, tunc reciperet formas, secundum quod sunt diuersæ, & illæ etiam non distingueret naturam formarum, secundum quod sunt formæ, sicut est dispositio in formis indiuidualibus, siue corporibus, siue spiritibus.

Nunc secundo pono, quid dicendum de quæstione. Dico, quod tenendum est firmiter, quod Angeli intelligant substantias illas materiales, & in hoc non est vera sententia, nec Philosophi, nec Commentatoris sui: Ratio autem quæ valeat efficaciter probare, licet non sic est in promptu.

Aliqui arguunt ex hoc, quia motor alicuius corporis necesse est, quod cognoscat in singulari mobile ipsum.

Sed ratio ista non concludit, quoniam alias oporteret, quod anima esset in continua cognitione actuali corporis sui, quod mouet continue, vnde dicendum, quod sufficit, quod motor talis se cognoscat mouere aliquod corpus non designando illud, vel illud, eo modo, quo apparet manifeste in motu cordarum a citharedo.

Aliæ rationes adducuntur communes Deo, & intelligentijs, quas ostensum est in primo distinctione 35. non valere. Ibidem etiam adductæ sunt rationes aliquæ pro illa parte, quæ videntur mihi efficaciter concludere pro parte illa, quas ad præsens non est commodum replicare.

Ad rationes autem Philosophi, & Commentatoris nego minorem illius rationis. Vel distinguo, quod cognitionem esse perfectiorem intelligitur dupliciter, vel obiectiue, vel modaliter, idest quoad modum cognoscendi: tunc dico, quod cognitio particularis, vel perfectionis addit obiectiue, quoad obiectum cognitum, quia scito vniuersali scitur particulare, vnde dicit Philosophus, quod quorundam oportet simul accipere notitiam, & eorum, quæ sub ipsis sunt. Addit tamen cognitio singularis super cognitionem vniuersalis nouam scibilitatem, quoad modum cognoscendi, & ad istum aspexit Commentator, & quia videbatur sibi repugnare talem modum cognoscendi substantiæ separatæ, & ideo sensit, vt supra.

Ad secundum dico, quod nulla infinitas poneretur in actu, ex hoc, quod singularia simplici intuitu cognoscuntur, & impossibile esset physice euadere hanc rationem, si vera esset quorundam imaginatio, quod in Diuino prospectu reluceant creaturæ, sicut obiecta secundaria. Ex illa enim oporteret necessario ponere infinitatem in actu, quod verum non est, vt alias dictum est in primo, & sic non valet ratio Commentatoris, nec in Deo, nec in Angelis; quia negandum est, quod supponit, quod, scilicet Angelus non posit acquirere notitiam de singularibus nouam, & successiue.

Tertia ratio non plus probat, nisi, quod non possint intelligere singulare signando, & situando, quod concedo.

Consimiliter dicendum est ad quartum, & de hoc magis apparebit quæstione sequenti, & ad argumentum principale patet ibidem responsio magis clare.

Viso quid tenendum de quæstione, videndum est de modo possibilitatis, & quia hoc habet locum magis in quarta quæstione, ideo vltimo quantum ad materiam illam quæro.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum Angelus per eandem speciem numero intelligat naturam simpliciter, & quidditatis, & singulare, & materiale, sine articulatis.

Respondeo; primo videbitur de quadam opinione cuiusdam Doctoris solemnis: secundo ponetur illud, quod videbitur.

Quantum ad primum, quæ est opinio Doctoris cuiusdam in summa, & in scripto, quod in Angelis omnes species sunt vniuersales, & per quālibet talium intelligūt omnia indiuidua istius speciei, & primo hoc probat, & secundo dat modū. Probatio est ista, quia frustra ponerentur species propriæ singularium: quod probatur; vel enim essent sub conditionibus materialibus, & sic impossibile est eas esse in intellectu Angeli immateriali; aut essent abstractæ ab eis, & tunc non repræsentarent particulare.

Secundo dat modum: Non est enim intelligendum secundum eum; quod hoc modo Angelus cognoscat singularia per species vniuersales, sicut cognoscitur effectus in causis, & principijs vniuersalibus, talis enim cognitio non est rei in se: Sicut Astrologus cognoscit eclypsim futuram in suis causis: Nec etiam cognoscit Angelus singularia ex comparatione vniuersalium ad inuicem, donec ad inuicem adæquentur, quia facta illa adæquatione, adhuc totum est reperibile in pluribus talibus singularibus, vt patet per Philosophum, & Auicenn. ergo Angelus ex hoc per tales species intelligit singularia, quia species illæ in mente Angelica effluunt ab idæis in mente diuina, quæ quidem idææ sunt rationes cognoscendi non tantum vniuersalia, sed etiam particularia; quia est ratio producendi illa particularia, & secundum materiam, & formam. 7. met. t. 45. 5 sua met.

Contra opinionem istam arguo primo, quod per nullā speciē potest repræsentari speciale singulare in quantum tale, quæ abstrahit a conditionibus indiuidualibus. Tunc enim non est magis species propria istius singularis, quam illius. Tunc sic: Quantumcūque species in mente Angeli demōstretur ab idæis in mēte diuina, illa tamē diuinitas nō dat ipsi speciei, quod cōcernat cōditiones

tiones materiales indiuiduantes: ergo non dat ei, quod repræsentet intellectui Angeli singulare secundum rationem singularis.

Confirmo: quia si Angelus haberet species a rebus abstractis, quæ essent denudatæ a conditionibus indiuidualibus materialibus, secundum eum non repræsentarent singulare: Tunc sic: aut repræsentarent ex hoc, quod a rebus sunt abstractæ, aut ex hoc, quod a conditionibus indiuidualibus denudatæ; non propter primum, quia ante vltimam abstractionem a talibus conditionibus species illæ repræsentabant singularia secundum eum: ergo hoc est, quia abstractæ a talibus conditionibus: sed manente causa, manet effectus: ergo licet tales species sint ab ideis infusæ; ex quo ponuntur denudatæ a talibus conditionibus, non poterunt repræsentare singulare.

Secundo arguo, quia cuilibet singulari correspondet species propria, quæ repræsentat illam secundum propriam cognoscibilitatem suam: ergo species potest repræsentare perfecte plura singularia, quæ non continent perfecte proprias earum species eminenter, vel virtualiter; sed nulla species vniuersalis potest continere virtualiter species proprias omnium indiuiduorum sub vna specie, cum tales sint infinitæ, & per consequens oporteret speciem illam esse infinitã in virtute: ergo. Nec valet dicere, quod omnia indiuidua in specie sunt vnius rationis, & per consequens nihil addunt ad speciem, & per consequens repræsentans naturam speciei, poterit omnia indiuidua illa repræsentare.

Contra: quia etsi in re indiuiduum non adderet aliquod reale ad speciem, tamen secundum cognoscibilitatem, cognoscibilitas speciei non videtur esse cognoscibilitas; tum quia alias habens speciem Sortis posset per illam cognoscere Platonem, quia species illa contineret speciem, nec adderet aliud ad eam; tum quia Angelus habens speciem illam vniuersalem naturæ specificæ posset per illam, tamquam per principium sufficiens, quando vellet, intelligere omnia indiuidua possibilia sub illa specie, quod non videtur. Aliter dicitur, quod species illa vniuersalis sit propria isti singulari, vel illi per comparationem eius, & respectum ad hoc singulare, vel illud.

Sed contra. Relatio numquam est ratio distincte cognoscendi suum terminum, cum præsupponat notitiam extremorum; quomodo etiam possit dari talis habitudo de nouo tali speciei, nulla mutatione facta in absoluto, non bene videtur possibile.

Nunc secundo pono, quid videtur. Suppono autem primo, quod cum repræsentatio fiat ratione assimilationis: species enim repræsentat, in quantum est similitudo, oportet necessario, quod si species aliquæ repræsentent duo distincta, aliquid sit in vno eorum, cuius simile non sit in alio; alias si essent simillima, vt nihil in vno esset dissimile alterius, quæcunque species esset similitudo vnius, eadem ratione esset similitudo alterius. Si ergo ponatur, quod species contrahatur ad indiuidua per aliud additum, vt

A quidam dicunt, sic, quod aliud sit in vno indiuiduo, cuius simile non possit reperiri in alio, tunc quæstio non habet difficultatem, quia tenendum est, quod Angelus quodlibet indiuiduum intelligeret per propriam speciem eius simplicem in intellectu suo existentem, siue per infusionem, siue per acquisitionem. Sed quia alias ostendi opinionem illam non posse stare, & quod nihil est omnino in vno indiuiduo, cuius simile non sit in alio, ita quod conceptus indiuidui non addit rationem aliam a ratione

B speciei; sed dicit illam eandem totalem rationem speciei adæquatæ sub alio tamen ordine, ideo agetur in proposito difficultas quæstionis. Pono ergo tres Conclusiones per ordinem ad ad difficultatem illam, vt melius poterit, dissoluendam.

Prima Propositio est, quod si ponatur, quod species aliqua non habeat, nisi vnum indiuiduum sub se, quod quidem sit tota natura speciei subsistens, sicut dicerent, qui non ponerent plures Angelos sub vna specie, hoc modo non apparet difficultas, quin species ali-

C qua in intellectu Angeli duceret in cognitionem distinctam illius indiuidui, vt distinguitur a quocunque non tali, quia omne, quod est in eo, dissimile est cuique alteri ab eo. Si etiam ponantur plura indiuidua sub vna specie, in alio tamen, & alio gradu, ita quod quodlibet indiuiduum esset gradus illius speciei totius subsistens, & ideo impossibile esset facere duo indiuidua eiusdem gradus, sicut impossibile est esse duo indiuidua eiusdem gradus, sicut

D sub specie, quorũ quodlibet sit tota ratio speciei eminenter subsistens, imo eo, quod essent plura, neutrum eorũ esset tota species subsistẽs; quia ibi conceptus speciei excederet conceptũ cuiuslibet illorum: si inquam sic diceretur, sicut dicerent aliqui eorum, qui ponerent plures Angelos eiusdem speciei, ad huc secundum illam viam quæstio non habet difficultatem, quin possit poni in intellectu Angeli species aliqua repræsentans aliquod tale singulare, vt distinguitur ab alio eiusdem speciei: secundum hoc enim aliud

E est in vno, cuius simile non est in alio, & ideo similitudo vnius nõ est necessario similitudo alterius.

Secunda Propositio est, quod si ponantur plura indiuidua sub specie, & in eodem gradu, ita quod nihil sit in aliquo eorum, quod non sit cõmunicabile vt apparet in duabus lineis æqualibus, nulla species poterit repræsentare alterum eorum, vt distinguitur ab altero; quæcunque enim species esset similitudo vnius, esset etiam similitudo alterius, cum nihil sit in vno, cui non sit simile aliud in altero, ac per conse-

F quens quicquid est in illo, est communicabile. Et ideo species repræsentans istum non repræsentabit illum, quantum est ex se incommunicabile, & distinctum.

Dico tunc, quod species nulla repræsentare potest distincte, aliud tale indiuiduum, nisi repræsentando linealiter sub determinato situ, non ex parte rei, sed ex parte modi repræsentandi, sub nullo .n. alio modo potest indiuiduũ signatum incommutabiliter repræsentari; quælibet enim simili-

tudo vnius non repræsentat correspondentem, nisi approprietur ei per aliquam correspondentiam situalem, & ex hoc species tales duæ sic appropriatæ ducunt quidem in indiuidua, vt simi lia sunt: sed tamen hoc non eadem, sed alia, & per consequens cognitiua apprehendit indiuidua illa fore similia, & tamen non eadem, sed distincta, quam distinctionem faciunt species illæ mediante alia, & alia designatione situali, in quantum ducunt in illa non absolute, sed designando sub certo situ, & hoc modo erunt rationes indiuidui, & designandi, & distinguendi indiuidua illa apud potentiam cognitiuam Talia enim indiuidua non distinguuntur per similitudinem aliquam, sed per similitudines appropriatas ex situali compositione facta secundũ repræsentationem, situaliter enim tantum vnum opponitur vni; cum inter duo puncta vna tantum linea, & realiter, & imaginarie siue intentionaliter duci possit. Qua propter repræsentatiue opponere hoc modo non est aliud, quam rem illam signare, & incommunicabilem reddere, & ideo repræsentatio talis linearis necessario terminabitur ad vnum distinctum, & duæ tales lineares repræsentationes terminabuntur ad duo distincta, & tamen simillima. & quia talis modus repræsentandi materialis est, ideo species huiusmodi non potest poni in potentia immateriali, cuiusmodi est intellectus Angelicus: sed necessario habet poni in potẽtia organica, cuius modus apprehendi est cum talibus appropriationibus hic, & nunc.

Sed tunc restat dubium, quia secundum hoc nulla poterit esse species in intellectu Angeli ducens in cognitionem singularis signati: Ideo pono propositionem tertiam, & vltimam, quæ est hæc.

Nulla species in intellectu Angeli potest immediate esse propria, siue propriata aliter signato indiuiduo sub specie, modo, quo accepi in præcedenti propositione. Ratio est, quia nulla similitudo est propria aliter, vt distinguitur ab alio, nisi in quantũ illa duo aliquo modo sunt dissimilia, & nisi ratione alicuius rationis incommunicabilis, quæ sit in illo; vel nisi species talis approprietur ex modo repræsentandi situaliter vt superius dictum est: sed talia duo indiuidua non habent aliquam rationem incommunicabilem in se, immo sunt similia, nulla etiam species in intellectu Angeli potest habere modum repræsentandi situaliter: ergo.

Dico tamen secundo, quod species aliqua in intellectu Angeli potest immediate esse appropriata alicui indiuiduo signato, & per consequens ducere potest immediate in notitiam talis indiuidui signati, vt distinguitur a quolibet alio.

Ad cuius euidentiam sciendum est, quod cum dico indiuiduum signatum, duo dico, siue constitutum ex duobus, scilicet ex designatione ipsa, & eius termino, quod est substratum ipsi designationi, dico tunc, quod substratum non potest immediate per speciem aliquam in intellectu existentem, demonstrari; potest autem repræsentari per speciem illam mediãte designatione.

A & intelligo per designationem signatum pronominis demonstratiui, quod non est aliud, quam actus animæ designantis, vel aliquid derelictum in re demonstrata ex tali actu, puta illa signabilitas passiua. Et sciendum, quod ad repræsentandum indiuiduum signatum, in quantum signatũ, oportet repræsentare illam designationem circa rem, non quidem necessario in actu sufficit; passiua enim signabilitas in aptitudine; sed tamen, nec res illa, nec signabilitas sua potest repræsentari, nisi mediante signabilitate, quæ est actus animæ, siue potentiæ sensitiuæ, vt fertur in aptitudi-

B ne super illam rem, designando ita, quod non excluditur ab ipso totali constituto ex re, & signatione passiua actus ipsius designantis: immo includitur necessario obiectiue, cum constitutum includat rem, & passiuam designationem; de qua non est dubium, quod præsupponit signationem mediam passiuam animæ: sic ergo indiuiduum signatum, in quantum huiusmodi est, compositum ex illa re, & passiua designatione, includens obiectiue etiam actiuam designationem, &

C tale constitutum important pronomina, cum dicitur ille, vel ille, & illud totale, scilicet hic lapis, vel ille homo, in quantum huiusmodi, dissimile est omni alteri, quam distinctionem dat primo illa designabilitas. Tale enim signatum plurificari non potest, nec possunt plures lapides reperiri, quorum quilibet sit hic lapis, & illud totale potest habere similitudinem propriam. & ideo potest esse species aliqua in Angelo repræsentans illud totale, quod esset appropriata alicui indiuiduo signato non immediate, & quod illa signet illud, sed mediante demon-

D strationę; in quantum enim repræsentat non solum lapidem distinctum, sed etiam illam designationem mediante actu imaginationis, vel sensus, in tantum repræsentat hunc lapidem distincte ab alio. Sed quia via ista difficilis est ad imaginandum, moueo dubia aliqua Primo, quia videtur secundum illam viam, quod indiuiduum non distinguatur incommunicabiliter ab alio indiuiduo, nisi per actum animæ; ergo duo indiuidua ex natura rei non sunt in-

E communicabiliter distincta in re extra, quod falsum est, immo in re sunt incommunicabilia, & communicabilia tantum apud apprehendentem.

Secundo, quia hoc videtur repugnare dictis in prima Propositione secundæ quæstionis immediate præcedentis: dictum est enim ibi, quod indiuidua signata, puta Sortes, & Plato sunt distincta in se non per designationem illam; tunc arguo: Sicut res se habet ad esse, ita ad repræsentari; sed indiuidua in esse sunt distincta absque tali

F designatione: ergo.

Tertio, quia adhuc manet difficultas, nam illud non videtur esse dissimile ab omni alio sub illa ratione, in qua potest sibi simile reperiri: sed isti lapidi in esse istum lapidem, potest alius similis reperiri, quia potest esse alius, qui esset etiam hic lapis, & signatus, sicut erat ille: non ergo poterit hic lapis, in quantum est hic, & includit designationem, habere magis similitudinem propriam, quam sine illa: ergo.

Quarto

Quarto, quia si ille lapis, inquantum ille, posset habere similitudinem propriam, posset illam imprimere in sensu: sed supra dictum est, quod nulla similitudo propria potest repræsentare hunc lapidem: ergo.

Confirmo: quia si hic lapis in quantum hic lapis, posset habere similitudinem propriam, per quam vt sic distingueret ab omni alio absque lineari representatione, talis posset recipi in intellectu, & per consequens in intellectu immediatè per se, & non mediante imaginatione posset intelligere singulare.

Præterea videtur intentionaliter dictum, quod Angelus non possit cognoscere singulare existẽs in re extra, quam absque hoc, quod cognoscat imaginationis actum transeuntem super illud.

Vltimo, quia actus imaginationis, quo indiuiduum demonstratur, est ita singularis, & signatus, sicut hic lapis: vel ergo poterit species aliqua repræsentare singulare signatum absque imaginatione, vel actu imaginationis repræsentabit per alium actum imaginationis, & sic in infinitum.

Ad istas difficultates respondeo ad primam, nego consequentiam, quam infers contra me.

Ad probationem cum dicitur, quod duo indiuidua sunt distincta ex natura rei, non per designationem, concedo etiam quod ex natura rei sunt incommunicabilia, sicut quod absolutè vnũ non potest esse aliud, tamen ista non sunt ex natura rei incommunicabilia, vt terminãt actum apprehensoris, sicut incommunicabilia; nisi aliud sit in vno, cuius simile non possit reperiri in alio; repræsentatio enim fit ratione similitudinis, & ideo quæ sunt similia in omnibus, non habent distinctas similitudines. Et sciendum quod multum refert aliqua esse realiter incommunicabilia, & esse similia. Duo enim bene possunt esse incommunicabilia, hoc modo, quod nihil in vno esset, nec esse poterit idem alteri, tamen cum toto hoc poterunt esse perfectè similia: & ratio est, quod communicabilitas non est eadem habitudo, quæ est similitudo: prima enim pertinet ad substantiam, nam importat identitatem: secunda vero ad qualitatem, quæ importat non identitatem, sed conformitatem, & ideo priuationes harum habituationum, puta, incommunicabilitas, & dissimilitudo non sunt eædem, & per consequens vna stare potest, & stat de facto cum opposito habitu alterius. Vnde possunt aliqua simpliciter esse incommunicabilia, & tamen erunt conformia, & similia, & quia distincta repræsentatio non fit secundum identitatem, sed secundum conformitatem, & similitudinem. Ideo duo aliqua quantumcumque sint incommunicabilia, non possunt tamen distinctè repræsentari, nisi in aliquo sint similia. Tunc concedo, quod duo indiuidua ex natura rei sunt distincta, & incommunicabilia, tamen ex natura rei non sunt dissimilia; & ideo non habent ex natura rei, quod habent, quod possint distinctè repræsentari, cum nihil obiectiuè sit in vno, quod non sit in alio simile illi; nec ex parte potentiæ, cum sit eadem; nec ex parte ipsius speciei, quia eadem est species, & similitudo simillimorum; oportet ergo quod oriatur ex aliquo incidente inter assimulatum, potentiam, &

A obiectum. Illud autem non posset esse aliquod reale, cum sint similia, quoad esse reale in eis: ergo oportet, quod sit aliquid intentionale, vt puta, intentionalis modus repræsentãdi cum quadam linea situali, & statuendi illa in diuersis sitibus cum quadam linea situali, non quoad esse reale, sed quoad esse intentionale. Vnde impossibile est alias distinguere, nisi per diuersos tales situs, vel per diuersa prius, & posterius in eodem situ. Quando ergo dicitur, quod in re duo indiuidua sunt incommunicabilia, cõmunicabilia vero in

B apprehensione, concedo, quod in re sunt incõmunicabilia, non tamen in re sunt dissimilia, & ideo si habẽt in re, vnde possent distinctè repræsẽtari.

Ad secundum dico per eandem formam, cum dicitur, sicut res se habet ad esse, ita ad repræsentari, quod verum est obiectiue, sic, quod quicquid est in re, totum repræsentatur, non tamen verum est modaliter, licet enim in se sint distincta, nulla tamen potentia potest ferri distinctè in ea, nisi modo cuiusdam lineæ situalis intentionaliter; ex diuerso enim modo ferendi capit res primo distin-

C cta repræsentari, ratio vero horum dicta est prius.

Ad secundum dico, quod sicut hæc natura lapis æquiuoce dicitur de pluribus, & non secundum vnam rationem, in qua assimilantur, ita hic lapis, ita totale illud constitutum ex re, & passiua signatione; non enim sub eodem signato aliquid aliud potest dici ille lapis, & ideo totale illud importatum per illum lapidem est omnino assimilabile.

Ad tertium dico, quod totale illud constitu-

D tum ex re, & signatione, quæ sint per actum sensus, non potest imprimere similitudinem sui in sensu, alias sensus esset reflexiuus; solum ergo illud constitutum imprimit similitudinem in sensu, quantum ad alteram partem, quam dicit, quæ est res illa determinata, vnde hic lapis constitutus, videlicet ex re, & signatione, non habent similitudinem in sensu, quantum ad illud, quod dicat illa signatio, & ratio est huiusmodi, quia talis signatio non se tenet ex parte obiecti, sed sequitur modum cognoscendi.

E Ad confirmationem, cum dicitur, quod hic lapis, in quantum hic lapis, ex quo potest habere propriam similitudinem replicantem absque modo lineari, poterit imprimi in intellectu species repræsentans hoc totum, rem scilicet & sensationem, mediante actu sensus designantis, & tamen infers: ergo species illa repræsentare potest indiuiduum signatum absque actu sensus designantis: nego consequentiam: cum enim dico, quod illud totale signatum potest habere similitudinem in intellectu repræsentantem ipsum im-

F mediatè, non excludo mediationem actu sensus signantis, immo obiectiuè includo, vt superius dictum est in vltima propositione.

Nec valet quarta instantia; non est enim inconueniens, quod species in intellectu Angeli repræsentet rem, sicut apta nata est repræsentari, cum vnumquodque sic fiat, vt aptum natum est fieri ex 2. Physicorum. Sed res simillimæ, cuius sunt singularia, non sunt apta nata habere similitudines proprias repræsentantes ea secundum proprias rationes distinctas, per quas vnum ab

A alio distinguitur: Quare dissimilitudo, quæ insurgit inter indiuidua, consurgit ex designatione, & demonstratione animæ scientis, & ideo mediãte illa, & alia signatione habent, siue apta nata sunt indiuidua habere proprias similitudines repræsentantes, & non alias.

Ad vltimum dico, quod non repugnat indiuiduo habere similitudinem propriam ratione, qua indiuiduum est; sed ratione, qua est alteri simillimum, vt actus designatiuus imaginationis, cum hoc, quod est indiuiduum, est etiam certum alteri dissimile ex propria natura, quia actus designatiuus est sub certo intentionali situ, & ideo ei non repugnat habere similitudinem propriam. Sic autem patet, quod non est simile de aliqua alia re indiuidua ex se ipsa, & non habet, vnde sit alteri dissimilis, sed hoc habet ex ratione actus ipsius designatiui.

Dices: Tu contr adicis tibi hic, & in quæstione præcedenti, vbi dictum est, quod substratum signantis est intelligibile, & potest intelligi ab intellectu non habente huiusmodi imperfectionem annexam; hic autem dicitur oppositum.

Respondeo; non contradico, quod enim superius dictum est, debet referri ad cognitionem mediatam; quod vero hic dicitur, intelligi debet de immediata cognitione: indiuiduum enim, quantum ad substratum, intelligibile est, mediante tamen designatione, vt dicebatur; immediate
B vero, nullo modo potest attingi, nisi mediante huiusmodi actu designationis, vt illud, quod primo immediate attingitur, sit hoc totale complexum ex actu imaginationis designatiuo, & illo substrato, qui est terminus actus illius, & aptitudine, vel actu, vt superius dicebatur.

DISTINCTIO DVODECIMA.

DE CREATVRA PVRE CORPORALI

& specialiter de materiæ primæ productione.

In ista Distinctione Duodecima Magister agit de creatura pure corporali, & specialiter de materiæ primæ productione: inquirendum est ergo de entitate, & conditionibus materiæ primæ, postea inquiretur de forma. Quærendum est ergo de natura primæ materiæ, quoad eius entitatem; secundo quoad eius passionem, & proprietatem: tertio quoad eius productionem: & quarto de ea in ratione ad formarum variationem. Circa primum quęro duas Quæstiones.

QVAESTIO PRIMA.

1 Vtrum essentia materiæ primæ ex se careat omni actu simpliciter qualicunque.

2 Vtrum sit contradictio dicere, quod materia sit ens positiuum, & tamen hoc, quod nullam habet actualitatem.

ARTICVLVS I.

Vtrum essentia materiæ primæ ex se careat omni actu simpliciter.

QVANTVM ad primum arguo, quod materia ex se non careat omni actu, quia illud, quod est per se terminus creationis, non videtur excludere omnem actum: Creatio enim terminatur ad actum: sed materia est per se terminus creationis, iuxta illud: In principio creauit Deus cælum, & terram, terra autem, idest Genes. 1. materia (secundum Augustinum) non enim materia est à se, nec est per generationem naturalem, cum sit ingenerabilis, & incorruptibilis, est à Deo immediate.

F In oppositum est auctoritas Philosophi, 7. metaph. quod materia, nec est quid, nec quantum, nec aliquid aliorum generum: ergo.

Respondeo hic primo ponam punctum quæstionis, secundo Propositiones intentas.

Quoad Primũ sciendũ est, quod quæstio illa introducta est propter opiniones varias diuersorũ Doctorum. Dicunt enim quidam, quod materia, etsi secundum suam essentiam sit quiddam habens propriam entitatem, & cum hoc actum essentiæ non habet, tamen actus existentiæ, siue

sine formæ; imaginatur enim illa opinio, quod existentia sit actus quidam additus ipsi essentiæ per modum proprietatis naturalis, materia autem licet habeat essentiam distinctam à forma, ita quod essentia materiæ nec est essentia formæ, nec essentiam habet à forma, tamen existere non habet nisi per formam: vnde non recipit esse existentiæ sine forma, & hoc est, quod dicitur communiter, quod materia est in potentia, & non habet actum nisi formam intelligendi; est enim de actu existentiæ secundum istos, non autem de actu essentiæ.

Alij vero attendentes, quod essentia non est res alia ab existentia, & ideo quantum habet res de essentia, tantum habet de existentia, dixerunt, quod quia materia existentiam propriam habeat distinctam à forma, sed imperfectissimam in genere entium, cum sit medium inter ens, & nihil, secundum Augustinum; ideo habet proportionaliter propriam existentiam, quam non contrahit à forma, licet imperfectam, & ideo ad eius existere requiritur forma. Vnde dicunt isti, quod materia habet proprium actum, & essentiæ, & existentiæ proportionaliter, quia sicut habet actum essentiæ imperfectum, sic actum existentiæ.

Alij vero sequẽtes dicta, ad mentẽ Arist. & Cõmen. non euntes, nec aspiciẽtes ad actum existendi; sed ad naturam propriam essentialem, dixerunt, quod essentia materiæ non est essentia formæ, tamen materia habet talem essentiam, quod illa caret omni actu essentiali, ita quod intrinsece infra propriam rationem, nullum omnino habet actum: sed est res pure potentialis, & pure modificalis: nec ex hoc est nihil, quoniam nihil nec est actus, nec actuale: ergo punctus quæstionis erit, quid veritatis appareat in istis opinionibus.

Sed notandum, quod quæritur. Vtrum materia habeat actum aliquẽ, siue: Vtrum essentia materiæ careat omni actu, oportet ergo videre, quid debeat in proposito intelligi per actum. Si enim per actum intelligas rationem positiuam, vt distinguitur contra negationes, & contra nihil, sic non habet difficultatem apud aliquem. Materia enim non est negatio, sed est ratio positiua; nam si intelligas per actualitatem illam entitatem, vt distinguitur contra nihil, & hoc modo etiam quæstio non mouetur; est enim contradictio, quod materia habeat entitatem distinctam à forma, & tamen quod non sit actus, hoc enim modo entitas, & actus conuertuntur: sic ergo istis modis prædictis, non requirimus hic de actu: sed accipiendo tertio modo actum pro terminatione, & essentiali distinctione, capiendo distinctionem sicut Philos. 7 metaph. tex. 9. quando dicit, quod actus separat, & distinguit, & hoc modo non est idem actus, & entitas extra nihil, nec conuertuntur ad inuicem: hoc enim modo omnes partes in continuo sunt entitas quædã, & extra nihil, & tamen non sunt actu proprio: sed omnes sunt in potentia, & omnes habent esse vnico actu, puta toto eo, quod caret proprio actu, & distinctione: vna enim non est ab alia diuisa, & separata: sed fundant omnes vnam indistinctionem relatiuam; sic, inquam, capiendo actum ad istum intellectum, tantummodo habet suam difficultatem, & in hoc stat punctus quæstionis præsentis.

7. metaph. tex. 9.

A Respondeo, pono aliquas propositiones. Prima est, quod materia prima essentiam nullum habet, nec dicit naturam determinatam, & distinctam, & in actu: sed dicit purum potentiale, & terminabile, ita quod illa est interminate, & indistinctè res materialis, & hoc modo est omnis materia generabilis, & corruptibilis; ita quod non est determinate aliquod entium de mundo, puta

B lapis, terra, & huiusmodi, potest tamen determinari, vt sit lapis, terra etiam, & huiusmodi; adueniente enim determinatione aliqua, puta quæ est forma lapidis, quæ est pura terminatio, sit lapis, imo vtrumque hoc modo, & neutrum sine alio sit lapis; Ex puro enim terminabili, & pura terminatione fit vnum terminatum, puta lapis; & si materia, & forma haberent infra se proprias terminationes, nunquã facerẽt vnum primũ terminatũ: sic ergo caret materia omni terminatione, & forma; & eius terminatio caret et iã

C omni distinctione, & forma est eius distinctio. & hæc est natura formæ primæ, quam antiqui ignorarunt, & Philosophus 1. phys. & Commentator dicunt. Est enim entitas carens omni actu, & terminatione, & distinctione: sed materia est purum potentiale, idest purũ terminabile, quod potest trahi ad omnem actualitatem, & distinctum esse, ac per consequens illa est omnis natura generabilis, & corruptibilis, in qua omnia generabilia conueniunt; ablata tamen terminatione, & adueniente determinatione appropriatur, vt sit

1. physicorũ

D natura talis. Adueniente enim forma lapidis, quæ non est aliud, quã terminatio lapidis, sit hæc materia ille lapis, & sic de alijs.

Hanc autem propositionem sic expositam probo rationibus aliquibus acceptis ex verbis expressis Aristotelis, & Commentatoris, & Augustini, qui omnes simul in hoc concordant.

Prima ratio est ista. Illud, quod non habet naturam propriam, non habet naturam terminatam, & distinctam modo, quo hic accipimus distinctionem: sed materia non habet propriam

E naturam: ergo. Maior patet, ex hoc enim aliquid dicitur habere naturam terminatam, quia habet naturam propriam: ergo à destructione consequentis, non habet naturam propriam: ergo nec terminatam, sed omnino, vt sic, remanet confusa. Minorem autem probo per Commentatorem 1. physicorum com. 68. vbi dicit, quod materia prima recipit omnes formas, & sequitur; necesse esse, vt non habeat formam aliquam, nec propriam naturam. hæc sunt verba. Item idem exponens dictum Aristotelis 12. metaph. com. 14.

1. physicorũ com. 68.

F dicit, & intendit demonstrare per hoc, quod materia nullam habet propriam naturã. Idem dicit Augustin. 12. Confession. cap. 1. 2. & 3. expresse. Vnde dicit. Nonne tu Domine docuisti me, prius, quam habeam informationem meam, formares atque distingueres; non erat enim aliud, non color, non figura, non species: Ecce ergo, quod dicit materiam de se non esse formatam, sed informationem distinctam, nec esse aliud, &c. Nec potest illa auctoritas explicari, vt exponũt quidam, non aliud, idest, non aliud formatũ forma recepta, & hoc

12. metaph. com 1.

hoc intelligit secundum eos, cum dicit prius: est enim quædam informitas sine vlla specie. Hæc solutio non valet, quia hoc modo calor, & Deus similiter nō sunt aliud formatum forma recepta, non ergo haberet hoc modo materiam negatiuam, quæ esset hoc aliquid, & indistincta, quam calor, vel Deus.

1. de anim. tex. 12. Notandum ergo, quod intendit Augustinus, quod materia non habet propriam formam, accipiendo formam pro natura determinata sub ente eo modo, quo calor est talis natura; dicimus enim, quod calor est talis forma simpliciter, quod Deus est forma abstracta: accipitur enim forma pro natura, non pro actu recepto in materia; similiter dicimus de Angelis.

Dices: Augustinus vult ibi loqui de materia apud creationem, cum dicit antequam materiam illam distingueres, erat enim informis, quia mere in potentia, & nihil in actu.

Contra; ille subdit statim, quod non erat omnino, vel antequam crearetur, erat vere, vel erat informitas quædam sine illa specie eo, scilicet modo, quo per oppositum calor est quædam formitas, aut species.

Confirmo hoc; quia Augustinus videlicet accipit hic formam non pro actu formali, sed pro natura, sicut dicimus, quod Angelus est forma, quia si materia haberet propriam naturam quantumcumque paruam, non haberet actum formalem, non esset difficile cogitare, & intelligere ta-
2. metaph. lem naturam, sicut non dicit esset difficile cogitare Angelum, vel calorem, qui non habent talem actum formalem: sed ille dicit, quod difficillimum est materiam cogitare, quod sit forma substracta à Deo. Vnde subdit, quod ratio suadere debeat, si omnes formas qualescunque detraherem, & cogitarem illam informem materiā, tamen non potero cogitare, non esse talem naturam (sequitur) vt citius non esse appareat, quam quod omni forma priuaretur: ergo intelligitur per hoc formam non receptam; & dato quod careret forma recepta, sic materia diceret formam naturam propriam: ergo intentio Augustini est, quod illud informe non est aliud, idest nulla natura terminata, ideo dicit, quod sine vlla specie, & forma (prout forma idem est, quod natura) non potest esse actus receptus.

Item: sine auctoritatibus probo hoc, ex motiuis ipsorum ad alias Conclusiones: ipsi enim habent pro demonstrato, quod quando lapis sic fit ens simpliciter, ita quod nō sit generatio lapidis: sed tantummodo adunatio, nec ad naturam, quia sic esset alteratio, & non acceptio entis simpliciter: tunc si lapis sit ens simpliciter; aut ergo fit de nō ente, quod est nihil, & hoc est impossibile, quia tunc crearetur; aut ex hoc non ente, & similiter, quia videlicet fit ex aliqua entitate, quę caret omni determinatione, & non habet propriam aliquā naturam, & cum lapis fiat ens simpliciter ex materia, sequitur, quod materia sit ens carens omni definitione, & determinatione; hoc enim modo lapis fit ens simpliciter ex non ente simpliciter, quia ex materia, quæ est indeterminate lapis, lignum, & sic de alijs, ac per consequens, quod non est lapis simpliciter, fit lapis simpliciter: potest ergo ratio sic formari. Talis est natu-

A ra materiæ, quod adueniente forma fit ens simpliciter: sed si materia haberet propriam naturam non fieret ens simpliciter adueniēte forma; cuius ratio est, quia ex quo prius haberet naturam propriam, haberet pro tunc naturam, & definitionem: ergo esset ens simpliciter, quantumcunque esset paruæ entitatis, & sic generatio non esset aliud, quam additio entitatis ad entitatem, & per consequens esset magis alteratio. 2. de anim. com 41.

Et confirmo, quia hoc posito, materia non mutaretur in se, sed tantummodo cambiaretur,
B quia vna alia realitas sibi adderetur, quod est proprium alterationis, quæ est, quando aliquid aduenit alicui entitati prius actu.

Dices: Bene arguis, si materia hoc modo, vt capit esse simpliciter, nullam diceret entitatem propriam; sed hoc videtur esse contradictio, quod aliquid habeat entitatem, & naturam, quæ non sit entitas, & natura alia quæcunque, & tamen quod illa entitas, & natura non sit sibi propria; quomodo enim hæc entitas, quam importat materia, non esset magis entitas materiæ, quam
C formæ?

Respondeo, hæc ratio decipiebat imaginationem Augustini, vt illemet testatur, quia imaginabatur, quod illud, quod non erat aliqua natura determinata, puta calor, vel Deus, vel huiusmodi, omnino nihil esset; & tamen respondet, quod illud tale informe, quod est omnis naturæ indeterminate, & nulla determinate, non est nihil; vnde dicit, quod nihil, nec determinate est natura angelica.

Et hæc est responsio Commentatoris 3. de cæl. 3. de cal. & mund. com. 28.
D & mun. cō. 28. quod nihil nec est actus, nec aliud trahibile ad actum, siue indistinctum ab actu. 2. metaph. similiter contra Anaxagoram super illud in fundamento naturæ nihil est distinctum, respondet per eandem viam. 2. metaph.

Secunda ratio principalis est hæc. Illud, quod est medium inter purum ens, & nihil, non potest importare naturam determinatam, & distinctam: sed materia est huiusmodi: ergo. Maior patet, quia illud, quod est determinatum ens est purum ens, & ratio est, quia illud est purum ens, quod
E sic est ens, vt per nihil, quod adueniat ei, sit ens: sed omne tale manet extrinsecus, nec immutat naturam illius intrinsece, sed tantum extrinsece, & denominatiue, sed si sit indeterminate hoc ens bene poterit per aduentum alterius fieri tale ens. Nec valet, si dicatur, quod ideo est medium inter ens, & nihil, quia est paruum ens, hoc est, quia habet modicum entitatis, quia quantumcunque haberet paruam entitatem, si esset aliquid determinatum, omne, quod sibi adueniret, esset sibi extrinsecum, nec fieret ens per illud stante eius natura, & tunc illud medium inter ens, &
F nihil posset fieri ens. Minor patet per Philosophum, & Commentatorem, & Augustinus loco citato 12. confession. dicit enim Commentator 1. physicorum com. 78. quod est in potentia non est pura priuatio, ex quo sequitur, quod ens non fiat ex nullo. Similiter non est purus actus, & hæc sunt extrema in conditione. Antiqui autem ignorarunt, quod inter esse purum, & inter non esse purum est medium, aut alia natura: & subdit: quod illa est causa, quod antiqui naturales Augustinus cit. 12. conf. 1. physicorū com. 78.

turales

turales negarunt generationem, quia viderunt, quod materia erat ens, ex eo quod ex non ente nihil fit, & etiam expulsi sunt à natura generationis, quia posuerunt generationem esse congregationem &c.

com. 69. Item com. 69. Contra Platonem, vt Comm. exponit, dicit, quod antiqui defecerunt in cognitione naturæ ipsius materiæ, ita quod non distinguunt materiam, & priuationem, & subdit: primo enim concedunt materiam non esse, quia concedũt rationem Parmenidis, quod quicquid est præter ens, est nihil, & quod est ens, est vnum, secũdo vero, quia dicunt illã esse vnam numero, & quod propter hoc est vna definitione, & secundum hoc sequitur, quod sit aliquod entium, & subdit: quod secundum primum sermonem concesserunt priuationem esse in substantia eius, & secundum alium sermonem negauerunt, priuationem esse in substantia eius, & infra sequitur: ergo natura eius est composita ex esse, & non esse.

com. 70. Item com. 70. dicit, quod forma substentat subiectum, secundum quod est completum ei, & sequitur post modum essentiale eius, idest, materia est, quod non est demonstratum in actu: sed est medium inter non ens simpliciter, & ens in actu. Et vbi nõ essent auctoritates, probo hoc per rationem, quoniam si materia non sit hoc modo medium inter ens, & non ens generale, & corruptibile, hoc posito sequitur, quod sit aliquid citra nihil, quod est inferius materia, & magis distans ab ente, & minus recedens à nullo. Pone enim aliquod ens, quod non habet naturam propriam aliquam, sed sit indeterminate omnis talis natura propria ad esse tale, & minus ens, quam illud, quod habet naturam propriam.

Dices, quod positum implicat contradictionem, quod aliquid sit ens, non habens propriam naturam. Omne enim tale videtur esse nihil.

Contra: ex terminis patet, quod nulla contradictio implicatur, nam illud, quod est nihil, non est purum trahibile ad actum, nec est in potentia generabilis naturæ.

12. confess. c. 2. Quod probatum est per Aristotelem & Commentatorẽ, & 12. confess. cap. 2. per Augustinum probo: Ille enim dicit, quod materia rerum mutabilium capax est formarum, in qua mutantur res mutabiles: & sequitur: & si liceret dicere, quod aliquid est, & non est, hoc dicerem esse materiam.

Sed est hic dubium satis bonum, quia secundum hoc videretur, quod materia esset genus, hoc modo videtur esse purum modificabile, & non aliqua natura propria, imo est omnis speciei indeterminate, & confuse, & in potentia: Consequens est falsum, quia tunc materia prædicaretur de rebus.

Respondeo, illa instantia facit difficultatem magnam Peripateticis existens actu: nec valet glossare, quod intelligat, non est vna in se existens actu, idest per formam aliquam, quia ex se nullam habet formam. Illa enim glosa non est de intentione Philosophi, quia Philosophus & Commentator ibi, excludunt ab illa materia, duo, scilicet vnitatem propriam, actum proprium in se, & actum formæ, Vnde postquam dixit: non est vna in se &c. sequitur: nec compositum ex mate-

A ria, & forma, quia si haberet formam aliquam nullam aliam reciperet ista permanente. hæc ille &c.

Secundo infero, quomodo potest ex hoc videri intentio Commentatoris de substan. orbis, vbi dicit, quod materia substantiatur per posse, & hoc in principio illius libri. Vbi sciendum est, quod in natura materiæ, quæ est entitas interminata est cõsiderare istam interminabilitatem, quæ est priuatio quædam pura, & hanc non distinxit Plato à natura materiæ, vt Commentator *de substan. orbis.*

B 1. physicorum com. 79. & Aristoteles ibidem dicit, & hic est error, in quo errauit Plato, circa materiam, vt Philosophus dicit ibidem. Accipiendo ergo huiusmodi informitatem, non habes nisi purum nihil, sed vltra, secundum eandem naturam interminatam capio interminabilem, & tunc habeo super naturam ipsius vnum respectum, quem dicit, qui corrumpitur adueniente forma vltima, illa autem duo, videlicet interminationem, & terminabilitatem est ipsum substratum, vtique, quod dicitur intermi-

C natum, & terminabile. Omne enim concretum resoluitur in formam, & subiectum, sicut album in albedinem, & substratum: sic cum dico interminatum, resoluendo enim illam interminationem in substratum primum, est priuatio, secundum autem est natura materiæ. Hoc idem cum dico terminabile habet resolui in illam terminabilitatem & substratum, primum est respectus, & est potentia materiæ, de qua dicit Comment. ibidem, quod non est de essentia materiæ: secundum vero est natura nuda ipsius materiæ, & tunc Com-

D mentator intendit, quod materia substantiatur per tale posse: non quod potentia illa, & respectus sit de substantia eius, quia hoc negat primo physicorum comm. 80. sed quia illud substratum non potest intelligi, nisi in ordine ad talem respectum, vt ille dicit com. 62. Et hinc est, quod licet talis respectus non est de essentia materiæ, tamen materia non potest definiri sine illo, nec ex hoc sequitur, quod illud substratũ sit nihil, nam nihil, nõ est substratũ tali respectui: & si materia in se esset entitas terminata, iam non haberet, *1. physicorũ com. 79. & Arist. ibidem.*

E quod esset entitas terminabilis, & sic non reciperet terminationem, & formam aliam, vt deducit Commentator 1. physicorum com. 69. Et per idẽ patet illud, quod dicit Commentator de substantia orbis, quod materia non habet formam propriam, nec naturam: sed illud eius essentia consistit in posse, & ex hoc illa recipit omnes formas, sed illud posse differt à natura subiecti, quia posse illud est respectus, subiectum autem est vnum de genere entium per se, & non accidens eius, cum substantia est eius mensura, hæc ille, & ideo *1. physicorũ com. 80. com. 62.*

F impossibile est intelligere illam nisi in quadam compositione.

Tertio patet, vt dictum est, ratio quare materia non potest intelligi nisi in comparatione ad formam. Si enim materia haberet naturam propriam terminatam quantumcunque paruam, posset vtique intelligi, hoc enim non est natura intellectus nostri, quod quicquid intelligit, terminat. Vnde Boetius super prædicamenta, quod intellectus noster claudit omnia, forma vero est illa clausio, & terminatio rei: vnde omne, quod intel-

intelligitur, per formam intelligitur, & quia materia caret forma, & terminatione: & ideo intellectus intelligit materiam, dando ei terminationem, & tunc non intelligit eam in pura natura sua; vel intelligit eam referendo ad illam terminationem, per priuationem omnis talis terminationis, puta si intelligatur terminabile purum, & intelligitur in sua entitate, tamen semper comitatur forma. Cum enim intelligo terminabile, ibi concipio terminabilitatem, quæ dicit relationem, formam, & substratum, terminabilem ratione materiæ, qua remota, circumscripta in-B terminabilitate illa, nullo modo est comparabilis per intellectum.

Quarto apparet, quomodo materia non dicitur habere propriam vnitatem terminatam, & ideo ex hoc illa est natura constituere vnum cum forma, aliàs impossibile est, quod constituerent vnum, quin semper remanerent ibi duo, & esset in composito vera dualitas, quantumcunque esset inter illa relatio media, & ideo constitutum non haberet vnitatem, quia materia propriam formam non habet. Ideo adueniente forma, non est ibi aliqua dualitas non enim materia differt à forma, sicut res terminata à re terminata, sed sicut res interminata, & indistincta à sua interminatione, & indistinctione: res autem, & terminatio sua non ponunt in numerum: nec intelligo per hoc, quod materia sit idem, quod forma, sed intelligo, quod sit entitas aliqua à forma, non tamen sicut entitas terminata à re terminata; sed sicut res interminata ex propria natura à sua terminatione.

Ad argumentum concedo, quod illud, quod attingitur per creationem distinctè, est res in actu distincta, & terminata; sed hoc non est verum de eo, quod per creationem attingitur indistinctè, patet in mutatis esse; in motu enim omnia attinguntur, & tamen non facit distincta in actu, alias infinitas esset in actu, similiter si producatur aliquod quantum continuum, omnes partes eius attinguntur per productionem in actu, & tamen non sunt res terminatæ & diuisæ in actu. Nec sequitur: est ens: ergo est in actu, quia est in actu, vt hic accipitur, hoc, est, esse terminatum, & distinctum.

ARTICVLVS II.

Vtrum materia sit ens positiuum.

AD secundam quæstionem arguo primo, quod implicetur contradictio materiam esse ens positiuum, & tamen nullam habere actualitatem; quia contradictio est materiam esse ens positiuum, & materiam esse nihil: sed si ponatur materia ens positiuum, & non esse in actu, ponetur materia esse ens positiuum, & cum hoc esse nihil, ergo. Maior patet, minorem probo, quia sequeretur, materia non est actu, sed in potentia: ergo est nihil, probo: quia sequeretur: Antichristus est nunc in potentia, & non in actu: ergo est nihil.

Confirmo, quia res antequam creetur est in potentia tantum, & non in actu: ergo est nihil. Ista consequẽtia valet, alias creatio nõ esset de nihilo.

A Confirmo; quia aliter est in potentia materia post creationem magis, quam sit ante creationem: sed ante creationem, licet esset ens in potentia, cum ex hoc, quod non erat in actu, erat nihil: ergo post creationem licet esse ens in potentia, cum ex hoc, quod non erat in actu, erat nihil: ergo post creationem, si eodem modo non est in actu, quantumcunque sit in potentia, erit nihil; vel oportebit dicere, quod omne ens positiuum habeat aliquam actualitatem.

In oppositum est Aristotelis 7. meth. vbi indicat tres modos substantiæ, & alterum ponit materiam, & exponens se, quid intelligat per materiam, dicit, dico autem materiam ens in potentia.

Respondeo, primo ponam conclusionem intentam, secũdo mouebo dubia. De primo dico, quod nulla est contradictio ponere materiam esse ens positiuum, & tamen hoc, quod non habeat propriam, & distinctam actualitatem, imo ponere oppositum esset facere fallaciam consequentis.

Hanc conclusionem probo, quia non est contradictio intelligere diuisum aliquod sub vna dif-C ferentia, & quod non intelligatur sub alia, sicut non est contradictio, quod reperiatur animal cũ rationali; & quod, vt sic, non intelligatur sub irrationali: sed ens diuiditur in esse distinctum, & ens esse in potentia: ergo non est contradictio intelligere ens aliquod positiuum, quod tamen non sit in actu distinctum, sed tantum in potentia.

Dicitur ad minorem, quod non est ad propositum, & ideo Alexander facit magnum tractatũ, vbi probauit prolixè, quod materia non est genus, & recitat eam Commentator 1. metaphys. in D propria digress. super illud in fundamento naturæ, & probat dicta ipsius Alexandri, & adducit ille Commentator ad hoc duas rationes, & vna est vbi supra, quod genus, & sic omnes species indeterminatæ, & in propria natura, & conceptu claudit rationem aliquam determinatam: licet enim animal sit indeterminate homo, asinus, & sic de singulis; tamen importat, quoad primum conceptum, determinatam rationem, puta sensibilitatem, quæ quidem ratio, etsi in se aliquo modo sit determinata, non tamen omnino, & E ideo expectat determinationem, quæ fit per differentias. & ideo dicit ibi Commentator, quod ratio generis est mixta ex actu, & potentia: eandemque sententiam 12. metaphy. 14. com. dicit idem. Et quia videtur illa responsio pati calumniam, eo quod non videtur euadi, quin saltem materia ita prædicaretur de materijs generalibus, sicut genus de speciebus; eo quod non magis hoc modo generis indeterminatæ species suæ, quam materia sit entia illa, ideo Commentator adducit rationem aliam: videlicet, quod commu-F nitas formæ generis est communitas conceptus ita, quod inter loquendo, realiter non sunt, nisi indiuidua, & intellectus facit communitatem omnem, quæ est inter illa, & secundum alios, & alios gradus rationum variat rationem generis, & speciei, & indiuidui; vnde genus, species & indiuiduum dicunt omnino eandem rem, & ex hoc sequitur, quod vnum de altero prædicatur. Prædicatio enim est ratione rei, genus vero dicit idẽ re, & omnes species, licet in quodam communi conceptu. Sic autem non est de materia res quæ-

dam

dam, quã non facit intellectus, & est in rerum natura essentia quædam intrinseca, alia realiter à terminatione, quia est forma ipsa, & non tantum per intellectum. Et hinc est, quod materia nõ prædicatur de composito ex ratione interminata, sed prædicatur de terminabili, & illa terminatione, alias pars prædicaretur de toto: ergo genus licet in hoc conueniat cum materia, quia vtrumque indeterminate dicit aliqua plura, videlicet, genus illas species, & materia naturas compositas, tamen differunt in aliquo, quia genus est realitas in re, quæ est illa species: materia autem non est illa realitas formæ, & ideo prædicatio tenet ibi, non hic. Vnde considerandum est quod genus, & accipitur in ratione cuiusdam determinabilis, prædicatur de differentia, vt accipitur, vt quoddam determinatum: Similiter nec de specie, vt est quoddam determinatum; imo hoc modo sunt rationes oppositæ, & disparatæ. & ideo hæc præpositio non est vera ratio determinabilis, quam importat animal est ratio determinata, quam importat rationale, siue determinata, quam importat homo: sed tantum accipiendo animal absolute, & hominem, hæc est vera: Homo est animal, & hoc ratione identitatis, quia dicunt omnino vnam, & eandem rem, & tota differentia est in conceptibus, quia prædicatio est vera ratione rei importatæ, quæ est eadem: sed materia est res extra intellectum, alia ab illa forma, & à composito, ita quod indeterminatio eius non tantum est per intellectum, sed est in re: ergo.

Tertia ratio principalis est ista. Illud, quod non est quid in actu determinatum, non habet entitatem terminatã: sed materia non est quid in actu determinatum: ergo. Minor patet septimo metaph. vbi dicitur, quod materia non est quid, nec quantum &c. sequitur, nec aliud aliorum determinatum, siue in potentia, idest in distinctione: ergo.

Dices, quod ratio non est ad propositum. Ens enim se habet in plus, quam decem prædicamenta. Vnde aliquid potest esse ens, quod tamen non est per se in prædicamento, sed per reductionem, sicut de forma; & ita dico de materia, & generaliter, puta alicuius generis non sunt in prædicamento per se, sed per reductionem, sicut punctus per se non est in genere quantitatis, sed reductiue, vt est principium lineæ. Et ad propositum, dico, quod sic se habet materia. Non enim est per se in prædicamento; sed per relationem, quia est in principium in genere substãtiæ, & hoc intendit Philosophus septimo metaph. tex. 7. & non aliud, tamen dicit, quod materia nec est aliquid: ergo.

Sed contra, quia secundum Philosophum de naturis prædicamentorũ est euacuare sufficiẽter ens, vnde mens sua est, quod sicut se habet res ad esse in prædicamento, sic se habet ad esse ens. Vnde si aliquid fuerit substantia in potentia, erit ens in potentia, & si actu, actu. Tunc sic. Sicut res se habet ad esse in prædicamento, sic se habet ad esse ens: sed materia non est in prædicamento determinate, sed in potentia tantum: ergo.

Confirmatur ex intentione Philosophi 7. metaph. de quocũque dicitur, quãdo dicitur aliquid

A non est quid, quod non est aliquid: ergo sicut res se habet ad esse quid, ita se habet ad esse aliquid: sed materia per Philosophum non est quid determinate in actu, sed indeterminate, & in potentia: ergo non est aliquid, nisi in potentia.

Quarta ratio principalis est ista: In quo est entitas aliqua determinata, & distincta quãtũcunque sit parua, illa res est demõstrabilis per intellectũ puta, saltẽ Angelicũ intellectũ: conditio enim intellectus est, quod statuat, & terminet rem intellectam; sed materia apud nullum intellectum

B nata est terminari, ergo. Maior patet ex terminis. Minorem probo per Philosophum & Commentatorem, secundo physicorum 13. & tertio physicorum com. 9. Commentator enim exponit illud Philosophi, quod generatio non est motus, quia, quod est non ens, non mouetur; sed materia, quæ est subiectum generationis, est non ens. ibi Commentator exponit cum modo: Materia est non ens, non ens inquit, quia non actu. Actus aũt est ens simpliciter. Item quod non est actu, est non ens, sed actu non ens non est in loco, nec at-

C tingi potest ab aliqua actione, ideo moueri non potest: & cum materia non sit hoc modo, hinc est, quod non est ens terminatum, ac per consequens non est actu; pro eodem enim accipitur. Quod si poneretur, quod materia esset entitas terminata, illa esset entitas in actu, & hoc, ac per consequens non valeret consequentia Philosophi, non repugnaret enim ei moueri.

Quinto principaliter infero ex dictis conclusiones quasdam. Prima est. Quod natura materiæ subiectæ formæ scibilis est, tantummodo per ana-

D logiam ad formam, vnde concipimus eam sub quadam analogia, & proportione, & arguitiue; vt fiat talis proportio: sicut se habet ens ad omnes figuras, ita se habet ad figuras, quod est indeterminate omnes figuræ. Est enim entitas quædam indeterminata in genere figurarum, & indistincta; vel tamen ad omne esse figuratum in actu, & actu, & indistincte: ergo illud, quod est indeterminate omnia generabilia, & corruptibilia, est trahibile ad omne generabile, & corruptibile: talis est cõceptus materiæ: ergo si vis intelligere mate-

E riæ naturam, cape aliquid pure interminatum, quod tamen adueniente termino sit terminatum, vt sit quædam interminatio inchoatio omnium entitatum generabilium, & corruptibilium, & hæc est mens Philosophi, & Commentatoris, 1. physic. com. 68. vbi Commentator dicit, quod illa natura, quæ est subiecta substantiæ, non potest intelligi per se, cum non sit aliquid in actu habens quidditatem; sed intelligitur per comparationem propter latentiam substantiæ suæ. Et ideo cum volumus dicere substantiam eius, dicimus secundũ

F esse illud, cuius proportio ad substantiam est, sicut proportio Capri ad idolum, aut ligni ad stagnũ: & infra dicit, quod materia non est vna in se, ita quod sit substantia simplex existens actu; nec est compositum ex materia, & forma, vbi expresse patet, quod de intentione Philosophi, & Commentatoris est, quod materia infra suam essentiã non habeat propriã vnitatem, nec actualitatem ex eo, quod dicit, quod non est vna in se, ita quod sit substantia. Potentia enim, quæ diuidit ens contra actum, non est potentia subiectiua;

sed

sed obiectiua, eo modo, quod dies crastina nunc dicitur esse in potentia. Materia autem non est ens in potentia secundo modo, sed primo. Ideo arguitur ad propositum contra illam responsionem, includit enim quoddam, quod non puto esse verum, sicut dixi alias in primo libro. Non est enim verum, quod potentia diuidens ens contra actum sit tantum potentia obiectiua, quod probo nunc vnico medio: Quia oppositum non diuiditur per oppositum, sicut animal non diuiditur per non animal: ergo ens non diuiditur per nihil, sed saluatur in quolibet diuidentium: sed quod est in potentia obiectiua, est formaliter vere nihil; vnde Antichristus, in quantum est in potentia, est in obiectiua tantum, sicut chimera. Neutrum enim habet, vt sic, formaliter rationem entis, sed pro tanto dicitur Antichristus, vt sic, esse in potentia, & non chimera: quia Antichristus denominatur, vt sic, à potentia actiua Dei, non chimera. Vnde esse hoc modo ens non est esse ens intrinsece formaliter, sed tantum denominatiue, & extrinsece, est enim entitas hoc modo accepta denominatio sola à potentia actiua, quæ potest habere illud pro termino. Vnde si hoc modo diuideretur ens, non esset ipsum diuidere in aliqua per rationem diuisi: sed esset idem dicere, quod dicere: Ens quoddam est, quod est ens, & quod illud, quod poneretur diuidens ens, quod est in potentia, participat formaliter rationem entis, licet indistinctè, & interminate. Et hoc modo dico, quod materia est lapis in potentia, quia materia est inchoatio omnis entitatis generabilis, & corruptibilis, ideo indeterminate, & materia est tale ens, & ideo hoc modo Antichristus est ens in potentia, quia materia est ens, quæ est inchoatio entitatis eius, & tale ens non est nihil: nam nihil nec est ens actu, nec potentia hoc modo.

Secundo moueo instantias, & dubia. Primum est, quia illud, cui conuenit esse actu partem, & actu subiici, & informari, est ens in actu: sequitur enim: hoc est actus pars: ergo est actu vnum: oppositum consequentis repugnat antecedenti, quia sequitur, non est actu: ergo non est actu pars. Similiter sequitur: actu subiicitur, & actu informatur: ergo est actu ex eodem medio: sed materia est actu pars compositi, & actu subiicitur formæ, & actu informatur à forma: ergo est ens in actu. Respondeo, quod hæc ratio peccat per fallaciam à secundum quid ad simpliciter. Ad cuius euidentiã sciendum est, quod actus quandoque accipitur, vt determinatio verbi, & compositionis; quandoque accipitur, vt extremum ipsius compositionis, siue vt determinat extremum compositionis: actus primo modo est actus secundum quid; secundo modo actus est simpliciter, & ideo non sequitur sine fallacia argumentum ab actu primo ad secundum. Exemplum. Illa vera Chimera est actu nihil: ergo est actu, non sequitur. similiter: rosa est actu intellecta; ergo est actu, non sequitur. Sic est in proposito, quod actus in prima propositione accipitur, vt determinat compositionẽ, & in secunda pro extremo compositionis.

Dices: quod non est simile, quia quando additur prædicamentum aliquod distrahens, vel diminuens, tunc bene verum est, quod non sequitur dicere: hoc est actuale: ergo est actu. Sicut in

A exemplo tuo, cum dico: Chimera est actu nihil: ergo nihil distrahit subiectum. Similiter quando dico: rosa est actu intellecta, esse intellectum est conditio diminuens. Sed in proposito cum dico; materia actu subiicitur, actu informatur, & actu est pars, neutrum illorum distinguit, vel diminuit, vel distrahit subiectum, ideo optime sequitur: est actu tale: ergo est ens actu.

Contra. Ex hoc habeo propositum meum. Vbi sciendum est, quod de ratione partis in actu est, quod non existat actu proprio distincto, sed actu

B totius tantummodo; si enim haberet actum proprium distinctum, iam esset per se, & nõ esset pars, vt infra manifestũ erit; quia illa materia non denudatur à corporeitate. Ex quo patet, quod qui ponunt materiam esse corpus, peccant, & itidem ille, qui ponit, quod illud, quod defert dimensiones, est subiectum habens formam in actu, vt existimat Auicenna, peccat.

Tertio ad idẽ est illud, vbi dicit, ꝙ ille, qui æstimat dimensiones esse subiectum habens formam in actu, sicut locus nihil habet pro loco, nisi materiam, quæ defert dimensiones. Et infra: necesse *4. physicorũ com. 15.*

C est, vt materia sit dimensio, & in potentia, quoniam cum abstuleris vltimum, & figuram à materia, nihil manet in ea, nisi dimensio terminata. Et infra: debes scire, quod Aristoteles innuit, quod dimensio non separatur à materia in imaginatione, nedum in esse, & ita proprium est materiæ, vt habeat dimensiones in potentia.

Quarto ad propositum est illud Commentatoris 2. de cæl. & mund. com. 3. vbi loquens de forma cælestis corporis, quæ est intelligentia separata, dicit, quod cohæret materiæ mediantibus *2. de cæl. & mund. c. 3.*

D dimensionibus, sicut formæ generabiles, & corruptibiles substantiales.

Quinto ad idem est illud, vbi dicit sic: est de tribus dimensionibus, cum prima materia scilicet, quod sunt formæ corporum in eo, & ideo putauerunt aliqui, quod corporietas est substantia.

Sexto auctoritas Commentatoris 7. metaph. com. 8. vbi dicit, quod qui tres dimensiones existimant esse substantiam magis, quam alia, necesse est, vt illa, in quibus existunt illa, primitus, & sine medio, sit substantia, & hoc est materia.

E Vltimo ad hoc facit illud de Generatione 2. vbi dicit, quod generatio fit duobus modis, vno modo per corruptionẽ vnius cõtrarij, vt ignis fit aer corrupta siccitate tantum, & remanente caliditate, & hæc est facilior generatio: ergo ille intendit, quod aliqua accidentia maneant eadem in generato, & corrupto.

Tertio principaliter hanc conclusionem probo esse necessariam euidentibus rationibus, & prima sumitur ex parte materiæ, secunda ex parte

F agẽtis, tertia ex parte naturæ quantitatis, quarta ex parte generationis, quinta ex parte corruptionis. Ex parte materiæ arguo dupliciter, Primo sic: Si, vna quãtitas generatur, aut educitur de potentia materię, aut nõ. Si nõ: ergo creatur: si sic, aut de materia existẽte diuisibili, aut indiuisibili: si primo modo, cũ eius sit actus, cuius est potẽtia, necesse est esse actu; & ita fit in subiecto indiuisibili, & inextẽso, quod est impossibile. Si vero ex materia habente per se diuisibilitatem, tunc materia habebit per se dimensiones, ex quo habet partibilitatem,

tem,& tunc superfluet quantitas praecedens. Consimiliter sequitur, quod essent simul duae quantitates, vna per quam est partibilis, & alia de nouo postea generata.

Nec valet si dicatur, quod quantitas educitur de materia indiuisibili a se, sed per quantitatem inductam fit primo indiuisibilis, quia effectus formalis non est sine forma. Tunc enim hoc posito non corpus mutaretur in corpus, & non dimēsio in dimensionem cuius oppositum dicit Commentator. Potest autem ratio illa aliter formari, quia quantitas, quae ponitur de nouo generari, aut educitur secundum omnia sui de vno, & eodem realiter; aut de alio, & alio: si primo modo, hoc est impossibile, quia vel reciperetur in illo penitus eodem, & indiuisibili, & tunc materia non extenderetur; vel secundum aliud sui recipi recipietur in alio realiter, & tunc non recipietur in isto, ex quo educetur, quod falsum est, quia eius est actus, cuius est potentia. Si vero des secundū membrum, puta, quod quantitas secundum omne sui educatur de alio, & alio ipsius materiae, habeo propositum, quia tunc in materia erit dare aliud, & aliud praecedens quantitatem priorem, & hoc est impossibile, vt dictum est, nec per se illam potest habere talem alietatem: ergo restat, quod quantitas noua omnino prima non possit induci in materiā de nouo. Nec arguo, vt quidam putant, cum quaero, quantitas aut deducitur de tota materia, aut parte, accipiendo partem in actu, sed accipiendo partibile, & diuisibile, quae cuilibet enti conueniunt necessario, vel suum oppositum, & omnis substantia necessario est diuisibilis, vel indiuisibilis.

Secunda ratio accepta etiam ex parte materiae est illa, quia entitas de nouo adueniens materiae aut eam inuenit diuisibilem aut indiuisibilem: si diuisibilem, ergo praecedit quantitas: si indiuisibilem: ergo accidens indiuisibile in subiecto indiuisibili.

Confirmo, quia sicut tota quātitas supponit tantam materiā, sic quodlibet quantitatis quodlibet materiae. Haec ratio duplex declarat primā rationem Cōmentatoris de substan. orbis. Secunda via sumitur ex parte agentis. Agens enim non corrumpit in materia dispositionem aliquam non contrariam suo effectui. Vnde ignis agens in aerem non corrumpit raritatem, sed humiditatē, vt Philosophus, & Cōmentator dicunt, sed quantitas non contrariatur agenti, nec repugnat eius effectui, cum sit de agentibus communibus generato, & corrupto, vt Commentator ait: ergo.

Secundo, iuxta eandem viam, quod agens Physicum non agit, nisi in quantum est dimensionatum; generans ergo nouam quantitatem in isto instanti, in quo generat, agit indimensionatum; quaero ergo, quae dimensiones insunt in isto instanti; aut priores, & tunc in eodem instanti erunt simul duae dimensiones. Si vero sint ipsaemet dimensiones, quae generātur, sequitur, quod idem erat, antequam erat, & generatum generabitur, quod est impossibile omnino.

Confirmo, quia quātitas non est forma actiua: ergo agens physicum non videtur agere quantitatem per formā aliquā, sicut per rationē agēdi.

A Et haec via declarat secundam rationem Commentatoris, vt supra dictum est.

Tertia via, ex parte quantitatis, habet etiam duplex medium. Primum est, quia repugnat quantitati totaliter de nouo induci, quod apparet ex motibus, qui sunt ad quantitatem; nam ad quantitatem non est nisi augmentum, & diminutio; augmentum autem non est generatio, vel acquisitio totius quantitatis, sed est prioris additum. Diminutio autem non est totalis corruptio quantitatis, sed prioris minoratio. Vnde

B Phylosophus pimo de gener. dicit, quod augmentum non est transmutatio a potentia magnitudine, nullam habente magnitudinem actu ad magnitudinem in actu, quoniam tunc necessario esset aliquid commune ad corpus, & non corpus, & tunc quantitatis innouatio non est augmentatio, sed simplex generatio. Cum igitur in praedicamento quantitatis non sit alius motus, nisi augmentum, & diminutio ex 5. phys. necessario est dicere, quod dimensiones nullatenus de nouo generentur.

C Secundum medium ad idem, quia quantitas non est aliud, quam partibilitas, vt inferius ostendetur, sed impossibile est partibilitatē totaliter, & de nouo acquiri, alias sequeretur, quod aliquid non habens partes de nouo fieret habens partes, & tunc de illis partibus (cum inter se realiter distinguantur) quomodo se habent ad illud impartibile, quod caepit habere partes: aut enim essent vnum, & idem inter se indiuisibiliter, quod est falsum; aut essent vnum, & idem sibi, sed haberent se per additionem; & tunc, vel illud imparti-

D bile esset substratum illis partibus, quod absurdū est, non enim albedo est aliquid substratum isti, vel illi parti albedinis; aut ipsum impartibile esset ex suis partibus illis constitutum, & tunc erit actu habens partes. Restat ergo, vt noua partibilitas de nouo non possit totaliter acquiri, licet inde maior, vel minor partibilitas possit de nouo haberi. Et hinc est, quod cum aqua, vel mustum rarefit, & capit maiores dimensiones, non est acquisita aliqua pars musti, vel aquae actu demonstrata; quare de illa parte demonstrata si

E detur vbi habet situari: si enim in superficie, non esset mustum augmentatum; si autem in profundo, non esset, & in superficie ipsa augmentum. Nec vt ponens hoc modo rarefactionem hoc modo fieri per aduentum nouae partis, potest saluare, quod quaelibet pars cicuti, sit cicuta, quod tamen est de mente Aristotelis, & Commentatoris, ex quarto physicorum, & experientia manifesta. Similiter non potest noua pars acquiri in acquisito, nisi intrinsece aliquid formae generetur; nec similiter potest

F pars materiae acquiri, nisi intrinsece aliquid materiae acquiratur. Materia autem per se totum est ingenerabile, & incorruptibile: ergo restat, quod materia partibilitatem similiter non acquirit; qualiter autem fiat augmentum, & dimensio, & rarefactio, & condensatio, tactum est sufficienter in 4. libro.

Quarta via ex parte generationis est, quia termini a quo, & ad quem non sunt eiusdem speciei, nisi forsan cum ex albo fit minus album, vel è conuerso; qui quidē licet sint eiusdē speciei,

non sunt tamen eiusdem gradus. Album enim præcedens in aliquo gradu non transumitur ad eundem gradum; sed quantitas, quam tu ponis corrumpi, & quam ponis generari, sunt eiusdem speciei, & quandoque eiusdem gradus, puta, quando ex vino fit acetum in eodem dolio æqualitate remanente: ergo impossibile est, quod illæ quantitates sint duæ, vna vt terminus à quo, alia vt terminus ad quem, nec videmus, quod agens physicũ corrumpat formam aliquã, vt inducat formã eiusdem speciei, & gradus. Et hanc rationẽ innuit Commentator de substantia orbis, cum deducit ad hoc inconueniens, quod dimensiones essent cõtrariæ, quæ ratio tenet in virtute istius medij, scilicet, quod formæ succedentes sibi non sunt eiusdem speciei, accipit enim quatuor ibi contrarietates non propriè, sed pro dispositione formarũ, quæ sunt alterius speciei. Vnde ille subdit, est dispositio in formis substãtialibus; clarum est autẽ, quod in eis non est contrarietas propriè sumpta, sed dispositio tantum.

Secundo iuxta hanc viam, quod secundum Commentatorem 1. physicorum com. 44. & infra generatio est terminus alterationis, quod esse non posset, si dimensiones, & omnia alia accidentia de nouo generarentur, & omnia accidentia acquisita per alterationem corrumperẽtur in instanti generationis. Alteratio enim non terminatur ad corruptionem, nisi forte quæ per alterationem est inducta. Ante enim quam accidens corrumpatur per alterationem inductum, alteratio est finita; in fine enim alterationis acquiritur vltimum accidens: ergo si instanti illo, quo sumitur, corrumperet accidens, sequitur, quod in eodem accidens erit, & non erit accidẽs: ergo in aliquo instanti alteratio est in materia, antequam accidens corrumperetur: inter instans ergo, in quo finitur alteratio, & instans, in quo accidens corrumpitur, est dare tempus medium: ergo in illo tempore alteratum quiescit: sed per te cum accidentia corrumpuntur, est generatio formæ substantialis: ergo generatio formæ substantialis non est finis præcedentis alterationis; imo inter illam, & illam alterationem est quies media, quod est impossibile: quia tunc generans non generaret alterando, sed moueret immediate ad formam substantialem, quod est contra Aristotelem 7. physicorum tex. 15. & infra, & contra sensum. Vnde posset formari ratio ex præcedentibus sic: Vnum accidens corrumpetur in fine alterationis, per quam acquiritur; in illo enim instanti perficitur: ergo si esse corrumperetur in eodem instanti esset, & non esset: sed per te forma substantialis non generatur, nisi accidens inductum per alterationem corrumpatur, & in illo instanti generatur, quando accidentia illa corrumpuntur: ergo forma non generatur in fine alterationis; vel si sic, sequitur, quod forma generatur, quando accidentia inducta per alterationem priorem adhuc manent, quod est propositum.

Quinta via ex parte corruptionis habet similiter duplex medium. Primum est, quia si forma substantialis præcederet dimẽsiones in materia, sic, quod quantitas simpliciter esset sequela formæ, & acquireretur de nouo acquisita forma,

A impossibile esset illam formam corrumpi. Dato enim, quod corrumpatur, necesse est quantitatem corrumpi, cum sit eius sequela per te; & si quantitas corrumpitur, necesse est, quod, quicquid ibi habet partes, corrumpatur: partibilitas enim est per quantitatem. Si autem non corrumpitur esse tale habens partes, aut illud, quod habebat partes, remanet quoad partem suam realem, & remanet impartibile, vt videlicet partes, quæ primo erant distinctæ, modo remaneant vna & eadem res impartibilis, vt partes prius distin-

B ctæ in sua realitate, ad hoc retineant distinctionem, & si sic, tunc non esset corrupta partibilitas illius, nec per consequẽns quantitas, cum non sit aliud, quam partibilitas habentis partes, vt dicetur infra: ergo si quãtitas debeat corrumpi, necesse est, quod partes secundum suas realitates corrumpantur; & si partes secundum suas realitates corrumpantur, necesse est formam, & materiam corrumpi; & si vtrumque corrumpatur, tunc corruptio terminabitur ad nihil, quod est omnino impossibile: ergo restat, quod si forma

C præcedat dimensiones in materia, illa incorruptibilis permanebit.

Hanc rationem Commentator innuit, cum dixit, quod Aristoteles de substantia orb. concludit corpora cælestia esse ingenerabilia, nec recipere formas mediantibus dimẽsionibus interminatis, sicut est dispositio de formis generabilibus, & corruptibilibus, necesse est n. recipere tali modo ex quo non contingit formas eorum esse generabiles, & corruptibiles, quod conuenit esse, quia materia eorum recipit dimensiones prima rece-

D ptione, mediantibus suis formis, & non recipiunt formas mediantibus dispositionibus existentibus in eis in potentia, scilicet non terminatis, sicut est dispositio in dimensionibus, quæ sunt in materia cæli, sunt proprium ipsorum esse. hæc Commentator. Ex quibus apparet, quod si formæ debeant esse corruptibiles, necesse est, quod recipiantur in materia, in qua existunt dimensiones, & quod dimensiones non sint accidens proprium consequẽs istas formas; hic autem modus facit formas esse generabiles, & corruptibiles, vt

E ille dicit: ergo.

Secundum medium in eadem via est, quia corruptio dimensionum aut fit in non tempore, puta in instanti; & hoc est inconueniens. Accidens enim non acquiritur nisi per alterationem, & motum, nec corrumpitur, nisi per oppositum motum; Motus autem non fit in instanti: ergo accidentia præcedentia corrumpentur, & noua inducẽtur, non in instanti, sed in tempore: erunt ergo duo motus, scilicet corruptio præcedentium, & generatio sequentium. Ex quo sequuntur duo

F inconuenientia, primum quod esset corruptio in materia absque omni generatione, nec corruptio vnius erit generatio alterius, contra Arist. In toto enim tempore corruptionis præcedentium accidentium, puta caloris, generatur ignis ex aere, nihil generabitur: non primo forma substantialis, quia illa inducitur in instanti; nec accidentia consequentia illam formam, quia non acquiritur, nisi cum forma per modum sequelæ per te: & etiam quia duo accidentia eiusdem speciei essent simul in eodẽ subiecto, quod est impossibile.

Se-

Secundum inconueniens eſt, quia cum illi duo motus ſunt contrarij, & inter duos motus contrarios ſit dare tempus medium, neceſſe eſt in tempore iſto intrinſeco materiam eſſe ſpoliatam cum dimenſione, & cum accidentali forma, ac per conſequens omni forma ſubſtantiali, quod eſt impoſsibile: ergo dimenſiones, & accidentialia, quæ ſunt ſimbola, nullo modo corrumpuntur in generatione, niſi quia differentia eſt in hoc, quod materia poteſt omni qualitate ſenſibili denudari, capiendo vnam poſt aliam, ſicut ſucceſſiue poteſt denudari a qualibet forma ſubſtantiali data. Vnde licet quando ex aqua fit ignis, maneat dyafaneitas, non manet tamen, quando ex aqua fit terra, & ſimiliter dico de quacunque alia data qualitate: nulla enim eſt, quam materia non poſſit amittere in aliqua generatione poſſibili: ſed trina dimenſio ſic eſt inſeparabilis a materia, quod materia nullo modo poteſt ab ea denudari. Et hoc eſt, quod ſuperius in multis auctoritatibus dixit Philoſophus, & Commentator, quod nos inuenimus ſubſtantiam deferentem dimenſiones in corpore generabili, & incorruptibili, & dimenſiones eſſe conuenientes corporibus generabilibus, & corruptibilibus eaſdem numero. Et infra: hoc corpus commune formæ aeri, & igni, ſi eſſent duo in actu, & tranſmutaretur vnũ in alterum, puta corporeitas ignis in compoſitionem aeris, neceſſe eſſet corporeitatem deſtitui de corpore ad non corpus, corporeitatem generatam generari ex non corpore, & concludit: vnde neceſſe eſt ens habere naturam communem. hæc ille.

Nunc quarto principaliter moueo dubia, quædam circa concluſionem prædictam, & ſunt quinque ad præſens. Primum eſt, quia Commentator de ſubſtantia orbis dicit, quod Ariſtoteles ſciuit dimenſiones terminatas non poſſe eſſe in materia, niſi poſtquam forma ſubſtantialis fuerit in ea, ſicut eſt diſpoſitio de accidentibus exiſtentibus actu: ergo videtur, quod quantitas, & omne accidens ſequatur formam in materia, hoc idem dicit 5. phyſicorum in fine, quod materia, & forma eſt cauſa omniũ accidentiũ in ea.

Secundum inconueniens, quod accidens, quod ponitur commune generato, & corrupto, neceſſario migrabit de ſubiecto in ſubiectum; corpus. n. corruptũ erat ſubiectum illius accidentis, & non ſola materia, quia materia ſimul cum forma eſt cauſa omnium accidentium, ſicut videtur ex primo phyſicorum.

Tertio, quia hoc poſito ſequitur, quod forma generata non primo, & immediate vnietur materiæ, quia per te mediante trina dimenſione.

Quartum inconueniens eſt, quia tunc eſſe ſimpliciter præcedit eſſe ſecundum quid, & materia prius eſſet quanta, quam eſſet ens ſimpliciter in actu per formam. Forma enim ſubſtantialis dat eſſe materiæ ſimpliciter, quantitas autem ſecundum quid: in iſto ergo priori materia, cũ ſit quãta, habebit eſſe ſecundum quid: Impoſſibile enim quantitatem formaliter inhærere ſubſtantiæ, & quod illud non ſit quãtum formaliter per illam. Conſequens enim eſt impoſſibile, & contra mentem Ariſtotelis, 7. metaph. tex. 4. ergo.

A Quintum inconueniens, quia accidentia ſunt continens formam, & non è conuerſo, ſicut Commentator dicit frequenter, & fuit ſuperius allegatũ, Vnde accidentia ſint ſequelæ formæ, vt ſupra dicebatur, quod autem ſequela præcedat illud, cuius eſt ſequela, omnino videtur impoſſibile.

Ad iſta dubia per ordinem, ad Primum dico, quod Commentator intelligit dimenſiones in actu, ideſt, terminatas, creatas, vel cauſatas, ſcilicet nõ eſſe in materia, niſi mediante forma; determinat enim in forma materiam ad tantas dimenſiones.
B Aliæ enim ſunt dimenſiones, & aliæ ipſius materiæ non ſimpliciter, ſed ſecundum terminum, & gradum; non autem intelligit Commentator de dimenſionibus abſolute, & interminatis.

Ad ſecundum dico, quod ſubiectum eſt duplex, vno modo, quo ſuperficies eſt ſubiectum coloris, Vnde Ariſtoteles, 7. metaph. dicit, quod color eſt in ſuperficie primo, & per ſe, & Commentator dicit, quod eſt ſuperficies ſubiectum ſine medio; alio modo eſt ſubiectum, ad modum,
C quo corpus ſuperficiatum eſt ſubiectum coloris, Vnde Commentator ibi ſubdit, quod color eſt in ſuperficie primo, & per ſe: in corpore autem non primo, ſed ſecundario. Primo autem modo materia eſt ſubiectum quantitatis, & omnium accidentium, quæ ſunt in compoſito, tum quia conuenit fieri alterationem talem, quod in ea magis facta abijcitur à ſubſtantia, & ſubſtantiali forma; quod autem materia hoc modo ſit primum perfectibile per actus omnes huius, probabitur, cum agetur de materia in ordi-
D ne ad formam, quam recipit. Cum igitur dicitur, quod accidens non migrat de ſubiecto in ſubiectum, hoc eſt intelligendum de ſubiecto primo. Color enim non migrat de ſuperficie in ſuperficiem; ſed ſi ſuperficies cum hoc, quod eſt in iſto corpore, fieret in alio color, qui primo erat præciſe iſtius corporis, eſſet etiam alterius, & ſic dicendum per omnia in propoſito.

Ad tertium dico, quod ex hoc, quod eadem accidentia maneant in generato, & corrupto, non ſequitur, quod forma ſubſtantialis perficiat ma-
E teriam mediante aliquo accidente, nec quod accidens illud prius in ſit materia: forma enim ſubſtantialis, quæ ſequitur priorem formam, eodem ordine reſpicit materiam, quo primo reſpiciebat, iſta vero immediate perficiebat: ergo & illa. Sciendum eſt ergo, quod licet talia accidentia præcedant tempus, habent formam ſubſtantialem in materia, vt ſint priora in eſſendo, non mediant, tamen in reſpiciendo, quia in iſto ordine materia, & forma per prius ſe reſpiciunt, quam accidentia.

F Ad quartum dicendum, quod loquendo de præceſſione ſimpliciter, & de dimenſionibus, & formis ſubſtantialibus vniuerſaliter, comparando hoc modo vnum alteri, dico, quod vnum non præcedit reliquum tempore, nunquam enim eſt dimenſio in materia, quin pro eodem ſit in ea forma ſubſtantialis. Pro nullo enim inſtanti temporis eſt forma ſubſtantialis ſine materia, ſimiliter e conuerſo, nunquam forma eſt in materia, quin ſint dimenſiones in ea. Et hoc eſt, quod dicit Commentator de ſubſtantia orbis.

intelligere secundum esse, non secundum tempus. Si vero materia cum dimensionibus proprijs compararetur ad hanc formam, vel illam, quæ generatur ex ea, tunc dimensiones procedunt tempore formam substantialem. sed loquendo de prioritate perfectionis, & naturæ, tunc totum genus formarum substantialium præcedit in materia totum genus dimensionum. Dico tunc, quod non est verum, quod materia sit prius quanta priori temporis, quam sit in actu, nec per consequens esse secundum quid præcedit esse simpliciter: nec etiam est verum, quod materia sit quanta ordine naturæ, omni forma substantiali, sed illa, vel alia, puta aqua vel ligno; non enim materia est quanta, quia est ignis, vel aqua; sed ideo, quia quantitas est inseparabilis proprietas. Sed forte dices, ego mihi contradico, quia ex quo quantitas est proprietas materiæ, non autem formæ substantialis: ergo materiæ quantitas essentialius, & immediatius inest sibi, quam forma substantialis, quia quantitatem aspicit, vt propriam passionem, sed formam substantialem per accidens.

Respondeo dico, quod habitudo materiæ ad formam est magis essentialis materiæ, quam habitudo ad suam quantitatem pro eo, quod constituunt vnam essentiam, & neutra est essentia integra, sed ambo sunt vna natura integra, quod de accidente sic esse non potest.

Si secundo obijcias, quod aliquod accidens præcedit tempore suum subiectum, & hoc loquendo de accidente relato. Si ponatur, quod aliquod tale maneat idem in generato, & corrupto hoc enim modo quantitas terminata eadem, & rubedo, quæ prius fuit vini, est nunc aceti; hoc autem videtur inconueniens, quod forma aliqua accidentalis præcedat subiectum suum.

Respondeo, non est inconueniens, quod manentibus accidentibus substantia transmutetur, sicut è conuerso; & ratio est, quia manet idem subiectum ipsorum, qui est materia; forma autem non mediat inter materiam, & talia accidentia in ratione subiecti, sed in ratione determinantis. modo possibile est, quod duæ formæ mutuo sibi succedentes determinent accidentia eadem, & eiusdem termini in materia.

Etsi arguas contra ex 7. metaph. quod substantia præcedit tempore accidens.

Respondeo Aristoteles loquitur ibi indefinite. Indefinita autem propositio verificatur pro vno solo, & ideo ad mentem Philosophi sufficit, quod sit aliqua substantia, quæ præcedat tempore ipsum accidens, & hoc modo exposuit Philosophum Commentator ibi.

Ad quintum dico, quod accidentia interminata non sunt sequelæ formæ substantialis, cum proprium sit materiæ habere talia accidentia interminata, ideo magis sub sequela materiæ, quam formæ sillogizando de accidentibus interminatis. De talibus dicendum est, quod sunt sequela formæ, hæc enim est dispositio omnium talium accidentium, quod non inueniuntur in materia, nisi cum habuerint formam in actu, secundum Commentatorem de substantia orbis.

A Vnde sunt sequelæ formæ, non secundum tempus, sed secundum esse, vt dicit Commentator ibidem. Sed adhuc remanet dubium. Dictum est enim supra, quod quædam sunt accidentia terminata, quæ remanent corã generato, & corrupto, vt rubedo in vino: ergo non videtur, quod accidentia terminata sint hoc modo sequela formæ substantialis.

Respondeo; non est inconueniens, quod idem sit sequela duarum formarum; sed sequela dupliciter potest intelligi, vel subiectiua, vel de-
B terminata. Omne ergo huiusmodi accidens est sequela materiæ tanquam subiecti, vt dicetur infra; sed sequela formæ tanquam determinantis: modo non est inconueniens, quod idem accidens sequela permanens vnius per modum subiecti sit sequela plurium per modum determinantis, & ratio est, quia plura possunt sibi eandem qualitatem determinare: isto enim modo talia accidentia semper manerent in eodem subiecto, vt sint in generato, & corrupto, quod est materia eadem in vtroque; & de se non habet,
C quod determinet talia, vel talia accidentia, & in tali, vel in tali termino, sed hoc habet per formam, in quantum est sub forma, talia autem accidentia possunt manere eadem omnino, & eodem modo terminata sub pluribus formis sibi inuicem succedentibus, quando tales formæ conueniunt in vna forma determinate eiusdem accidentis, & eiusdem termini.

Ad argumentum principale patet ex dictis, & solutio horum dubiorum.

D

ARTICVLVS II.

Vtrum dimensiones interminatæ præcedentes formam aliquam in materia, puta formam ignis sint eædem cum dimensionibus terminatis, quæ sequuntur formam ipsius.

Arguo primo, quod non, quia impossibile est, quod eadem dimensio præcedat for-
E mam in materia, & sequatur illam; sed dimensio interminata præcedit formam determinatam in materia; dimensio autem terminata sequitur formam, quæ ambo patent ex Commentatore de substantia orbis: ergo.

In oppositum est, quia tunc duæ dimensiones, & duæ quantitates essent simul in eodem, quod videtur inconueniens.

Respondeo. In ista quæstione est aliquid, in quo omnes conueniunt: supposito enim, quod sit dare dimensiones interminatas præcedentes for-
F mam substantialem indiuiduam in materia. Vnũ est, quod omnes concedunt, scilicet, quod differentia aliquando oportet assignari circa dimensiones illas, & dimensiones terminatas, quæ sequuntur formam, sed demonstratio istius differentiæ, qualis sit, non est concordia ad plenum, sed diuersi diuersitatem illam diuersimode conati sunt assignare. Primo ergo recitabo modos aliquos magis probabiles, & ostendam, quod nullus eorum attingit plene mentem Philosophi, & Commentatoris.

Primo

Primo ponam modum proprium, iuxta quod magis videtur consonum verbis, & intentioni Commentatoris.

Quoad primum sciendum est, quod tres sunt modi, quibus huiusmodi differentia assignatur. Primus modus assignat differentiã penes vniuersale, & particulare; & vniuersalitas se tenet ex parte dimensionis interminatæ, particularitas vero ex parte terminatæ. Dimensio enim interminata nihil aliud est, quam dimensio in vniuersali, vt abstrahit ab hac, vel ab illa: sed dimensio determinata est dimensio in particulari hæc, vel illa. Secundum hoc etiam materia nunquam denudatur à dimensionibus interminatis, quia semper concomitantur materiam, & est eiusdem speciei in generato, & corrupto; sed quantitas terminata sequitur formam in materia, quia nulla dimensio particularis signata est in materia de se. Omnis enim talis dimensio secundum eos sequitur formam, ideo ad variationem formarum sequitur variatio dimensionum, quia alia dimensio numero est in materia sub vna forma, & alia, vt est sub alia. Hæc est opinio. Sed hæc via non est ad mentem Commentatoris. Tum quia Commẽtator dicit, quod dimẽsiones in materia sunt ingenerabiles, & incorruptibiles; & inseparabiliter, & hoc realiter. Hæc autem via non ponit aliquã dimensionem realem huiusmodi, sed habet concedere, quod quæcunque, est data realis dimensio, generatur, & corrumpitur, licet maneret eadem in specie; tamen æque posset dici, quod quantitas terminata nunquam denudatur à materia, quia materia nunquam est sine quantitate terminata, & permanet semper in ea eadem quantitas terminata secundum speciem. Tum quia manet in materia qualitas terminata, sicut quantitas; æque enim manet quantitas secundum speciem eadem in materia sub diuersis formis, sicut quantitas eadem & raritas manet secundum speciem eadẽ in materia sub forma ignis, quæ prius erat in ea sub forma aeris. Imo omnis qualitas non solum simbola, sed contraria maneret hoc modo eadem in materia specie; & si non specialissima, saltem subalterna. Tum quia hoc modo forma substantialis interminata posset dici remanere in materia. Tum quia rationes Commentatoris non probant quantitatem vniuersalem, hanc eãdem secundum speciem remanere, imo probãt hoc de speciali aliqua quantitate, & particulari, per quam materia dicitur vere corpus.

Propter quod est secundus modus dicendi, quod quantitas interminata dicitur quantitas incerta, determinata vero est fixa, & certa, & ratio est, quia dimensio primo modo inest materię existenti in via generationis. Secundo vero modo inest sibi generatione completa, & in facto esse: & quia in via generationis dimensiones sunt incertæ, aqua enim in via generationis ignis ex ea continue rarefit, & procedit de dimensione in dimensionem, & ideo dimensio non est ibi stabilis, nec certa; sed postquam generatio terminata est, & forma inducta in esse quieto, & ideo stabilis, permanens, & fixa; ideo dicitur dimensio interminata idest, instabilis, & incerta, quia semper in fieri, & dicitur, quod talis dimensio præcedit pariter formam in materia; quod intelligendum est, pro quanto illa est in fieri, quod est antefactum esse formæ, non autem prout est in facto esse. Et hunc intellectum imponunt Commentatori de substantia orbis: vbi dicit: Videmus enim, quod calor quando agit in aquam, incipit aqua augeri, & crescere in dimensionibus, & vicinari continue dimensionibus ignis; & tales dimensiones, vt sunt in continuo, augeri: videtur hic Commentator vocare dimensiones interminatas, & subdit post exemplũ de determinatis, dicens: Tunc autem cum perueniet ad maximam quantitatem, amittet quantitatem dimensionum aquæ propriam, & recipiet formam ignis, & quantitatẽ dimensionum eius. Hæc ille; ergo videtur secundum hoc, quod quantitas sequens propriam formam sit dimẽsio terminata, quia habet esse non in fieri, sed in facto esse; dimensiones vero interminatæ sunt illæ incertæ, quia sunt in via generationis. Sed nec illa via vadit ad mentem Commentatoris. Tum, quia secundum hoc dimensiones vere generarentur, sicut contra aliam viam dictum est. Tum quia dimensiones sic interminatæ non essent communes generato, & corrupto, quia dimensiones, quæ sunt in via generationis, non manent. Tum quia materia dimensionibus interminatis poterit denudari, nec essent primæ formæ in materia existentes. Nec auctoritas illa Commentatoris facit pro illa via, quia non dicit dimensiones, quæ sunt in via generationis, esse dimensiones interminatas; sed illud inducit, vt ostendat, quod in transmutatione substantiali ad sensum augeri apparet dimensiones, non corrumpi, vel generari secundum magis vel minus.

Tertio dixerunt alij, quod dimensiones interminatæ sunt dimensiones in potentia, sed dimensiones terminatæ sunt dimensiones terminatæ in actu, & quod dimensiones in potentia sunt communes generato, & corrupto, non autem dimensiones in actu.

Hanc viam, vt dicunt, tangit Commentator 4. physicorũ com. 15. Ait enim, quod necesse est, quod materia sit dimensio in potentia, & post cum abstuleris vltimum, & figuram à materia, non remanebit in materia, nisi dimensio non terminata, scilicet, quæ est corpus in potẽtia; & cum determinata fuerit per vltima, scilicet per superficies, fit corpus in actu. Et infra: illa dimensio est in materia in potentia, & infra, proprium est materiæ, vt habeat dimensionem in potentia. & infra: locus, antequam in eo existat locatum, est dimensio in potentia, & propter hanc similitudinem existimauit Plato, quod locus esset materia. Et alibi de substantia orbis dicit: inuenimus dimensiones in generabilibus, & in corruptibilibus easdem numero in potentia, non in actu; inuenimus enim idem corpus transferri de dimensionibus in dimensiones alias in actu. & infra: cogitur ponere corpora generabilia, & corruptibilia, quæ sunt hic composita ex substantia, quæ est in potentia, & dimensionibus existentibus in ea, quæ sunt in potentia, & multa alia sunt verba Commentatoris hæc sonantis.

Sed ista via, licet forte appropinquet ad verũ, tamẽ insufficiẽter dicit, & superficialiter accipit verba Commentatoris iuxta modum, vt sonat, vide-

tur verus. Primo, quia Commentator dicit, quod A
dimensiones interminatæ sunt dimensiones in
actu.

Secundo, quia secundum Commentatorem ex
dimensionibus interminatis redditur materia
particularis, & diuisibilis, potens simul recipere
plures formas, vt dicit Commentator de substan
tia orbis in sæpe allegato tractatu, quod non es
set, nisi vt sic, essent in actu. Illud enim, quod non
est partibilitas in actu, non dat esse partibile in
actu.

Tertio, quia huiusmodi dimensiones sunt de- B
monstrabiles ad sensum secundum Commentato
2.phys.com. 63. rem, 2.phys. com. 63. vbi dicit. Videmus enim
idem demonstratum trãsferri in terrestreitatem,
& infra necesse est, vt tres dimensiones, quæ vi
dentur inseparabiles a corpore, & eadem numer
ro, quæ dicuntur corpus, sint accidentia, sed cum
in potentia non est ad sensum demonstrabile.

Quarto ad propositum, quæro, quid intelligas
per dimensiones in potẽtia, aut intelligitur, quod
non sit actu; vt sic partibilitas non sit in actu, &
si sit vera partibilitas in actu, generabitur C
& corrumpetur, & non corpus in actu, sicut cor-
pus; aut intelligitur, quod vere sit in actu, sed
propter conditiones aliquas, puta, quia carẽt ter
mino, dicantur in potentia, & sic concedendum
est, quod tam dimensio interminata, quam termi
nata est dimensio in actu, & ideo insufficienter
dictum est, quod distinguuntur, quia sunt in po-
tentia. Nec verba Commentatoris sunt pro illa
via, habent enim suum intentum, vt infra vide-
bitur.

Nunc pono modum, qui mihi videtur rationa D
bilis, & consonus dictis Aristotelis, & Commen-
tatoris.

Dico ergo, quod quantitas dicitur intermina-
ta, quia caret termino. Vt melius ergo proposi
tum videatur, dico, quod duplex est terminus
quantitatis, quod facit quantitatem esse termi-
natam, per quorum priuationem dicitur quanti-
tas duplex interminata.

Ad cuius euidentiam sciendum est, quod lo-
quitur hic de quantitate, quæ est corpus, siue quæ
facit materiam esse corpus. Hoc viso quantitatis E
terminus vnus est illa superficies: omne corpus
namque in actu terminatur trina superficie, hoc
ergo modo dimensio interminata dicitur dimen
sio carens superficie, & hoc modo est corpus non
in actu, sed in potentia, & talis trina dimensio, cũ
terminatur superficie, fit corporeitas in actu, &
hoc modo dimensio, puta latum, longum, & pro-
fundum carens omni superficie. Vnde Commen
tator, & ipse Arist. inquit, quod trina dimensio
non separatur a materia aquæ, cum aufertur su-
perficies, non remanet aliud in ea, nisi dimensio, F
quæ est in potentia mera; nam cum determina-
tur per superficies, fit corpus in actu, cum vero
aufertur, remanet dimensio, idest corpus in po-
tentia: ergo proprium est materiæ, vt habeat di-
mensiones in materia. hæc Commentator.

Ex quibus imaginandi modis apparet mate-
ria cum sua dimensione interminata, debet enim
imaginari trina dimensio, scilicet longitudo, lati-
tudo, & profundum absque omni superficie, & fi-
gura, & ideo quasi confusa, & in potentia, quia

non est dare corpus, quod sit tale in actu; cum ta
men intelligitur forma in materia, tunc illa quã-
titas intelligitur terminata per vltimam superfi-
ciem, & figuram: Propter quod paulo ante in præ
allegato loco dicit Commentator, quod dimen-
siones in materia non sunt terminatum, & forma
est determinans dimensiones, & materiã. Et ex-
ponens se dicit: Verbi gratia; superficies conti-
nens corpus, & sic determinatur, quod dimensio-
nes sunt in materia, quia in hoc conueniunt cum
materia, quod determinatur a forma, & sunt in
se non determinatæ. & dicit Commentator 2. de
generatione, quod materia est corpus, lineæ vero
& superficies sunt vltima, & terminus: ergo di-
mẽsio interminata vno modo potest intelligi per
carentiam exterioris termini extrinseci, puta su-
perficiei; alio modo potest intelligi illa intermi-
natio per carentiam interioris termini, secundũ
quem terminum attenditur quantitas, puta trica
bitum, vel bicubitum, maioritas, & minoritas, &
æqualitas comparando vnam quantitatem ad
aliam: hoc enim non consequitur quantitatem
simpliciter, sed quantitatem, vt est tanta, vel tan
ta. Vnde bicubitum ponitur inter quantitates
determinatas lib. prædicament. Sicut ergo vna
& eadem albedo numero aliquando est intensa,
aliquando remissa, & manente identitate nume-
rali transfertur de maiori gradu in minorem, &
de minori in maiorem; sic eadem quantitas mi-
nuitur, & augmentatur; & sic tanta, vel tanta ma
nens semper eadem numero, potest ergo variari
in sua quantitate manente maioritate, & minori-
tate, ac per consequens, vt est indeterminata, &
manebit eadem numero licet indeterminata. Et
quia sic est de quantitate, quæ est communis ge-
nerato, & corrupto, quod in generatione aliquo-
rum corporum necessarium est ipsam augmenta
ri, puta, quando ex terra generatur ignis, & in ge
neratione aliorum necesse est illã diminui, cum
ex igne generatur aer, ideo dicitur, quod manet
eadem quantitas, sed variatur terminus. Quia
vero dimensiones, sub quibus imaginamur mate-
riam, non habent ex natura materiæ, quod sint
tantæ, vel tantæ, imo habent augmentari, & dimi
nui secundum diuersitatem formarum, ideo hoc
modo proprium est materiæ, vt imaginetur sub
dimensionibus interminatis. Et quia quantitas
nunquam reperitur in rerum natura actu de fa-
cto, quin sit tanta, ideo aspiciens ad hoc dixit
Commentat. quod dimensiones sunt in potentia
in materia.

Ex hoc patet describi quantitas interminata,
quantitas carens termino extrinseco, puta super-
ficie, & ex hoc carens termino etiam intrinseco,
puta quantitate hac, vel illa.

Ex hoc etiam patet dissolutio quæstionis quo
ad illud, quo quæritur. Cum enim quæritur:
Vtrum quantitas terminata, & interminata
sint duæ, vel vna? Dicendum est, quod nullo
modo differunt numero, immo sunt eadem
quantitas numero, quantitas enim manens ea-
dem transit de vno termino ad alium: Necessi-
tas autem huius conclusionis ex hoc potest co-
gnosci, quoniam augmentatio non fit per ad-
uentum nouæ quantitatis, vt supra probatum est
in primo libro, sed fit per aduẽtũ cõpartibilitatis

ad

ad priorem compartibilitatem, & ideo additum non ponit in numerum ad quantitatem præcedentem, sed augmentando transit in identitatem numeralem prioris. Cum igitur maior terminus quantitatis, & minor sint diversi termini, & tamen una quantitas translata ab uno termino in alium, manifestum est quod quantitas terminata, & interminata manifeste non distinguuntur; apparet etiam quod non distinguuntur essentialiter. Impossibile est enim unam indivisibilitatem quantitatem habere ex se distinctas essentialiter quantitates.

Ad argumentum in oppositum, illud non probat nisi, quod eadem quantitas, ut carens termino præcedit formam; ut habens terminum, sequitur formam. Ad formam ergo cum dicitur, idem non præcedit formam, & sequitur dicendo, quod ad hoc, quod idem precedit, & sequitur, sufficiat, quod varietur penes alium, & alium terminum.

ARTICVLVS III.

Vtrum dimensio interminata sit passio materiæ primæ.

AD Tertiam quæstionem respondeo. Ad cuius evidentiam huius quæstionis pono per ordinem sex propositiones, ex quibus videbitur ordo dimensionum interminatarũ, tam ad materiam, quam etiam ad formam, & prima Propositio sit ista, quod dimensio interminata est proprietas materiæ primæ.

Hanc propositionem pono propter errorem quorundam putantium, quod dimensio interminata esset id ipsum realiter, quod materia prima, quem errorẽ recitans Commentator 12. metaph. dicit, quod quidam extimarunt primam materiam esse corpus, & dicit, quod putauerunt quidam, quod composita esset substantia eius, & dicit, quod peccant, qui dicunt materiam esse corpus. Error autem iste oriebatur ex tribus. Tũ quia dimensio interminata est corpus in potentia, ut dictum est; materia similiter est ens in potentia; tertio quia dimensionibus inseparabilitas est à materia, nedum in esse, sed in imaginatione: Sed illa opinio stare non potest: tum quia sequeretur, quod materia esset natura aliqua distincta diffinibilis per se, esset enim corpus, ac per consequens haberet propriam formam, nec forma reciperet esse simpliciter per formam substantialem; unde secundum hoc omnes formæ substantiales essent accidentia.

12. metaph. 4. de cel. & mund. 1. physi. com.

Secundo, quia corporeitas manens in generato & corrupto est accidens.

Respondetur ad interrogationem non factam per quid, alias facta transmutatione manent idẽ natura, & difficile; sed magis respondetur ad interrogationem factam per quantum: Materia autem est de esse compositi.

Hanc rationem ponit Commentator, 1. physic. com. 62. quæ allegata est in quæstione prima istius tractatus de materia. Tertio quia materia perficitur per formam, trahitur enim ad esse ignis per formam ignis, & sic de alijs, & corporeitas, etsi terminetur per formam aliqua superficie, non tamen perficitur, ut deducatur ad esse ignis.

1. physic. com. 62.

A Motiua autem eorum non plus concludunt, nisi quod est proprietas materiæ consequens inseparabiliter. Illa autem concedo, & induco ad conclusionem aliques rationes. Prima est, quia accidens ingenerabile, & incorruptibile inest compositioni, per suum principium ingenerabile, & incorruptibile: sed huiusmodi est sola materia: ergo.

Secundo, quia quantitas est accidens commune generato, & corrupto: ergo inest eis per aliquid in eis commune: illud non est aliud quam materia: ergo.

B Tertio, quia est inseparatio à materia in esse, & intellectu, sicut enim non dimensionatum unquam potest fieri dimensionatum, nec è conuerso, ut in prima quæstione probatum est: sic nec imaginari, nec intelligi: Et ex hoc oritur quædam propositio vulgata, quod quantitas est accidens; & consequens materiam: qualitas vero formam, quod pro tanto verum est, quia respectu aliorum accidentium materia, etsi habeat se susceptiue, non tamen determinatiue. Determinatio enim est à forma, ut supra dictum est, unde non determinat sibi materia aliquo modo qualitatem nisi per formam. Sed materia determinat quantitatem, licet non determinat terminum quantitatis. Unde omne materiale necesse est esse quantum.

C Secunda propositio principalis est hæc, videlicet: quod dimensio interminata est causa, quod in materia multiplicentur potentiæ ad diversas formas.

D Huic tamen obuiat opinio aliquorum dicentiũ, quod dimensitas potentiarum inest materiæ ex sua substantia. Sed hoc verum non est. Ex eodem enim materia habet partes, & potentias distinctas numero: in eadem enim parte materiæ nõ est nisi unica potentia numero respectu eiusdem formæ, alias in eadem parte materiæ possent esse plures formæ simul: manifestum est autem, quod materia habet partes formaliter per illã partibilitatẽ sicut albũ, & album albedine: partibilitas autem est accidens ipsius materiæ, quod est quantitas illa, quare quantitas est, causa quod formæ possunt simul multiplicari in materia, ut Cõmentator de substantia orbis dicit, quod si materia non haberet dimensionem, cum hoc, quod est una numero, non esset multa in potentia.

E *de substantia orbis.*

Tertia propositio principalis est hæc, quod dimensio interminata est causa, quod in materia recipiantur plures formæ simul tam essentiales, quam accidentales.

F Huic tamen propositioni obuiat imaginatio quorundam, quod quia materia immediate perfectibilis est per formas, ideo diversæ formæ possunt esse simul in materia, non intrinsece quantitate interminata. Quæ quidem imaginatio ex hoc est impossibilis, quia diversæ formæ non possunt simul esse in eadem parte materiæ: ergo necesse est materiam prius esse partibilem, & partibiliter diuisam, quam in illa sint plures formæ: hæc autem partibilitas est per quantitatem: ergo. Unde Commentator de substantia orbis dicit, quod si materia non haberet dimensionem, non reciperet simul diversas formas numero, nec diversas specie, nisi diversis temporibus. Et infra

stra: subiectum non recipit diuersas formas simul, nec successiuum nisi, quia prius recipit tres dimensiones.

Considerandum est autem, quod non propter hoc ponitur, quod quantitas mediet inter materiam, & formã. Istam.n. partem materiæ non perficit forma mediante quantitate, imo immediante. ad pluralitatem ergo partium materiæ referendum est, cuius est causa quantitas interminata.

Quarta propositio est, quod quantitas interminata dat materiæ, quod sit ratio, etsi non indiuiduationis, tamen est ratio distinctionis, & multitudinis formæ sub eadem specie. Circa istam conclusionem est falsa imaginatio, vt videtur, vna, quæ ponit, quod materia per huiusmodi quãtitatem habeat, quod sit principium indiuiduationis.

Sed imaginatio ista videtur deficere eo, quod materia quanta potest concipi in conceptu vniuersali. Vnde etiam in vniuersali materia non potest concipi sine quantitate, sicut homo non potest intelligi in conceptu communi ad hunc hominem, & illum, sine quantitate. Si enim intelligatur homo in communi, intelligitur ibi corpus organicum; sic quantumcunque materia intelligatur in vniuersali, semper quãta intelligitur in communi ad hoc quantũ, & illud: & sic ponentes aduertere non videntur, quod à quantitate hac, & illa potest abstrahi conceptus communis generis, & speciei, & fundari tota linea, & coordinatio prædicamentalis, quod non esset, si quantitas esset ratio indiuiduationis.

Alia imaginatio obuians huic propositioni est, quod materia ratione quantitatis non est ratio distinctionis vnius formæ ab alia, vt istius albedinis ab illa, nec etiã est causa distinctionis partium in eadem forma. Imaginantur enim sic ponentes, quod quælibet forma se ipsa formaliter distinguitur à quacumque alia forma, & se ipsa habeat partes; quod quidem stare non potest, cũ partibilitas sit aliud realiter ab illa forma, & substracta partibilitati. Forma.n. non habet partibilitatem sine quantitate: cum ergo eodem distinguitur hæc albedo ab illa, quo distinguitur pars huius albedinis ab alia parte eiusdem albedinis, quin duę albedines possint fieri vna, & pars albedinis potest diuidi ab alia, & sic possunt fieri albedines duæ, necesse est dicere, quod duæ albedines, aut duo alia quãta sicut duo lapides à se inuicem distinguuntur per quantitatem, vt sic, multiplicatio indiuiduorum sub eadem specie sit omnino per quantitatem. Dico autem (multiplicatio) non dico vero (indiuiduatio) non enim, cum quæritur causa indiuiduationis, comparatur conceptus speciei ad vnum conceptum indiuiduum vnius, in quo non experitur mens se addere quantitatem, & extensionem ad conceptum non quantum, & in extenso. Vbi autem quæritur de causa multitudinis, non comparatur species ad vnum indiuiduum, sed vnum indiuiduum ad aliud; nec illud, quod distinguit duo indiuidua data, est additum ad conceptum speciei, imo ille totus conceptus speciei est, qui diuiditur, & multiplicatur. Dico, quod in rebus quantitatiuis, quia in non quantitatiuis non

A oportet, quod multiplicatio fiat per quantitatem enim numeralem distinctio in non quantitatiuis, puta in duabus est omnino alterius rationis, cum illa distincta materialiter sint omnino immaterialiter impartibilia, nec potest constituere vnum totum, & ideo distinctio in illis est mera negatio. In corporibus autem distincta numero sunt partibilia, & vnibilia ad inuicem ad constitutionem vnius totius, vt apparet de hac aqua respectu illius aquæ, propter quod distinctio in talibus non est mera negatio, sed est par- B tibilitas, & aliqua ratio positiua, vt alias dictũ est; & forte dicetur infra.

Ex hoc patet intellectus, & probatio istius quartæ propositionis; nam quantitas licet non sit indiuiduationis principium, est tamen principium numeralis multiplicationis in corporeis formis: ergo illi attribueretur originaliter, & taliter multiplicatio, cum primo quantitas existit in ratione, cuius quantitas est in composito, illud est materia: ergo.

Hanc conclusionem ponit Philosophus, in C tract. de subst. orb. quod si aliter, quod subiectum non recipiat, antequam recipiat formam, forma non diuiditur ad diuisionem eius, & esset possibile recipere in illa forma magis, & minus; & partem, & totum. Est ergo sciendum, quod partibile omne est partibile per quantitatem, & quoniam forma adueniens materiæ non defert secum quantitatem, sed adinuenit eam in materia, hinc est, quod forma est partibilis per materiam quantam.

Quinta propositio est, quod prima materia D non potest imaginari, aut intelligi sine dimensione. sed hanc propositionem negant, qui ponunt materiam posse esse sine quantitate, vel concipi & habere partem, & partem sine quantitate: quia enim impossibile videtur eis materiam posse intelligi, quin vna pars sit distincta ab alia, & quin vna pars possit assignari sine alia quocumque agente, & quacunque forma remota, non putant materiam ex se habere partes, & posse intelligi sine quantitate.

Est ergo considerandum, quod hic modus di- E cendi aliquid ponit verum, puta, quod materia non possit intelligi per modũ alicuius indiuisibilis ad modum puncti. Impossibile est enim, quod partibile resoluatur in conceptã, & capiatur, vt impartibile. Tunc enim plura, & distincta transirent in identitatem realem, & indiuisam, quod est impossibile.

Sed quod dicunt isti, quod partibilitas illa est ex esse materiæ, non puto esse verum. Partibilitas enim nihil aliud est in vno quoque partibili, nisi illamet quantitas, vt dicam quæstione sequẽ- F ti. Potest ergo veritas huius quæstionis sic concludi. Impossibile est partibile aliud siue in intellectu, siue in imaginatione denudari à quãtitate, & qualitate, alias corpus transiret in non corpus: sed materia est principium susceptiuum trinæ dimensionis modo superius exposito: ergo impossibile est illam in imaginatione à dimensionibus denudari. & hoc est, quod ait Philosophus, 7. metaph. quod cum abstraxeris omnes qualitates, & formas à substantia, non videtur remanere nisi longum, latum, & profundum: & exponens illud 7. metaph.

lud

lud Commentator dicens. Debes scire, quod dimensiones non separantur à materia in imaginatione, ne dum in esse. Sed hic oritur duplex dubium. Primum est, quod ratio concludit de omni partibili, non ergo est propter hoc proprium materiæ, imo cõcludit de omnibus corporalibus formis. Secundum dubium est, quia ex hoc videtur posse inferri, quod dimensiones sint de essentia materiæ, siue, materia non possit intelligi sine ipsis.

Ad primum concedo consequens. Impossibile est enim intelligi hominem sine quantitate, vt Commentator 7. metaph. dicit. Est tamen pro tãto proprium materiæ habere dimensiones interminatas, quia dimensiones formarum terminatæ sunt, & ideo Commentator non dicit, quod proprium sit materiæ habere dimensiones absolute, sed dicit, dimensiones in potentia habere.

7. metaph.

Ad secundum dico, quod Commentator 4. de cæl. & mund. hanc difficultatem pertractat, non solum de materia, sed de qualitatibus elementorum. Quærit enim cum sine istis nec intelligi possint, nec differri, verũ sint accidentia eis. Et dicit, quod hoc non obstante sunt accidentia Arist. n. concedit, vt dicit Cõmentator, quod differentiæ quarundam substantiarum sunt de alijs prædicamentis, scilicet, quod differentiæ aliorum prædicamentorum accipiunt loco substantiæ, & hoc idem dicit secundo, & quarto metaph.

4. de cæl. & mund.

Est tamen intelligendum, quod licet ex propinquitate talium accidentium oriatur, quod non possit substantia sine ipsis intelligi actualitas, tamen corruptio potest sine ipsis perpendi, sicut de qualitatibus primis respectu alimentorum.

Dices, ergo diffinitio substantiæ esset per additamenta. 7. metaph. tex. 12. & tex. 17.

7. metaph. tex. 12. & tex. 17.

Respondeo, Philosophus loquitur de substantia in generali, cuius conceptus est absolutus, & præcisus, & de accidente in vniuersali, cuius conceptus est dependens, & in concreatione ad aliũ: non loquitur autem de substantijs specialibus. Impossibile est enim hominem intelligi sine quãtitate, vt ille Commentator dicit, & Philosophus 7. & 8. metaph. Vnde dicit, quod nõ est remotum, vt aliquid quod est de prædicamento qualitatis 7. metaph. ponatur in prædicamento substantiæ, & Arist. vt tractabitur in tractatu sequenti.

7. & 8. metaph.
7. metaph. com.

Nec ex his sequitur, quod diffinitio substantiæ sit per additatiua, sicut diffinitio accidentiũ eget substãtiæ propter diminutã entitatem ipsorũ, c ũsint purus modus, & entitas, alterius & hæc ratio assignatur 2. metaph. cap. 1. Oportet ergo, quod &c. & est translatio Cõmenti, 7. metaph. 3. cap. sed diffinitio substantiæ eget accidentibus, non propter imperfectioné suæ quidditatis, sed propter propinquitatem accidentium ad illam, & hanc dat Commentator 2. de cæl. & mund. & 7. metaph. & 1. physic.

Sexta, & vltima propositio est, quod determinatio ad certam raritatem & densitatem, & non competit materiæ, nisi propter determinatam dimensionem.

Hic tamen videntur dicere Moderni quidam, quod materia, quæ est ingeneratio milij, non est in potentia ad tantam raritatem, & tot dimen-

A siones, quot exigit terra, aut vna pars sphæræ ignis: & ratio huiusmodi secundum eos est, quia materia ibi existens non habet tot partes intrinsecas, quot exigit forma terræ, siue ignis; secundum eos enim in denso sunt plures partes, quam in raro. & hinc est, quod ex hoc pugillo terræ possunt fieri centum ignis, ex vno enim pugillo aquæ non possunt fieri, nisi decem: & hoc attribuunt pluribus partibus materiæ existentibus sub pugillo terræ. Sed illa positio non potest stare, quoniã plures partes non sunt in denso, quam

B in raro, nisi sit maioris quantitatis, densum enim dum rarefit acquiret maiorem partibilitatem, vt supra dictum est, & ideo causa quam assignant, non est ex parte materiæ solum, sed ex parte dimensionum interminatarũ. Dimensiones enim, quæ sunt in denso, sunt in potentia ad capiendum terminum illum, qui est in raro, & est tepidum, ac si dicatur, quod tepidum potest calefieri, & intendi, & hæc est causa, quare ex vno pugillo terræ fiunt centum ignis, & non ex vno pugillo aquæ.

C

ARTICVLVS IIII.

Vtrum materia existens sub quantitate interminata habeat partes alias à partibus illius quantitatis.

Ad quartam quæstionem respondeo. Primo ponam punctum quæstionis, deinde descendam ad quæstionem. Quantum ad primum sciendum est, quod punctus, & difficultas istius quæ-

D stionis versatur circa duas propositiones, vnam quandam manifestam, ac superius declaratam, secundum vero hic specialiter inquirendam.

Prima propositio est, quod quantitas est per se res alia à materia, & accidens eius. Hæc autem propositio in præcedentibus extitit declarata.

Secunda est. Vtrum ratio formalis, & quidditatiua quantitatis sit aliquid per se habens partes: si enim dicatur quod sic, quæstio non habet difficultatem, quia sicut tota quantitas est res alia

E à materia, sic partes eius à partibus istius. Si vero dicatur, quod realitas, & ratio quidditatiua quãtitatis non sit aliquid habens partes, tunc patet dissolutio quæstionis, quia vltra partes materiæ non oportet ponere partes alias quãtitatis. totius, ergo punctus quæstionis consistit in inquisitione secundæ propositionis. An scilicet ratio formalis quantitas sit realitas habens partes.

Ad pleniorem ergo inquisitionem primo tangam duos modos dicendi: secundo dicam, quod magis videtur consonum rationi: tertio inferam

F aliqua ex dictis.

Est ergo vna opinio de ratione formali quantitatis, quæ ponit, quod quantitas nihil aliud est, quam mensura, siue extensio partium secundum latum, longum, & profundum. Dicunt enim, quod aliud est habere partes, aliud est extensio, secundum vero tres dimensiones notatur corpus secũdum duas superficies, secundum vero vnam dicitur linea. Et motiua opinionis possunt esse, primum, quia illa est realitas quantitatis, quæ variatur in motu augmenti, & diminutionis;

Motus

Motus enim in quantitate nihil aliud habet pro termino, quam illam quantitatem, sicut motus à substantia in subiectum. Isti autem duo motus sunt in quantitate 5.physic. tex. 2. sed augmentum, & diminutio non variant partes absolute, sed precise extensionem illarum partium. patet in rarefactione, & densatione. In rarefactione enim partes plus distant adinuicem, & capiunt maiorem locum in densatione vero è contra: ergo.

Tertio, quia quantitas, & dimensio idem sunt: sed dimensio non est partibilitas, sed extensio partium, & distantia. Sua enim dimensio nihil aliud est, quam longitudo, latitudo, & profunditas, quæ formaliter sunt extensiones: ergo.

Et confirmatur, quia superficies est quædam extensio in longum, & rectum, corpus in latum, longum, & profundum. linea vero in longum tantum. Illa autem tria euacuant omnes species quantitatis: ergo.

Quarto, quia manifestum est, quod aliud est habere partes, & aliud habere partes extra partes. Partibus enim non mutatis fit mutatio in hoc, quod est partem esse extra partem, sicut patet in cera molli, & dimensiones augmentantur nulla omnino parte noua acquisita: aut ergo quantitas erit vtrumque, scilicet illa partibilitas, & extensio, siue habitio partis extra partem, & tunc quãtitas esset quid compositum ex duabus realitatibus distinctis, nec per consequens esset per se prædicamentum vnum: aut illa esset sola partibilitas, & hoc est falsum, nam partibilitas per se, conuenit ipsi materiæ, quæ intrinsece habet partes homogeneas eiusdem rationis, quæ constituunt vnum totum, non vnitate contingentis, sed homogenitatis: ergo hoc, quod est habere partem extra partem, videtur esse precise ratio quantitatis.

Quinto, quia positio illa videtur esse de mente Auicen. 6. metaph. suæ cap. 2. qui dicit, quod corporeitas est forma contingentis recipiẽs tres dimensiones, & ponit exemplum de cera, quam si acceperis, & figuraueris eam taliter, quod sint in ea dimensiones in effectu inter extremitates numeratas mensuratas terminatas; postea vero cum inueneris illam figuram, nullam dimensionem habebis diuersam numero, quare hæ dimensiones sunt de cap. quantitatis.

Aliud exemplum potest esse, cum corpus rare fit, & condensatur calefactione, & infrigidatione permutatur. Tunc enim quantitas (sicut dicit) sed corporeitas non mutatur, & multa alia dicit circa illam materiam, vnde concludit ita in quodam loco, quod sic oportet corpus intelligi, videlicet ipsam esse substantiam, in qua potest poni dimensio, quandocumque incipere volueris, & illa à qua primum inceperis, esset longitudo vera illa, qua secabit illam secundum rectos angulos, esset longitudo, quæ primo ortogonaliter secabit. Vtrumque esset dimensio trina, & deinceps poni non potest illa alia linea perpendicularis. Idcirco dixerunt, quod corpus est illud, quod est longum, & latum, & profundum. Hæc Auicen. Patet ergo secundum eum, quod habere partes inest per naturam corporeitatis, quæ est substantia; Longitudo vero, & latitudo, & profunditas,

A quæ possunt mutari partibus non mutatis, vt dicit, sint dimensiones, & quantitas illa, & corpus mathematicum, quod ibi vocat disciplinare.

Hæc opinio habet ponere consequenter, quod quãtitas non sit res reliqua habẽs partes; ac per consequens, quod non sint aliæ partes materiæ à partibus quantitatis. Hæc autem opinio, etsi dicat verum quoad hoc, quod dicit, quod quantitas sit formaliter illa extensio partium, & mensura, ac dimensio, tamen quoad illud, quod ponit, quod illa non sunt idem quod illamet partibi-

B litas, non puto, quod dicat verum. Habere enim partes, & habere partes extra partes est omnino idem, nec partibilitas realiter distinguitur à partium extensione, siue distantia earum. Hoc autem probo specialiter primo, quia pars eo ipso quo distinguitur realiter ab alia parte, est realiter extra illam. Quæro enim quid intelligitur per esse extra, aut situatiuè, aut realiter. Si primo modo patet, quod eo illa est extra, quo est pars. Da .n. oppositum: sequitur quod duæ partes possint esse in eodẽ situ, & qua ratione duæ, eadẽ

C ratione omnes, & tunc vnum totũ poterit esse in eodẽ pũcto. Si vero intelligas esse realiter, patet, quod eo ipso, quod est pars distincta à parte, quod est extra partem. Prædicatum enim clauditur in subiecto. Formo ergo ex his talem rationem. Illa sunt eadem, quorũ effectus formales sunt idem: Sed idẽ est habere partem, & habere partem extra partem: ergo idem est partibilitas, & extensio quæ est habitio partis extra partem.

Dices, quod partibilitas, & extensio possunt separari, quoniam possunt esse plures radij in eo-

D dem puncto. Similiter plures partes albedinis in eadem albedine vna intensa, & tamen in essentia est extensio aliqua: ergo partibilitas sine extensione.

Respondeo: Plures illi radij sicut nec sunt extensiue, sic nec habent rationem partis. Non enim habent vnitatem aliquam nisi situs, & subiecti. De partibus vero albedinis patet ex dictis in primo libro. In vna enim albedine intensa, impossibile est dare plures partes albedinis, quarum quælibet sit albedo formaliter. Illud

E enim, quod aduenit, per quod fit intensio albedinis, non est albedo, sed magis coalbedo, & coequalitas. Vnde albedo augmentata non potest diuidi in plura, quorum quodlibet sit hoc aliquid: quæ enim sunt hoc aliquid, non possunt facere vnum, nisi per continuationem vltimorum suorum, & ideo partes huiusmodi eo ipso, quo sunt partes vnum totum constituentes, necesse est, quod sint continuæ per aliquid sui, & tamen extra se ipsas. Dico ergo, quod quantitatem esse partibilitatem, non est intelligendum

F de partibus diuersæ rationis. Vniuersaliter enim est omnis partibilitas quantitas: sed intelligendum est de partibus eiusdem rationis, quarum quælibet est hoc aliquid, sicut patet ex diffinitione quantitatis 5.metaph.tex.18.

Secundo probo idem ex ratione opinionis primo facta ad oppositum: Illa enim sunt vnum, quę eodem motu primo, & per se acquiruntur. Dico autem per se primo, quia vnde plura possunt acquiri, eodem motu vnum per se, & aliud per accidens. Figura enim sequitur motum localem, & ra-

& raritas calefactionem 7. metaph. sed partibilitas, & extensio eodem motu acquiruntur per se, & primo; non enim est aliud minorem extensionem acquiri, quam maiorem partibilitatem. Si enim maiori partibilitate non acquisita ponas acquiri maiorem extensionem, iam incidis in opinionem antiquiorum ponentium rarefactionem fieri per extractionem partium ad inuicem, & per quandam earum separationem, & ideo necesse erit te dicere, quod remaneant vacui situs. hæ enim partes primo situabantur; vel si aliæ partes ibi remanent, oportet te dicere, quod illæ partes remanentes, & illæ, quæ sunt extractæ è materia, esse in eodem situ, & sic duo corpora simul: non ergo fit extensio maior per extractionem, sed per acquisitionem extensionis, & hoc voco partibilitatem. Eodem modo per oppositum dico de dimensione, cum enim adimitur extensio, adimitur partibilitas. Vnde in rarefactione transfertur corpus de minori extensione ad maiorem, per hoc, quod acquiritur noua extensio, & per consequens noua partibilitas, sed in condensatione est è contra.

Tertio probo idem secundo motiuo contrariæ opinionis. Illa enim sunt eadem, quorum denominatiua, a quibus sumuntur, sunt eadem; sed denominatiua ab extensione, & partibilitate sunt eadem. Habens enim plures partes eiusdem rationis, & dimensionatum sunt idem.

Quarto appparet idem ex tertio motiuo opinionis. Verum est enim, quod linea est longitudo, siue extensio; sed extensio, siue longitudo, & partibilitas sunt omnino idem. Non enim est imaginandum, quod extensio sit quædam dispositio partium, imo est illamet partibilitas, nisi forte accipias longitudinem pro rectitudine. Rectitudo enim bene est motus quidam, & partium illarum dispositio; sed longitudo, vt est linea, nihil aliud est, quam vna partibilitas, vna dimensio, quæ dicitur longitudo, quantumcumque illa partibilitas sit disposita vel curue, vel circulariter vel in rectum. Duplex vero partibilitas dicitur superficies: tertia vero partibilitas, ac tertia extensio dicitur ipsum corpus.

Quinto probo idē ex quarto motiuo opinionis. Non. n. videtur verum, quod ibi assumebatur, quod partibilitas est aliud à partium distantia, vel ab esse partem extra partem, vt probatum est. Id vero Auicen. non debet mouere, cum Philosophus 7, metaph. definiens quantitatem dicat, quod quantum est illud, quod est diuisibile in pluros partes, quarum quælibet est hoc aliud. Ex quo infero per locum a coniugatis: ergo quātitas in abstracto est diuisibilitas &c. & statim subdit, quod tale sit indiuisibile, aliud est magnitudo, & aliud numerus: per hoc innuens, quod magnitudo non est aliud, quam partibilitas talium partium, quarum quælibet sit hoc aliud.

7. metaph.

Alius modus dicēdi, & magis cōmunis apud Doctores est, quod quantitas est res quædam præcisa habens primo, & per se partes, ex cuius inexistentia in subiecto derelinquuntur partibilitas, & extensio in eo, ita quod materia habet in se, & intrinsece partes eiusdem rationis, & forma similiter, & in hoc dicto conueniunt cum opinione præcedenti; sed dicunt, quod istas partes non

A habent ex se, sed ex quantitate derelinquente in eis talem partibilitatem, & hoc proprium est huic opinioni.

Hæc opinio ergo dicit tria. Primum est, quod quantitas habet per se, & primo partes: hoc probant per Philosophum 5. metaph. qui diffinit quantitatem dicens, quod quantitas est illud, quod diuiditur in partes.

Secundo dicunt, quod quantitas est res præcisa, & non tantum modificatio pura, quod probāt per hoc, quod separatur in Sacramēto altaris.

B Tertio dicunt, quod materia, & forma, & alia accidentia corporalia habent ex se suas partes, quas tamen contrahunt à quantitate, cui proprium est primo habere partes. Hæc positio habet respondere ad quæstionem principalem communiter, quod materia, vt est sub quantitate, habet partes distinctas a partibus quantitatis. Et hanc conclusionem confirmant, quia partes huiusmodi non solum distinguūtur in sua realitate; nam hæc pars materiæ non est illa, nec hæc pars albedinis est illa, ita quod distinguuntur in realitate materialitatis partes materiæ, & in realitate albedinis partes albedinis. Quod confirmatur in speciali, quia vnumquodque eo, quod est formaliter, eo ab alijs distinguitur: hæc autem pars albedinis est formaliter talis per propriam realitatem pertinentem ad albedinem, & non ad quantitatem: ergo.

C

Hoc etiam confirmatur, quia si non essent aliæ partes materiæ sub quātitate à partibus quantitatis, & aliæ partes formarum tam substantialium, quam accidentalium à partibus quantitatis, sequeretur, quod talia essent inextensa, & indiuisa sub quantitate tota, sicut est rationalis anima.

D

Ex hac positione sequitur, quod tot sint extensiones in subiecto, quot sint illæ realitates extensæ: habet enim quælibet forma in materia suam extensionem, & materia habet suam, licet non primo, sed secundario, & per quantitatem; vna tamen respectu omnium est quantitas, a qua omnia illa consequuntur suas extensiones.

E Sed hæc opinio nullo modo stare potest. Primum quidem patet, quia secundum hoc oportet dicere, quod superfluat quantitas, Ex quo. n. materia habet propriam partibilitatem, aliæ formæ similiter habēt: tunc quæro. Vtrum illa partibilitas sit in eis tanta a quantitate, aut non. Si non, ergo superfluat quantitas. Si dicas, quod sic, quæro de causalitate illa, aut est formalis, sicut albedo est causa albi; aut effectiua; non potest dici, quod sit formalis. Effectus enim formalis non est aliud, quam forma recepta in subiecto.

F Album enim nihil aliud est, quam albedo partibilitata à subiecto: per te autē partibilitas materiæ non est illa quantitas, imo quantitas est aliquid aliud habens partes: ergo.

Nec potest poni secundo, quod causalitas illa sit effectiua, quod videtur tamen posse imaginari, quod quantitas videlicet partibilitatem quandam imprimat in materia, & alijs formis, hoc enim impossibile est, Tum quia quantitas non est forma actiua secundum Commentatorem, 3. physic. Tum quia quantitas illam partibili-

bilitatem educet de potentia materiæ, vel crearet eam. Tum quia partibilitas alicuius habentis partes non potest causari effectiue, vt probatum fuit in prima quæstione de materia.

Secundo est inconueniens positio, quia tunc in eodem subiecto esset multiplex quantitas, nam partibilitas materiæ est aliud à forma, & partibilitas formæ est aliud à forma, quod patet, quia in rarefactione fit realis transmutatio circa partibilitatem aeris, nulla facta mutatione in substantia illius aeris, nec quoad materiam, nec quoad formam. Si autem partibilitas materiæ, & formæ aeris essent omnino idem, quod materia, & forma aeris, non posset aer rarefieri sine substantiali trasmutatione, quod directè est contra experientiam. Illa ergo partibilitas, quæ aliud est à materia & forma, realiter est in prædicamento quantitatis, tamen est illud, quo formaliter materia est partibilitas, & formaliter, & per consequens est illud, quo illa sunt quanta; ita, quod impossibile est poni illam realitatem, quin illud, cuius est sit eo ipso habens partes extensas, & extra se inuicem, nisi tu poneres omnes alias partes simul in eodem puncto, quod impossibile est ponere: Tum quia illa realitate remota, corpus reduceretur in non corpus diuisibile in non diuisibile, quod sequitur ex remotione totius, quantitatis solius. Tum quia ex illa sola partibilitate congruit ei, in qua est, finitas, & infinitas bicubitum, & tricubitum, quæ non insunt sine quantitate. Tum quia non apparet in quo alio prædicamento ponatur partibilitas, nisi ponatur in prædicameto quantitatis, ergo illa partibilitas omni alio circumscripto est verissima quantitas, & sufficit ad omnia illa, quæ quantitas ponit in quanto: cum ergo partibilitates sint plures, & per se in eodem subiecto, erũt plures quantitates, ac dimensiones simul, quod est impossibile absque penetratione, vt apparet, in eodem subiecto erunt.

Tertio sequitur ex positione illa, ꝙ quantitas habeat quantitatem, quia quantitas per te non est mera partibilitas, sed est aliquid habens partes. Habens autem partes resoluitur in duo, videlicet in illud, quod est partibile, & in illam suam partibilitatem: sed partibilitas est quantitas, vt probatum est: ergo.

Quarto, secundum istam positionem erunt plures dimensiones simul; nam secundum illam viã materia per se, & quælibet forma, tam substantialis, quam accidentalis habebit partibilitatem suam, & dimensionem, ex quo sequitur, quod in quolibet pũcto erunt plura puncta, & in quolibet situ indiuisibili erũt plures lineæ, & plures dimẽsiones non se penetrantes contra Philos. 4. physic.

Respondeo ergo ad istum articulum, quod præter partibilitatem materiæ, & formæ, & accidentium in subiecto non est aliquid aliud habens partes, quod quantitas dicatur, quoniam illud non esset quantitas, sed magis quantum, & ideo dico, quod quantitas nihil aliud est, quam dimensitas habentis partes, puta materiæ, formæ substantialis, & accidẽtium. Vnde notandum est, quod sicut figuratione est corpus figura, & formabile forma, & albedine album, sic sola partibilitate dicitur esse partibile illud, quod habet par-

A tes. Non capio enim hanc partibilitatem, prout dicitur à partiri, vt habet respectum ad agens, potens diuidere; sed capio partibilitatem, vt est aliquid abstractum, cuius concretum formale est pars, quæ dicitur ab illa partibilitate formaliter, sicut à symietate dicitur symum: ergo partibilitas illa considerata absolute in abstracto est vera quantitas, nõ autem aliquid habens partes.

Et secundum hoc patet, quid est dicendum ad quæstionem. Dicendum est enim, quod materia

B existẽs sub quantitate interminata nõ habet partes alias à partibus quantitatis, quia quantitas non habet partes alias à partibus materiæ, cum sit partibilitas ipsius materiæ, qua materia formaliter dicitur habens partes.

Nunc secundo infero ex prædictis; Primum est, quod non obstante, quod quantitas non sit aliud, quam partibilitas materiæ, & formæ, seu alterius habentis partes, tamen realitas quantitatis, & suum subiectum distinguuntur realiter suo modo realitatis. Ipsum.n.ꝙ habet partes resoluo in duo, videlicet in illud, quod est partibile

C sicut albedinem habentem partes resoluo in aliquid, quod pertinet, & ad naturã albedinis, quod denominatur habens partes, & in illam partibilitatem aliam in abstracto, quæ dat formaliter habere partes. Quælibet enim pars albedinis potest considerari, vel in quantum pars; vel vt illud, quod est pars. Illud enim, quod est, pars non includit nisi meram albedinem, in quantum vero pars, includit partibilitatem. Materia ergo, siue forma, & sua partibilitas se habent sicut ac-

D cidens, & subiectum, sicut inquam superficies, & figura; partes vero, siue pars, & partibilitas habent se sicut concretum, & abstractum, vt est figura, & figuratum. Quod autem partibilitas, & forma illa habens partes realiter distinguuntur, patet per hoc, quod forma remanẽte inuariata intrinsece partibilitas variatur, augmẽtatur, & diminuitur, vt patet in aere rarefacto, seu cõdẽsato.

Secundũ, ꝙ infero est, quod in vno subiecto quãtacunque in ipso sit materia, & forma, & accidentia plura non est nisi vna quantitas, vna dimẽsio,

E vna partibilitas, quod quidem esset impossibile, si materia, & forma essẽt res præcisæ. Sicut.n. esset præcisa in sui totalitate; sic oporteret partes esse præcise, & ita habeat propriã partibilitatẽ. & ita dico de forma substantiali, si esset res præcisa, eodem modo dico de ipsis accidentibus, Sed qui concipit materiam, & formam in sui totalitate non esse res, sed vnum impræcisum, necesse est, quod ita concipiat de partibus materiæ, & formæ, quod non sint duæ partes, sed vna pars; & quia in vna parte non est, nisi vna partibilitas,

F ideo in materia, & forma non est, nisi vna quantitas. Et si procedas vltra ad accidentia concipiendo, quod in sua realitate non sint res præcisæ à subiecto resultante à materia, & forma, sicut duo præcisa, sed habent se sicut vnum indiuisum, & impræcisum, eodem modo faciliter concipies, quod accidentis, & subiecti non est nisi vnica quantitas, & eo quod eorum non est nisi vna pars, sicut in se totis, non sit nisi vnum indiuisum, & impræcisum: & ideo vnica quantitas reddit partibilem, & materiam, & formam, & acci-

accidentia omnia in composito. His visis.

Respondeo ad motiua opinionum in contrarium,& primo ad motiuum secundæ opinionis.

Ad primum dico,quod illa diffinitio datur de quāto in cōcreto,& nō de quātitate in ābstracto.

Ad secundū dico , quod cū quantitas non sit aliud,quam partibilitas quædam habentis partes, non remanet absolute in Sacramento altaris sine subiecto,cum ibi remaneant quantitates habentes partes.

Ad tertium dico,quod materia non habet partes præcise,nec accidentia,nec forma substantialis,sed subiectū totū est habens partes, & hoc formaliter per illam quantitatem,vt dictum est . & quod dicitur, quod huiusmodi partes nō solū distinguuntur inquantum partes, sed realiter: cōcedo,nec tamen sequitur, quin partibilitate distinguantur,licet non distinguantur in sola partibilitate: Sicut enim vnum formaliter dicit indiuisionem,quæ est in principio,materialiter autem dicit positiuum, super quā talis negatio fundatur : sic dico , quod quælibet res ab alia distinguitur negatione,non autē in sola negatione, sed in positiuo,siue in sua essentia materialiter:sic partibilitas dicit quandam distinctionem positiuam: materialiter vero dicit rem aliquam illi distinctioni substratam. Ex quo sequitur,quod partes in sua realitate propria distinguantur , sicut realitates partium;sicut illa,quæ distinguūtur,sic, quod nō sint formaliter ipsa distincta; imo partibilitas est formaliter ille modus distinctionis talis specialis, qua partes distinguuntur: non enim sunt,quo distinguitur formaliter , sed bene sunt , quo materialiter distinguitur. Potest etiam concedi, quod partes seipsis distinguantur,nec tamen sunt illa partibilitas,qua formaliter distinguuntur,cū distinctio nō est eorū essentia, imo est negatio quædā. Ad argumentum dicendum est,quod licet res eo quod formaliter distinguitur ab alio , non tamen distinctio est illa res formaliter,imo est negatio in illis,quæ sunt indiuisibilia,& indiuisibiliter distinguūtur:in illis enim distinctio est indiuisio in se,& diuisio ab alio,& hæc est negatio . In illis vero , quæ partibiliter distinguuntur, partibilitas est diuisio formalis , & ita est ratio positiua . Concedendum ergo est , quod eæ partes distinguuntur partibilitate formaliter, & tamen in sua realitate distinguuntur.

Ad quintum dicendum,quod argumentū concludit materiam,& formam,& alia accidentia in formata quantitate non esse indiuisibilia , & hoc verum est:sed si ex hoc probare nititur illa habere partes sub quantitate,ita,quod quantitas non sit ipsorummet partibilitas , sed aliquid, ex quo insit eis partibilitas , falsum concludit.

ARTICVLVS V.

Vtrum in materia sit potentia naturaliter passiua respectu cuiuscunque formæ.

ARguo primo, quod non, sic:In materia non est naturalis potentia respectu cuiuscunque formæ substantialis,quoniam alias posset ad actū reduci respectu cuiuslibet formæ ab agente naturali,ex quo sequitur,quod anima intellectiua poterit educi ab agente naturali: similiter nō est in naturali potentia respectu cuiuslibet for-
A mæ accidentalis : tum quia alias cessaret omnis forma miraculosa : tum, quia formæ accidentales nō sunt immediate in materia,sed in cōposito: ex 1.physicorum materia , & forma sunt causa omnium accidentium : certum est autem , quod non nisi subiectiua:ergo.

In oppositum est Philosophus,vbi dicit, quod sicut se habet lignum ad Idolum;sic se habet materia ad omnem formam,& Commen.dicit,quod materia innata est recipere omnes formas,nō loquitur autē nisi de potētia nat̄ali,vt patet:ergo.

B Respondeo hic primo videndum est de potentia passiua materiæ respectu formarum accidentalium.Secundo respectu substantialium.

Quantum ad primum pono Cōclusionē vnam scilicet,quod materia est subiectum immediatum respectu omnium accidentium , quæ sunt in composito, circa quæ contingit fieri alteratio talis,quod illa facta magis abijcit a substantia , & substantiali forma. & dico notabiliter : abijcit a substantia,quia non loquor hic de accidentibus, quorum alteratio est salus,& perfectio , sicut est
C scientia,& huiusmodi,

Hanc conclusionem probo primo per Commentatorem,qui dicit,quod Aristoteles inuenit subiecta omnium accidentium , quæ sunt subiectiue in esse composita ex formis , & subiecto , quod est in potentia : cuius signū accepit ex hoc, quia si essent simplicia non possent accipere accidentia : pati enim est contrariū ipsi actioni: ergo patet,quod Arist.secundum Commentatorem attribuit composito receptionem accidentium ratione materiæ.

D Secundo sic. Eius est actus,cuius est potētia, ad omnia decem prædicamēta,vt Philos.dicit,& Cōment.vbi dicit,quod materia per se non est quale nec quantū,nec aliud decē prædicamētorū,quoniam est in potentia ad omnia decem prædicamenta,vt declaratum est in physic.quod illa scilicet est subiectum omniū prædicamentorū decē .

Itē videtur Comment. ponere materiā decem prædicamētorū esse vnā,& dicit: Corpus q est in 2.metaph.
potētia,quod vocat materiā, nō esse aliquod decē prædicamētorū,tñ possibile est ipsum esse ab-
E stractū a decē prædicamētis,innuens,quod materia,quæ est simpliciter in potentia,& purum terminabile,est susceptiuum omnium formarum tā substantialium,quam accidentalium.

Quarto idē apparet,nā alteratio,quæ est in talibus accidētibus,nō potest habere pro subiecto formā,& cōpositū eius. Ratio est,quia motus præsupponit mobile,& subiectū,& ideo motus nō admit,nec perimit ipsū subiectū,talia autē accidentia pimūt formā substātialē,& cōpositū destruūt; sicut patet de alteratione , q̄ fit circa frigiditatē
F aquæ abijcit.n. finaliter formā aquæ, sicut qñ ex aqua fit cristallus,motus , cū non abijciatur subiectū , nō pōt talis alteratio esse in alio , quā in materia,& per cōsequens terminus eius, cū motus,& terminus aspiciāt idē pro subiecto primo.

Sed tunc est dubiū,quomodo talia accidentia sint sequelæ formæ substantialis , cū etiā Comm. dicit,quod accidētia hmōi nō possūt esse in materia, nisi postquam forma fuerit in ea: & Philos. ponit materiam,& formam,neutrum sine altero esse causam omnium accidentium. Dubium ergo

est: quomodo forma substantialis habeat causalitatē respectu talium accidentiū, nisi subiectiuā. Ideo dico, quod causalitas respectu taliū accidentiū potest intelligi subiectiua, vt quod formā mediat in materiā; & huiusmodi accidentia in ratione subiecti, ita quod materia non sit immediatū susceptiuum talium accidētium, nisi cum forma, & hoc modo non puto formam causalitatem habere respectu talium accidentium.

Alio modo potest illa causalitas intelligi determinatiue; cum enim materia sit indeterminata ad hmōi accidētia, puta ad raritatē, & dēsitatē tantas dimensiones, vel tātas, ad caliditatem, vel frigiditatem; similiter ad caliditatem in tanto gradu, vel tanto, non potest sumi ratio ex parte materiæ, quare ignis est corpus rarum, & terra corpus depressum: nec ab agente extrinseco est talis determinatio; cessante enim agente extrinseco adhuc ignis est maximæ raritatis, terra vero est maximæ densitatis, quod ab intrinseco est illa determinatio non ex materia, vt dictum est: ergo ex forma. Sic ergo talia accidentia immediate sunt subiectiue in materia, sunt autem immediate determinatiue a forma.

Secundo videndum est de potētia naturali materiæ respectu illarum formarum substantialiū, & est hæc difficultas, quantū ad præsens: Vtrum materia sit in potentia ad recipiendum formam aliquam, respectu cuius non possit reduci ad actū ab aliquo agente naturali, & dico breuiter, quod materia prima est in potentia naturali respectu cuiuscunque formæ, ita quod potest reduci ad actū respectu formæ cuiuslibet, quam apta est recipere ab agente naturali. Hanc Conclusionem probo. Impossibile est enim esse differētiā ignobiliorē in natura, & quod differentia nobilior non sit in natura. Extrema.n.opposita debent esse eiusdē ordinis: sed actus, & potentia opponuntur, & sunt diuidentes ex opposito. Materia vero est subiectū potentiæ disponibile per omnem actū, qui nō est subsistens, vt per Philos. & Comm. vt argutū fuit ad principale: ergo secundum hoc potentia passiua respectu cuiuslibet formæ est in natura: restat ergo, vt potentia actiua, cum sit nobilior, sit in natura respectu formæ talis. Dices, quod argumentum est ad oppositum, quoniam potentia actiua, quæ opponitur, potentiæ materiæ est actus purus, cum materia sit potentia pura, actus autē purus solus Deus est: ergo argumentum concludit, quod non oportet dare aliam potentiam actiuā in natura respectu formarum inducendarum in materia, quam solum Deum.

Respondeo. Potentia passiua materiæ non est potentia ad omnes actus. Sunt. n. multæ formæ abstractæ, quæ non possunt esse forma materiæ, & perfectio eius: actus ergo oppositus potentiæ ipsius materiæ, non est actus purus, vt actus purus dicit carentiam omnis potentiæ, sed est actus carens omni potentia passiua. Potentia. n. materiæ licet careat omni actu non est in potētia ad oēm actum: oppositū ergo suæ potentiæ non est omnis actus carens omni potentia passiua, & talis actus vtiq. potest in natura reperiri citra Deum, puta cælum, quod non est in potentia, nisi ad vbi, & est quodammodo in actu, omnis forma, ad quam materia est in potentia passiua. Deus autem se ha-

A bet in plus, & ideo erit extra ordinē materiæ. Est.n. actus vniuersalis cōtinēs eminēter oēm actū.

Secūdo ad idē arguo sic. Materia nō est in potētia, nisi vel ad formas simplices, vel ad formas medias, & mixtas, vel ad formas cōsequētes mixtiones ipsas per modū necessariæ sequelæ, quales sūt animę. Recipit aūt primo formas elemētares quæ nō possūt esse nisi quatuor, duæ oppositæ, s. leue, & graue, & duæ mediæ leue. s. secundū quid, cuiusmodi est aer, & graue secundū quid, sicut est aqua, eiusdē cōtrarietatis nō sunt nisi duo extre-

B ma prima maxime distātia, sicut forma leuis simpliciter, quæ est ignis maxime distat a forma grauis simpliciter, quod est terra, & ideo mouerētur motu opposito simpliciter. Illa vero, quæ sūt media, nō possūt esse, nisi duo. s. graue secundū quid, & leue secundū quid. Vnde si quis imaginatur minus graue, & magis graue, simpliciter illa nō differrēt specifice, quia magis, & minus nō diuersificāt speciē. Et ex hoc patet ꝙ nulla forma est vnibilis materiæ, quæ non est grauis, vel leuis, vel secundū quid grauis, vel secundū quid leuis, & ideo

C in cælo non est materia prima. Forma.n. simplex est extra omne genus contrarietatis, cuius extrema sunt maxime distātia, sicut graue, & leue: vna autē potentia non est nisi ad extrema, & media vnius contrarietatis. & sic patet, ꝙ cū materiæ potētia sit vna fundata super substantiam eius, necessario euacuatur per formā grauis simpliciter, & leuis simpliciter, & medias. Sic ergo non possunt esse perfectiones, & primæ, & simplices ipsius materiæ, nisi quatuor tantum. s. formæ elementares. Mixtæ autē sunt tot modis, quot modis illę qua-

D tuor sunt miscibiles, qui quidē modi innumerabiles sunt. Animæ vero additæ ad formas mixtas multiplicantur secundum species, ac numerū formarū mixtarū, quas sequūtur necessario. Sunt.n. quædā formæ mediæ conflatæ ex formis elementorū, quæ sunt formæ perfectæ, & actus vltimati, & tales formas non consequitur, nec eis adduntur animæ per modū necessariæ sequelæ. Aliquæ autē sunt, quæ non sunt terminatæ, imo ex hoc ipso, quod sunt mixtiones, tales, vel tales sunt aptæ natæ recipere perfectiones suas, & communicare

E aliquibus operationibus puta sensationi, & motui, quarū tamen possunt esse principia sufficientia, vt patet de mixtione elementorū in carne, & ideo formæ tales mixtæ, conflatæ ex elemētis, exigunt necessario additamētū vlterioris cōplemēti & actus; & actus illi sunt animæ, quæ est eorū sequela formarum, puta carnis, ossis, & hmōi, vt Cōment. dicit. Ait.n. quod necesse est animā esse additā cōplexionibus formis. Sic ergo patet, quod materia immediate nō potest informari, & actuari, nisi per formas elementares oppositas, vel per

F mediatas mixtas, immediate vero per animas, quæ sunt necessariæ sequelę quarundam taliū formarum mixtarum ex elementaribus constitutarum, & hoc loquendo de formis substantialibus, quia accidentales non insunt materiæ, nisi illis mediantibus, nec vniuersaliter, nisi quas exigunt formæ illæ.

Sed cōstat, ꝙ oēs formæ illæ tales possunt educi per agens naturale, quod enim potest in extrema, potest in media: virtute quidem cæli potest trahi materia ad formas elementares, & omnes

formas

formas medias vsque ad vitam, & aliquo modo vsque ad illud, quod potest trahere materiam vsque ad aliquam formam, potest illum trahere ad illud, quod est necessaria sequela illius formæ: ergo cælum potest trahere materiam ad totum istum ordinem actuum, & formarũ, in quorum genere materia dicitur pure possibile, & inchoatiuum; nisi quod in aliquibus coexigit actionem agentis secundarij vniuoci, vt in generatis per propagationé. Vltra illa inferam vnũ aliud, quod principium alterans, & vniuersaliter mouens materiam ad omnem actum est corpus celeste secundum mentem Philosophorum, qui in hoc à veritate fidei non discordant, Vnde Commentator innuit prædictum ordinem formarum respectu materiæ, & dicit, quod quando ex mortuo fit viuum, siue ex viuo mortuum, nunquam ex mortuo potest fieri viuum, nisi redeat materia ad quatuor elemẽta; deinde generabũtur formæ mediæ, quæ sunt inter elementa, & vitam, & tunc illa vita generabitur necessario.

Secundum quantum ad istum articulum moueo dubia quædam. Primum est, quia tunc cessaret esse miraculum. Nulla enim forma est miraculosa, quæ potest induci per naturale agens.

Secundum est de anima rationali, quæ est vera forma corporis, & materiæ, & tamen non potest induci per agens naturale. Item lingua asinæ Balaam fuit in potentia ad loquelam, nec tamen potuit per agens naturale trahi ad actum.

Ad primũ dico, quod formæ, quæ educũtur per miraculũ, sunt possibiles educi per agens naturale ordine quodam, vt Comment. vbi supra. Miraculum ergo non cõsistit in extractione formæ ad esse absolute: sed consistit circa ordinẽ, puta si forma nullo modo actu præexistit ordine formarũ mediatarũ nõ interueniẽte inducitur in materiã.

Ad secundum dico, quod secus est dicendum de anima rationali, & alijs formis naturalibus, vt infra suo loco prolixius explicabo.

Ad tertium dico, quod locutio non est forma absoluta, de qua est sermo in hoc loco. Est. n. ibi considerare sonum generatum in aere sub debita articulatione, & non dubium est, quod similem sonum, & fractionem aeris posset causare agens naturale, sicut lingua humana. Secundo est ibi considerare motum localem linguæ ipsius asinæ Balaam, ex qua causatur sonus in aere, quæ quidem motio sub tali proportione, quod generetur sonus articulatus in aere, innaturalis est linguæ bruti: supponit. n. directionem rationis, propter ꝙ agens causatũ posset forte motũ illũ in lingua facere, vt Dæmon, vel Angelus: & similẽ motionem facit etiam lingua humana. nec oportet, quod omni motu violento correspondeat agens aliquod in natura. Per hoc patet responsio ad argumentum principale.

ARTICVLVS VI.

Vtrum potentia materiæ differat realiter ab ipsa materia.

Adhuc ad maiorem euidentiã multorũ dictorũ de materia, quæro hic vnã quæstionẽ de materia ipsa in ordine ad suã rationẽ positiuã. Vtrum scilicet potentia ipsius materiæ differat

A realiter ab illa materia, & arguo primo, quod sic, quia ens absolutũ, siue principium entis absoluti non est idem cum eo, quod est de genere relationis: sed potẽtia materiæ est de capite ad aliquid, per Comment. materia autẽ est principium substantiæ sensibilis per Philosophum 8. metaph. ergo materia non est idem, quod sua potentia. 1. physicorũ 8. metaph.

In oppositum est Commentator de subst. orb. vbi dicit, quod naturam materiæ necesse est esse naturam potentiæ, scilicet, quod potentia eius est differentia substantialis eius: sed res quælibet est

B eadem cum sua substantiali differentia: ergo.

Respondeo primo ponam quandam distinctionem. Secũdo membrum distinctionis applicabo, & secundum illa respondebo ad quæstionem. Tertio mouebo instantias quasdam, & soluam eas.

Quantum ad primũ distinguo de potẽtia. Potẽtia. n. vno modo est pura denominatio alicuius a potẽtia actiua agẽtis, quæ cõiter dicitur potẽtia obiectiua eo modo, quo Angelus ante sui creationẽ erat in potẽtia, & hoc modo purũ nihil põt dici ens in potentia, hoc est, denominari a potentia

C Dei productiua. Hoc modo dicunt quidam, quod potentia est differentia entis diuidens immediate ens contra actũ, quod quidẽ nõ puto esse verũ; vt alias dixi in primo libro. Nulla enim ratio diuiditur in duo tãquã in differẽtijs, quorũ vnũ stat cũ opposito ipsius: Nũc autẽ ens obiectiuũ est formaliter nullo modo ens: sed denominatione extrinseca possit dici aliquo modo ens. s. in potẽtia; sed in eo, quod hoc modo est ens, nõ saluatur entitas formaliter, & per cõsequẽs diuisum nõ esset formaliter in diuidente: sed ens in potentia esset

D hoc modo differẽtia ipsius entis: ergo est potẽtia, quæ diuidit ens cõtractũ poẽtia subiectiua a potentia materiæ primæ. qua existente vnũquodq; generabile, & corruptibile est in potentia, quia illa est omne tale ens remoto solo complemento, vnde est ignis, aqua, & sic de alijs inchoatiue: & quod hoc modo est potẽtia, nõ est nihil, imo cõtinet in se formaliter rationẽ entis cõdiuisam: hoc autẽ modo potẽtia est nomen cõcretũ: Idem. n. est potentia hoc modo, quod fundãs respectum possibilitatis. Est enim cõcretũ ex fundamento, quod

E est naturæ materiæ, & potentialitate, quæ est respectus. Tunc dico, quod potentia hoc modo põt accipi, vel pro ipso respectu potentialitatis, vel pro fundamẽto potẽtialitatis, sicut omne cõcretũ potest accipi vel pro forma, vel pro substrato. Potest enim hoc modo aliquid dici potentia dupliciter, vel formaliter, & illud est respectus; vel fundamentaliter, & illud est absolutum.

Hac distinctione præmissa applico membra ad propositũ, & respõdeo ad quęstionẽ secũdũ mẽbra distinctionis, Dico ergo ad quæstionẽ, cũ q̃ritur;

F An prima materia sit idẽ realiter, quod potẽtia materiæ, si quæstio sit de potentia, quæ idem est, quod respectus potentialitatis, accipiendo potentiã formaliter, sic planum est, quod potẽtia realiter differt a materia. Materia enim est de genere substantiæ, potẽtia vero est de genere relationis. & ad hunc intellectum aspexit Commentator 1. physicorum, cuius auctoritas allegata est ad principale. Sed si quæstio capiat potentiam in secundo intellectu, hoc est, potẽtiã fundamẽtalem pro fundamento respectus potentialitatis, & quęrat.

Verũ potẽtia hoc modo sit de essẽtia materiæ, tũc quæstio est magis difficilis. Dico tamen, quod accipiendo potentiam in hoc sensu, potentia non dicit aliud, quam naturam puram ipsius materiæ. Natura.n materiæ absolute accepta non est nihil, ꝙ certum est; quia vero non dicit aliquam rationem entitatis in actu, eo quod nullam dicit naturam in actu, sed potentia: ergo eius natura est realiter, & essentialiter natura possibilis, ac per consequens hoc modo potentia est de essentia ipsius materiæ, imo est illamet materia.

Hanc Conclusionem, quantum ad secundum membrum præmissæ distinctionis volo prolixius declarare, & hoc rationibus fundatis in dictis Aristotelis, & Commentatoris sui. Volo ergo probare, quod natura materiæ sit natura puræ potentiæ fundamentalis, carens omni actu, & omni distinctione; in potentia tamen ad actum omnem, & distinctionẽ sic, quod natura eius sit, & simpliciter posse, nihil omnino includens actualitatis, prout actus est differentia diuisa entis, & arguo ad hãc conclusionem tribus viis. Prima via sumitur ex hoc, quod materia nihil est distinctũ in entibus, sed est purum distinguibile. Formo autem sic rationem. Materia non est ratio aliqua in actu in entibus distincta: ergo illa est purum posse, & natura potens actuari, Consequẽtia patet. Da enim oppositum, iam materia diceret distinctam rationẽ, sed diminutam in actu. Antecedens probo per Philos. vbi loquens de forma, dicit, quod alio modo dicitur natura formaliter, & species, quæ est secũdũ rationẽ, & subdit, ꝙ potentia caro, aut os non sui ipsius habet naturã, priusquã accipiat speciẽ secundum rationẽ, quam definientes dicimus, quod est caro, aut os, vt natura. Hæc ille.

Idem Commẽtator 12. metaph. com. 15. dicit, quod illud, quod non habet formam, non habet intentionem intellectam de ea.

Ex his verbis Commentatoris apparet, quod forma, & ratio sint omnino idem, vt illud, quod non dicit formam nullam, dicat omnino rationẽ, sed sit potentialitas quædam fundamẽtaliter loquendo ad cõmunem rationem, & hinc est, quod distinctio, quæ sumitur à forma, ratio appellatur.

Item Philosophus dicit, quod in fundamento naturæ nihil est distinctum, vbi Comment. dicit, quod manifestũ est, quod de illa non dicitur vere substãtia, nec aliud prædicamentorũ aliorum, & ideo dicit, quod materia non est alicuius dispositio, sed est in ea negatio omnium dispositionũ.

Et idem Commentator dicit, quod hoc principium, ex quo est in genere, non debet esse in aliqua dispositione. & subdit, quod materia non debet esse aliquid in actu omnino.

Item idem dicit, quod nullus potest intelligere esse materiæ in rei veritate, nisi hoc modo, ꝙ cõmunicatio, quę intelligitur in materia, est pura priuatio, & nõ intelligitur, nisi secundũ abstractionẽ formarũ indiuidualiũ ab ea: & subdit: cum ita fuerit, quomodo differt a non esse? & dicit respondendo, quod est subiectũ aliquod extra animã indiuidui sensibilis, quod sentitur, nõ propter hoc, quod intelligitur ex ea, & hæc perfecta imaginatio materiæ. & infra: est ergo materia ens per illud, quod sentitur, quia esse materiæ est in cõparatione ad illud esse, quod sentitur, & forma, & causa, quod

A secundum suum esse est per illud, quod sentitur; quia omne illud quod sentitur cum contactu, & in continuatione cum alio, & vt perficiatur per ipsum, non cuius natura est in ordine intellecto ab eo, idest a forma. Intelligibile.n. est materia, & subiectum. Illa autẽ natura, quia nõ habet formã non habet intentionem intellectam, & fuit suum esse in cõparatione, & quod nõ habet naturã propriam, & accepit contactum loco comparationis. Esse.n. eius est per contactũ, & continuationẽ cũ alio, non per propriam naturam intellectã ab eo, quæ sit ens per se. Hoc Commentator. Ex quibus verbis apparet, quod materia nõ est habẽs quan-

B titatem, & naturã propriam, sed est coentitas, & continua, seu accidentalitas, & ad naturam, & ad rationem. Illa enim trahitur per formam ad entitatem naturam, & rationem.

Secunda via ad conclusionem principalem sumitur ex ratione incõpleti. Arguo.n. sic. In cuius ratione quidditatiua includitur ratio incompleti, illud in sua ratione includit interminationem, & per consequens potentialitatem: sed materia in

C ratione sua intrinsece est entitas incompleta: ergo. Maior patet. Hæc.n. ratio est, quare infiniti ratio consistit in potentia, & motus similiter; quia eorum ratio consistit in quadam incompletione intrinseca, expectans semper perfici per ipsum actum. Minorem autem declaro. Ad cuius euidẽtiam sciendum est, quod incompletum vno modo dicitur quasi in gradu paruo, & diminuto, eo modo quo albedo in gradu remisso dicitur incõpleta. Alio modo dicitur incompletum, quia est inchoatiuum alicuius completæ rationis, carens

D tamen ratione, vt sic non sit in se, dicens naturam aliquã propriã, sed determinatam, sed sit inchoatiuũ determinatæ rationis: & hoc modo incõpletum idẽ est, quod interminatũ, & truncatũ, & hoc secũdo modo accipio ens incompletũ, non primo modo. Dico.n. ꝙ materia non tantũmodo est ens completũ primo modo; quasi sit modicæ entitatis, & habeat modicum gradum in entibus: si.n. ex hoc solummodo diceretur incõpletum, nulli dubiũ est, quin materia hoc modo diceret naturam propriã, & haberet rationẽ propriam, ac diceret

E intentionem intellectã, licet forte paruam, & modicam, quod est contra mentẽ Philos. & Cõment. sui, vt allegatũ est. Est ergo materia ens incõpletum, quia truncatum, & diminutũ, & inchoatiuũ omnis generabilis, & corruptibilis entitatis. Forma vero dicitur cõplementũ, & perfectio, & ideo ex materia, & forma fit vnũ completũ perfectũ, sicut ex inchoatiuo rei, & cõplemento eius. Quod autẽ materia hoc modo sit entitas truncata, & diminuta patet per Philos. & Commentatorẽ. Ibi.n. Philos. dicit, Dico.n. materiã, quod nõ est in actu,

F & hoc est in potentia, quod exponens Comment. sic dicit. Dico autẽ materiam illud, quod non est in actu aliquid determinatum, sed est in potẽtia. Itẽ com. 12. dicit, quod substantia materiæ non est in se, sed vt perficiatur per formam: & dicit, quod forma non potest esse sine subiecto. Forma enim sustentat subiectum, secundum quod est cõplementũ eius. Quod etiã materia hoc modo sit rei inchoatiuũ, & forma sit perfectio, & terminus, & cõplementũ, atque hoc modo materia, & forma simul sint vna res completa, docet Phi-

8. metaph. Philosophus.8.metaph.vbi ait, quod causa varietatis compositi, idest, quod ex materia, & forma fiat vnum,est,quia illud,quod est in potentia, fit in actu ab agente in omnibus, in quibus est generatio, & non est aliud creatum; sed est illud, quod erat in potētia sphera actu sphera.quod exponit Commentator com.17.vbi dicit,quod causa istius vnitatis, vt transmutetur illud, quod est in potentia,donec fiat in actu ab agente: est ergo aliquod vnum,quod prius est in potentia, & postea transfertur in actū; Translatio autem eius non largitur multitudinem,sed perfectionem in esse, & in toto,& hoc est vnum in actu,& hoc intēdebat Arist.cū dicit,quod non est aliud causatū, non enim est ab agente illud aliud causatum ab eo,quod agit,sed est illud idem.hęc Cōmentator.

Ex his verbis apparet veram esse expositionē aliquorum ostendentium,quod loquitur Commētator ibi, & Philosophus similiter de potentia obiectiua,quæ secundum eos est differentia entis: vt quia totum est in potentia obiectiua, translatio eius ad actum,non est causatio alterius,sed perfectio eiusdem. Hæc expositio est in glosa, quæ destruit textum. Dicit.n.Commentator ibi expresse,quod non est aliud ab agente hoc causatum ab eo,in quod agit. Clarum est autem,quod illud, in quod agens agit,est potentia materiæ subiectiua, non potentia obiectiua; & præterea res in actu non est perfectio potentiæ obiectiuæ, hoc autem dicitur ad illud acquisitū, est perfectio potētiæ.

Item,ille vocat formam perfectionem illam, quam adducit generatio: potentiam ergo, quæ præcedit,necessario habet vocare materiam,non potentiam obiectiuam.

Tertiam rationem deduco ex ratione formabilitatis sic. Cuius entitatis est purum formale,non dicens aliquod formatum,illud est in potentia pura per essentiā;da enim quod sit actus aliquis,iam in ratione illa,qua est actus,non est purum formale;habebit enim actum commixtum:sed materia est entitas ex se intrinsece pure formalis,quia pure informis:ergo.Minorem probo primo per auctoritatem Augustini,quæ fuit in prima quæstione de materia prolixius explicata:eandem etiam minorem ponit Philosophus; & Commentator in multis locis,quorū auctoritates ibi inductæ sunt.

Nunc secundo pono instantias aliquas. Prima est,quia formale dicitur relatiue ad formam: purum ergo formabile est pura relatio,& purum relatum:sed materia non est pura relatio,imo est de genere substantiæ: ergo.

7. de Trin. Confirmo, quia omne, quod reale dicitur, est aliud excepto relatiuo secundum Augustinum: ergo materia est aliud præter formabilitatē illā.

Itē:pura relatio non est subiectū generationis, nec fundamētū naturæ. Itē purū formabile videtur esse possibile obiectiuū: ergo materia esset purū possibile obiecti, quia materia habet propriā quidditatē,vt patet: ergo non est purū formabile.

Quarto,quia informitas materiæ nō dicit quidditatem materiæ,alias priuatio esset de essentia materiæ.

Quinto,quia formabilitas excluditur a materia in aduentu formæ, tunc enim nō manet formabilis, sed formata, & tamen in composito manet materia secundum propriam rationem.

A Sexto,quia videtur contradictio,quod aliquid fit ex se naturaliter, & quod non dicat naturam propriam,& quidditatē. Ens vero,& essentia, essentia vero,quidditas,& natura idem dicunt.

Ad primum dico,quod materia est purum formabile,illud scilicet,quod est formabile, hoc.n. in quantum nominat relationem, est fundamentum formabilitatis. Illud autem non est nihil,nec relatio,quia relatio nō fundat relationem;nec est entitas alicuius propriæ naturæ, & dispositionis, quia tunc non esset disponibile respectu omnis di
B spositionis,nec purum disponibile:ergo illud non est nihil, & tamen caret omni dispositione simpliciter.

Ad secundum dico, quod potētia obiectiua nulla potētia est;sed est pura denominatio ab extrinseco,vt debeat dici proprie potentia obiectiua; sed magis terminus potentiæ actiuæ: nec enim in obiecto est formaliter potentia aliqua;sed attingitur in ratione termini per potentiam, quæ extrinseca est. Materia vero est formabile intrinsece fundans potentialitatem, ideo materia non est in
C obiectiua forma.

Ad tertiū concedo,quod materia habet quidditatē suo modo,est.n.formabile purū,& possibile; non,quod habeat aliquam intentionem intelligibilem de ea,vt supra dicebat Commentator. Vnde sua quidditas, & distinctio est per analogiam ad formam.

Ad quartum dico,quod in materia est tria considerare,scilicet formabilitatē,informabilitatē,& substratum:vtique primum est relatio, secundum priuatio,tertium vero est quidditas puræ formæ.
D Materiæ ergo formabilitas, & informitas bene tolluntur in aduentu formæ, sed substratum manet in composito. Per hoc idem patet ad quintū.

Ad sextum dico, quod capere tale ens,est difficile,vt Augustinus vbi supra;nec tamen secundū eum est nihil,est tamen quasi medium inter ens, & nihil:non dispositum enim aliqua dispositione, & omnino informe non est nihil,nec est ens dispositū,& ideo est mediū. Vnde Commen. dicit, Motus essentiæ materiæ est,quod non fit demonstratum in actum, sed est medium inter non esse sim
E pliciter. Et subdit,quod aliqui negarūt,& ignorarunt antiqui,quod inter non esse purum caderet medium,aut natura,ens tantū in potentia, quod est materia,quę nō est priuatio pura,nec actio pura,quæ sunt extrema cōtradictorie. hæc Cōmēt.

Ad quæstionem ergo,quod duplex potentia,vt dictum est,est in materia:quædam, quæ nominat relationē respectu omnis dispositionis ac formę, & hæc est relatio determinata, sicut similitudo, quod importatur per hoc nomen potētialitas in abstracto; & per talē potentiā,licet materia diffi
F niatur,& intelligatur,nō tamen illa est idē, quod materia,nec materia per illam subijcitur.

Secundo modo accipitur potētia pro eo, quod fundat relationē, sicut albedo dicitur similitudo inter duo alba;nō formalis,quia esset relatio, sed fundamētalis;hoc modo potētia est substātia materiæ: pro eo si quidē,quod materia nō est nihil, nec tamen importat naturam aliquam habentem dispositionem, & rationem determinatā in actu, & ideo illa est natura potentialis, & ex hoc fundat relationem potentialitatis ad actum,

vt sit formabile omni forma, & ideo in potentia ad omnem formam. Hæc est intentio Commentatoris de substantia orbis circa princip. cum sic ait. Vnde naturam subiecti recipientis formas substantiales necesse est esse naturam potentiæ, scilicet, quod potentia eius est differentia substantialis, & ideo nullam habet formam propriam, & naturam existentem in actu; sed eius substantia est posse, & ex hoc materia recipit omnes formas. Et subdit: sed posse, quo substantiatur hoc subiectum, idest, quo diffinitur, & intelligitur, differt a natura subiecti, quia posse dicitur respectu formæ. Hoc autem subiectum est vnum entium existentium per se, quorum substantia est in potentia: itidem impossibile est intelligere, vel imaginari materiam, nisi in comparatione ad formam, sicut Aristot. dicit. hæc Commentator.

Item in primo physicorum: Et accidit substan-A tiæ materiæ, vt sit in potentia omnis formæ, non quod potentia sit substantia eius, ita quod sit pars diffinitionis eius, & quidditatis, & essentialis, licet intellectus per illam veniat in imaginationem eius. & subdit: quod si esset de substantia eius, destrueretur ad præsentiam formæ, quia tunc corrumpitur posse eius, & esset in prædicamento ad aliquid, non in prædicaměto substătiæ. Quod si dicatur, quod relatio nō potest habere pro fundamento, nisi ens in actu.

Respondeo, quod sicut similitudo habet pro B fundamento qualitatem, & identitas substantiam, sic respectus potentialitatis simpliciter exigit ens carens omni dispositione; similiter alias non esset posse simpliciter, & ideo exigit fundamentum spoliatum omni ratione determinata in actu.

Ad argumenta in oppositum patet, quid dicendum. Procedunt enim vijs suis.

QVAESTIO SECVNDA.

DE FORMA, QVAE DVPLEX est, substantialis, & accidentalis.

Postquam quæsitum est multipliciter de materia, restat nunc quærere de forma: & quia forma duplex est, substantialis, videlicet, & acccidentalis, & de accidentali quæsitum sit sufficienter in quarto libro distinct. 41. Ideo quæro nunc de substantiali tantum, & quæro circa hoc vnam quæstionem, scilicet.

ARTICVLVS I.

Vtrum forma substantialis sit aliqua determinata entitas in actu in materia, vel sit tantummodo actu actio ipsius materiæ, & communicatio, siue communicabilia, pro quanto ipsa cum forma integrant rationem vnius simplicis naturæ.

ARguo primo, quod sic. Entitas est natura determinata existens in actu in materia, quia propter quod vnũquodq; tale, & illud magis: sed compositum est ens in actu habens naturam determinatam propter formam: ergo.

In oppositum est Comment. 12. metaph. com. 18. vbi dicit, quod qui imaginatur, quod forma sit aliquid in materia, ignorat naturam generationis.

Item 8. metaph. com. penultimo, transubstantiatio potentiæ in actu non largitur multitudinem, sed perfectionem. Nec loquitur ibi de potentiă obiectiua, vt dicunt quidam, vt per textum suum, ibi enim ait, quod non fit in generatione ad aliud ab illo, in quod agit.

Respondeo primo ponam conclusionem intentam, secundo probabo eam tribus rationibus, & ostendam, quod sunt rationes expressæ Phylosophi, & Commentatoris, & tertio mouebo dubia quædam, & soluam. Pono ergo primo Conclusionem illam, videlicet, quod forma dicit puram actuationem materiæ, & non dicit rem aliquam determinatam actu. Vnde imaginor sic, quod om-E nis entitas generabilis, & corruptibilis est entitas habens in se realitates duas, quæ nullam dicunt rationem actu determinatam, sed ambæ sunt realitates imprecisæ rationis vnius determinatæ, & ex hoc illa nata sunt facere rationem vnam determinatam. Imaginor ergo primo realitatem, quæ est omne generabile, & corruptibile in potentia, & confuse, hæc realitas est realitas omnis generabilis, & corruptibilis amoto complemento, Ideo est realitas incompleta, inchoatiua rei completæ. Imaginor secundo, quod huic rea-F litati adueniat actuatio, & complementum alicuius vnius determinatæ rationis. Tale complementum, & actuatio non est realitas in se præcise, ita quod in sua ratione sit ratio determinata in actu, est tamen complementum rationis determinatæ in actu. Vnde sicut prima realitas erat natura incompleta, & truncata, quia inchoata tantummodo rationis determinatæ completæ in actu; sic realitas hæc est trŭcata, ac icŏpleta, quia tantummodo est complementum rationis determinatæ, & cŏpletæ in eo, quod est actuatio

quæ

quædam realitatis illius, quæ dicebatur inchoatiua. Tertio imaginor compositum ex inchoatiuo in suo complemento, & ideo est res, & ratio determinata demonstrata in actu completo, alia autem duo tantum modo sunt realitates imprecisæ istius, & altera vt inchoatio, altera vero vt complementum. Vnde hoc modo non est difficile imaginari, quod aliqua sunt talia, quod non sunt in se ratio aliqua determinata in actu: sed attendimus, quod inchoatiuum rei non est res aliqua terminata in actu, quia tantummodo est res illa, cuius dicitur inchoatiuum confuse, & in potentia. Similiter si inspexerimus, quod complementum rei non est res, & natura in actu. Vna enim natura non est complementũ, nec inchoatiuum alterius naturæ: sed ex quo sunt naturæ aliæ distinctæ, quælibet manet composita sine alia in ordine suo, & natura propria: ergo complementum rei non est per se natura determinata in actu, sed realitas quædam truncata pertinens per se ad illud, quod est natura in actu pro quanto, dum aduenit alteri realitati, quæ inchoatiua dicitur, ambo integrant vnam simplicem rationem in actu; quod non esset, nisi ambo vel alterum dicerent rationem determinatam in actu. Nec sequitur: non est ratio in actu determinata, ergo est nihil, quia est dare medium, puta, quod si non sit nihil, vel est determinata ratio præcisa, vel est portio, & realitas pertinens ad rationem determinatam, & præcisam. Hoc modo dico, quod forma non dicit determinatam naturam in actu in materia, sed dicit vnam actuationem materiæ, & complementum vnius simplicis determinatæ rationis, vt vnà cum materia integret rationem illam.

Hanc autem conclusionem sic declaratam probo tribus rationibus.

Prima est ex formæ communicabilitate.

Secunda ex compositi vnitate.

Tertia ex creationis ineuitabilitate.

Primo arguo sic. Suppono, quod forma dat esse materiæ, & quod participatur à materia, vt materia denominatur à forma. Hæc nota sunt omni sciẽti, & quid nominis vtriusque; Tunc esse, quod dat forma materiæ, & participatio formæ à materia, aut est illamet forma, aut est aliquod impressum à forma, & derelictum in materia: non potest dari secundum, ergo necessario dabitur primum; sed quod non possit dari secundum probo sic. Quia si esse, siue entificatio, quam materia capit à forma, sit aliud ab illa forma; aut erit relatio siue respectus, vt dicunt aliqui, quod non dicit ipsam formam absolute, sed formam inhærentem substantiæ, vnde dealbatio addit ad albedinem siue per modum essentialiter inclusi, siue per modum connotati inhærentiam ad subiectum; aut talis entificatio, & esse, quod dat forma, vt dicat aliquod absolutum, puta modum quẽdam absolutum, qui inest materiæ ex potentia formæ, quod corrumpitur in absentia formæ, generatur in eius potentia; sed manifestum videtur, quod esse, quod forma dat materiæ, & entificatio non sit respectus, & hoc propter multa inconuenientia, quæ sequuntur. Primo, quod relatio accidentalis, & per consequens accidens mediabit inter materiam, & formam.

A Secundum, quia relatio esset de essentia absoluti, non enim ignis determinat materiam, & formam separatam, sed dicit materiam, & formam actuatam, & materiam, & formam ad inuicẽ vnitas: si ergo actuatio hoc modo dicit relationem, manifestum est, quod relatio erit de essentia absoluti.

Tertium, quia tunc vita corporalis, qua corpus formaliter viuit, erit relatio quædam; hoc enim modo corpus dicetur viuens non per animam formaliter, sed per relationem animæ ip- B sam, quam terminat, vel ipsius ad animam, quam fundat; vt sic, corpus viuere formaliter non sit aliud, quam huiusmodi habitudinem terminare, licet talis habitudo immediate oriatur a natura ipsius animæ.

Quarto sequitur, quod omne album sit esse relatum, non enim dicit pure albedinem, & superficiem, sed dicit per te formaliter inhærentiam albedinis ad superficiem.

Ex his ergo videtur sequi, quod forma non sit aliud, quam entificatio huiusmodi cum respectu C quo circumscribitur.

Secundo, quod huiusmodi entificatio non importat absolutum aliquod derelictum ex forma, sicut imaginantur quidam. Primo quia tunc in composito essent tres realitates, scilicet materia, forma, & ille modus à forma in materia derelictus; & si sic, tunc materia, & forma non perfecte diffinirent compositum, cuius contrarium dicit Commentator.

Secundo, quia ex hoc sequitur, quod compositũ poterit remanere absque forma, poterit enim D Deus modum illum conseruare sine forma, si realiter differant; & cum esse compositi habeatur plene per hoc, quod materia capit esse, puta, quia capit esse igneum, habere esse ignis, & sic de aliis, ergo.

Tertium inconueniens est, quia tunc causalitas materiæ non esset causalitas intrinseca, & formalis, sed erit causalitas efficientiæ; habebit enim se forma respectu materiæ, sicut se habet sigillum in signatione ceræ.

Quarto sequitur, quod poterit Deus facere ef- E fectum formalem sine forma, sicut figuram sine sigillo ex quo effectus formalis ille est aliud absolutum a forma. Aliæ rationes contra illam rationem tactæ sunt in quarto libro in materia de formis accidentalibus. Ideo nunc pertranseo. Sed inquam ratio illa est ratio mea tantum? Dico, quod imo est ratio Philosophi, & Commentatoris, 9. metaph. dicit enim Philosophus ibidem, quod materia non est hoc, nisi secundum, quod videtur, quoniam illud, quod est secundum contactum, & non secundum ordinem, est materia, F & subiectum, quod exponit Commentator com. 13. dicens, quod esse materiæ non est, nisi ex continuatione eius cum forma, & vt perficiatur per eam. Et infra: Materia non est ens per naturam intellectum de ea, sed per continuationem; cum forma non accipit continuationem quantitatiuam, sed entitatiuam: vt sicut pars continui non est per se continuum, aliàs non esset pars, sed est cum alio continuum; sic loquendum est de materia entitatiua, quod illa per se non habet determinatam entitatem, sed est cum alio, puta cum

9. metaph.

cum

cum materia entitas determinata: ergo patet secundum Commentatorem, quod forma deducit, ac perducit materiam ad esse ens, & naturam determinatam. Tunc deducetur ratio, vt prius, quia consummatio illa entitatis, quā forma largitur materiæ, aut est ipsa forma, & habeo propositum, vt videlicet, quod materia, & forma sunt vna res simplex, cuius inchoatio est materia; cōplementum autem, & perfectio est illa forma.

Et nota, quod proprie loquitur Philosophus, & similiter Commentator suus. Ait enim Philosophus, quod materia est hoc, idest, res demonstrabilis secundum contractum ad formam, per quam videtur, & non ex aliquo ordine, puta inhærentia, siue ex aliqua ratione quam habeat in se. Commentator etiam dicit, quod est cum continuatione ad formam, & vt perficiatur. Imaginatur enim, quod materia sit extra nihil, per hoc quod est pars, & inchoatiuum entis; forma vero per hoc, quod est complementū, & perfectio, non quod aliqua illarū realitatū sit res in se cōpleta.

Secunda ratio principalis ad cōclusionem est ex compositi vnitate. & quia vnitas, quædā est quidditatiua, sicut dicimus, quod natura ignis habet, & dicit vnam quidditatem; quædam vero est materialis, vt ignis iste; ideo arguo sic. Si forma diceret propriam rationem, & determinatam aliquam naturam in entibus, sequitur, quod igneitas non importabit naturam vnam. Similiter hic ignis demōstratus nō erit entitas vna: Cōsequens est impossibile, ergo & antecedens, quia consequentia bona est. Consequentiam probo, primo quantum ad primum membrum. Aristoteles enim 7. metaph. dat rationem, quare composita accidentium non habent rationem, & diffinitionem significantē propriam quidditatem, substantiæ vero cōpositæ habēt, & includūt materiā & formam, constituunt tamen naturam vnam habentem rationem, & diffinitionem proprie dictam. Assignat autem rationem istam, quod diffinitio, quidditas, & ratio dicta non concludunt duo, quorum quodlibet habeat rationem, sic est compositio accidentium. Vnde dicit Commentator, quod illa, quæ diffiniuntur per extrinsecum aliquod, non sunt diffinitiones, quoniam aliās accidētia essent eiusdem naturæ. Diffinitio enim declarat substantiam rei, & illud, quod congregatur ex eis, est vnum corpus essentialiter. Si ergo accidentia declarant substantiam, erunt eiusdem naturæ. & infra: diffinitio est sermo, qui cum completur, nō remanebit in eo aliud ens in actu, de quo interrogetur per quid; cum in eo sit tota quidditas, quæ in esse illius, & non in eo ens additum suo enti, & illa est differentia substantiarum, & accidentium; quia sermo, in quo nō inuenitur ens, de quo interrogatur per quid, & diffinitio perfecta, quæ dat causā rei, quæ est quidditas in vnaquaque re. Et infra: & si aliquis posuerit, quod quidditas superficiei est albedo, aut quidditas albedinis est superficies, quæ disponitur per dispositiones diuersas cōtingēter, vt omnes dispositiones illæ sint eædem, & quod congregatum ex eis sit idem, & ita partes sermonis distincti sunt eiusdē naturæ. Et com. 13. dicit, quod formæ substantiales habent tantummodo genus subiectum ex natura illarum, quia exterminatur, quod non

7. metaph.
com. 11.
com. 13.

A inueniuntur per concomitantiam cum alijs, sicut accidentia. Hæc autem omnia falsa essent, si igneitas non diceret vnam simplicem rationem, sed esset in ea materia, & forma, quorum quodlibet haberet propriam naturam.

Sequeretur etiā, quod cum fit lapis, non fieret ens simpliciter, sed ex tali ens fieret tale ens: ergo.

Secundo probo consequentiam quantum ad aliam partem scilicet, & quoad vnitatem essentiæ indiuidui demonstrati. Arguo autem sic: Ex materia, & forma fit vna res numero demonstrata, B nec est quærēda causa quare vnum fiat ex his; sed si forma diceret entitatem, & naturam determinatam a materia, similiter esset vtique causa quærenda illius vnitatis: ergo.

Dices forte, quod ideo causa non est quærenda, quia vnum est in actu, & reliquū in potentia, & hoc habetur à Philosopho 8. metaph. nec est quærenda causa alia dato, quod sint rationes duæ distinguibiles.

Contra illam responsionem arguo primo, quia illa non est de mente Philosophi, nec Commentatoris C 8. metaph. Dicit enim Philosophus, & Commentator similiter, quod causa, quare ex materia fit vnum, est, quia vnum est in actu, reliqua in potentia, & hoc ideo, quia illud, quod fuit in potentia, fit in actu. vbi Commentator dicit, quod terminus istius vnitatis est, quia illud, quod est ab agente, non est causatum aliud ab eo, in quod agit. Item idem Commentator eodem lib. dicit, quod omnis, qui ponit, quod anima, & corpus sunt duo diuersa, conuenit etiam dicere, quod sit colligamen tum animæ cum corpore, qui auD tem dicit, quod anima est perfectio corporis, & quod corpus non existit sine anima, nō sunt apud eum duo diuersa, nec etiam accidit quæstio hæc. & infra. Anima se habet ad corpus, sicut figura ad cuprum, & albedo ad superficiem: Omnia enim huiusmodi sunt perfectiones, & formæ. Et causa deceptionis hominum est, quia ponunt idem, quando est in actu, & quando est in potentia esse diuersa, & in rei veritate est vnum: illud enim, quod fuit in potentia, est in actu, & non sunt duo diuersa. Anima enim, & corpus sunt E vnum, sicut dicimus, quod materia cum forma sunt vnum. Hæc Commentator.

Item Philosophus, quod non perscrutandum, quomodo anima: & corpus faciunt vnum: ergo vbi dicit Commentator 7. com. 9. quod materia non est hoc nisi per formam, & subdit, quod materia non differt à forma in composito in potentia, & compositū non est ens actu, nisi per formā, nec vnū nisi, quia sua forma est vna. Et paulo ante dixit: non est dubitandum, quare anima est corpus, cum sint duo, fiant idem, sicut non & hoc duF bitandū in cera aut in ferro cū figura existente in eis. Et idem dicit, quod agens apud Arist. 11. metaph. com. 1. non est congregans inter duo sub rei vnitate, & congregat inter potentiam, & actum, materiam & formam. Et dicit, quod qui concedit rem componi ex pluribus, similiter & non distinxit pluralitatem, quæ est in potentia ab ea, quæ est in actu, non poterit vnquam soluere, quomodo res sit vna.

Item ait, quod esse in potentia est esse in alio non distinctum ab eo, & hoc intendimus de pri-

ma

8. metaph.
8. metaph.
eod. lib. cõ. 16.
2. de anim.
7. com. 9.
11. metaph. com. 1.
8. metaph. com. 15.
3. de cæl. & mund. com. 27.

ma materia, quod non est ens in actu, est ens in ente, non distinctum ab eo, & hæc est intentio nostri sermonis, quod est in eo potentia. Ex quibus omnibus apparet, quod potentialitas, quæ est in materia, vt faciat vnum cum forma, nihil aliud est, quã distinctio inpræcisibilitas vnius ab alio; non ergo possent constituere vnum, si dicerẽt rationes præcisas, & determinatas, quantumcúq. alterum esset potentia, alterum vero actus; imo vtrumque esset actus, licet materia esset actus imperfectus.

A

Tertia ratio principalis ad conclusionem sumitur ex creationis ineuitabilitate: arguo ergo sic. Forma non dicit rationem propriam aliquam determinatam demonstrabilem, & signabilem. Antecedens patet, probo consequentiam sic. Omnis forma de nouo producta, cuius nulla pars omnino præcessit, dicitur vere creari: sed res quæ dicit rationem determinatam præcisibilem, siue præcisã, sic de nouo est, quod nulla eius pars perficit, quia suppono, quod eius realitas præscinditur ab omni alia realitate: ergo omnis talis res si de nouo exeat ad esse, de necessitate creatur.

Ad istam rationem dicitur multipliciter, primo, quod forma non sit compositum, cuius vere reliqua pars præfuit, puta materia; forma vero non fit per se, sed per accidens, ideo non causatur. Ista solutio videtur elici ex Philosopho 7. metaph.

Secundo soluitur, quod forma non fit ex nihilo, & tamen arguitur, quod materia non est pars eius: ergo non fit ex materia. Dicunt, quod non sequitur. Non enim omne, quod fit ex aliquo, fit ex ipso sicut ex parte, imo fieri ex aliquo, est quandoque tanquam ex termino, quandoque vero tanquam ex subiecto ex 7. metaph.

Tertio dicitur, quod non creatur, quia non fit ex nihilo; educitur enim de potentia materiæ, in qua forma illa est in potentia, & ideo vt in materia, forma non est nihil, quia esse in potentia non est nihil.

Quarto dicitur, quod forma non fit. Ratio est, quia productio terminatur ad esse, materia autẽ, & forma sunt vnum in esse, licet in suis essentijs sint præcisæ, & distinctæ.

Vltimo dicitur, quod forma fit ab agente, & de nihilo, sed non propter hoc generans esset, quia agendo innititur materiæ; creans autem nulli materiæ innititur: ergo.

Alij antiqui soluerunt illam rationem, quod scilicet forma creatur, quia aliqua pars formæ imperfecta præfuit in materia, quæ secundum eos est ratio scientialis. Sed hæ solutiones non possunt stare. Prima enim confirmat propositum. Ex hoc enim, quod forma non fit per se, sed compositum, sequitur, quod compositum solum dicat naturam terminatam, & rationem præcisibilem. Forma vero nullam in se dicat naturam talem, sed est realitas quædam impræcisibilis naturæ talis, & per consequens fit per accidens facta natura tali, & hoc apparet ex duobus. Sicut enim se habet aliquid ad entitatem, ita se habet ad distinctionem, & veritatem: ergo si terminus sit vnus simplex, & in realitate præcisa, necesse est, vt eius productio sit ab omni alia productione præcisa; cum productio non sit aliud, quam via in entitatem, vt Commentator 4. physicorum & 1. de cæl. & mund. dicit. Habens ergo distinctionem determinatam, & præcisionem in sua realitate, necesse est, quod habeat distinctam naturam in sua realitate: ergo a destructione Consequentis, non habens distinctam naturã, & productionem: necesse ergo est, quod non habeat realitatem præcisam, & distinctam. Hoc, quod dixi, nunc confirmo per Philosophum ibi: Vnde postea solutio se innuit. Intendit enim Philosophus, quod forma non fit, sed compositum, & motiuum est, quia forma se habet ad materiam, sicut sphera ad cuprum. Sphera autem in se non est aliud causatum in cupro, sed cum sit modus, & dispositio cupri, non fit sphera, sed compositum; sic in proposito non fit forma, sed formatum. & Commentator dicit super illud idem; ait enim, quod per generationem non acquiritur multitudo rerum, sed eiusdẽ rei perfectio. Dicit, præterea ꝙ si materia fieret ab vno agente, & forma ab alio, tunc vnum actu in quantum vnum, produceretur duplici productione, quod non valeret, nisi sua consequentia fundaretur super hoc, quod materia, & forma; licet sint realitates, facit tamen impræcise & indeterminate, ut vnum non possit sine altero acquiri.

B

C

Secunda solutio stare non potest, nam formã fieri ex alio sicut ex subiecto, in quo, vt ly. (Ex) dicat habitudinem, in qua, non tollit creationem, vt patet de anima in corpore, in quo creando infunditur, & infundendo creatur.

Per rationem etiam patet idem. Solum enim illud fieri ex aliquo tollit creationem, quod ponit, quod illud, quod fit prius, non fuerit mere nihil: sed nulla res ponitur extra nihil, nisi per illud, quod est aliquid eius subiectum, in quo antea nihil est formæ: ergo.

D

Tertia quoque solutio non potest stare: quæro enim de potẽtia illa, de qua dicis, quod educitur forma, aut est absolute potentia materiæ pure receptiua formæ, vel est potẽtia aliqua in materia, quæ non sit nihil, ex qua tamen fit forma, seu transeat in formam, sicut imaginati sunt aliqui de puro possibili existente in materia: sed non potest dari secundum, nisi ponas inchoatiuum formarum aliud a materia, quod inferius impossibile ostendetur: relinquitur ergo primum, scilicet, quod illa potentia sit mere receptiua: sed illud non tollit creationem, vt dictum est contra solutionem secundam; Forma enim per hoc in potẽtia materiæ non ponitur extra nihil; alias creatura poneretur extra nihil, per hoc, quod est in potẽtia Dei actiua, tamen quia materia non ingreditur realitatem eius, ex quo in suis realitatibus sunt præcisæ.

E

F

Quarta solutio stare non potest minus multo, quam aliæ, esse enim idem est, quod essentia rei, vt in primo probatum est: ergo si materia, & forma dicant duas præcisas essentias, & naturas, sequitur, quod dicerent duo esse.

Item, non minus est anima rationalis habens idem esse cum corpore, quam materia, & forma alia: si ergo forma alia non creatur, quia creatio terminatur ad esse: ergo per illam rationem anima humana non creatur.

Quinta solutio magis est irrationabilis. Agens enim

enim nõ innititur materiæ prius ordine naturæ, quam formam producat, imo non attingit materiam, nisi mediante forma. Actio enim agentis non dependet a subiecto, nisi quia dependet a forma, vt Commentator 7. metaph. dicit. Item iste creationem non tollit, quia forma prius erat nihil: diffinitio enim creationis secundum Magistrum sententiarum est, quod sit productio alicuius de nihilo sui. Illud autem, quod alij dicunt de rationibus scientialibus, alias poterit improbari.

Sic ergo ratio posita adhuc manet in suo vigore, sed nunquid ratio illa mea est tantum.

Respondeo. Dico, quod rationem illam ponit Philosophus. 7. metaph. & Commentator similiter de plano, vt apparet ei, qui legit textum, sed & Commentator 7. metaph. com. 19. expresse illam ponit, cuius verba sunt ista. Apparet (inquit Commentator) quod Themistius non intelligit, quomodo fiat generatio, & quid est dictum, quod generatum sit de nouo conuenienti in diffinitione, & substantia. Cum enim intelligit, quod generatum hoc modo sit de nouo, quia generans causat formam eius, & ponit eam in materia, quasi esset aliud a materia, fuit necesse apud eũ, vt in rebus naturalibus sint formæ creantes animalia, & plantas. & infra. Intentio Aristotelis est autem, quod conueniens non agit per se formam conuenientis, sed extrahit formam de potentia in actum, & non est agens, quod inducit in illam materiam aliquid extrinsecum, & sic est de substantia in homine, sicut de alijs accidentibus. Calidum enim non inducit in corpore calido calorem extrinsecum, & ita similiter motus localis non aduenit ab extrinseco. & infra: Generans animam non est dicere, quod ponat animam in materia, & infra: Aristoteles sustentatur super hoc, quod agens non inuenit formam creando eam, quomodo forma apud Aristotelem non habet generationem, & corruptionem compositi, & cum homo considerauit hoc fundamentum, nullus error accidit sibi: imaginatio ergo creationis formarum inducit homines ad ponendum formas creantes esse. Patet ergo, quod non aliter potest tolli creationem secundum viam Commentatoris, nisi quia forma, etsi sit aliquid a materia, non tamen est aliquid præcisũ per se attingibile aliqua actione etiam intellectus secundũ eum. Ideo deducit Themistium, ponentem formam esse aliquid in materia, ad hoc inconueniẽs, quod habet ponere formas creantes, ac per consequens formam creari.

7. metaph.

Hanc eandem sententiam ponit Commentator 7. metaph. com. 29. quod necesse est, cum sit declaratum, quod ex forma simplici non est generatio, nec materia habet generationem, vt esse generabile sit diuisibile in duas partes ratione non in actu, materiam scilicet, & formam. clare ergo dicit, quod materia, & forma sunt duæ partes non habentes realitates in actu, hoc est præcisas, actus enim distinguit, & separat. Hæc enim ratio ponitur ab eodem, vbi dicit, demonstratio Arist. 7. metaph. com. 31. stat in hoc. quod formæ generantur in se, & tamen manifestum est, quod generatum est formatum, & generans est formãs, scilicet illud, quod mouet materiam, donec recipiat formam in illud, quod extrahit ipsum de potentia ad actum. Et si illud, quod generat formæ subiectũ, esset sua forma, essent duo in actu, quod est impossibile. & infra, & subiectum formæ generaretur ab aliquo, & forma ex alio, tunc vnum actu, secundum quod est actu vnum, generaretur a duobus agentibus, quod est impossibile. Sic ergo patet multis rationibus Philosophi, & Commentatoris, quod forma non est res aliqua in actu existens in materia, sed est modificatio pura, & actuatio eius.

Nunc vltimo moueo aliqua dubia, & primum est, quia si forma sit pura formatio, sequitur, quod sit pura relatio. Formatio enim relationem importat, cum sit alterius formatio. Cõfirmatur quia omne, quod relatiue dicitur, est aliquid excepta relatione: ergo forma non est pura formatio. Tertio quia formatio materiæ nõ videtur differre à materia, saltem non est extra genus materiæ: ad idem enim genus reducitur materia, & eius modus, & formatio: sed forma non reducitur ad genus materiæ, sed est aliud omnino genus sicut actus a potentia: ergo.

Ad primum nego, quod supponitur scilicet, quod formatio sit relatio, figura enim non est nisi formatio, & dispositio, & terminus quantitatis: similiter rotunditas non est aliud, quam formatio cupri, & tamen illa sunt vere de genere qualitatis. Vnde quia huiusmodi qualitates conueniunt cum forma in hoc, quod sunt terminationes puræ, ideo dicuntur tales qualitates de quarta specie, forma, & figura. Quod vero dicitur, quod formatio dicitur alicuius formatio.

Respondeo, hoc non facit esse relationem, relatio enim est alicuius, vti termini, ista autem sunt alicuius, vt subiecti.

Ad Confirmationẽ dico, ꝙ in forma est considerare illud, quod est ista forma, quod nihil aliud est, quã actuatio materiæ; vel in quantũ forma, & vt sic, est relictum ad materiam. Forma enim dicitur a formando, ideo est nomen relatiuum.

Ad tertium dico, quod modus, & suum modificabile reducuntur ad aliud, & aliud genus. Impossibile est enim, quod sint eiusdem rationis, vt patet de superficie, & circularitate, quæ alterius rationis sunt, & alterius generis.

Ex his infero, quod illud, quod quidam putant, possibile esse idem accidens in duobus substantijs, puta quantitatem vnam in materia, & forma, esset demonstratum, & necessarium, si materia, & forma essent duæ res comparatæ, quarum quælibet esset in se terminata, neutrum esset terminata alterius, hoc enim modo ambo fundarent proprias indiuisiones. & nõ concurrerent ambo ad vnicam indiuisionem: & ideo quantitas adueniens inueniret duo indiuisa, ac diuisa; & per consequens duo subiecta. Sed si ponatur, quod materia sit res indiuisa in se indispositione propria absoluta, & forma sua etiam indispositione absoluta. (Si tamen, quod ambo fundent vnam indiuisionem relatiuam, hoc est, quod sic sint in se indiuisa, quod sint diuisa) tunc bene apparet, quomodo integrant subiectum vnũ simplex, & non compositum, & tunc quantitas habebit pro subiecto propriam realitatem compositi fundantis indiuisionem illam absolute, ad quam

quam concurrunt materia, & forma relatiua. Vnde eadem indiuisione, qua materia, & forma sunt vnum indiuisum absolute, est compositum vnum indiuisum absolute.

Dices. Ista sunt impossibilia, quod materia, & forma habeant proprias indiuisiones absolutas, & quod vnum sit aliud vnitate relatiua, tum quia nisi materia esset in se ens diuisum a forma, indiuisio materiæ non esset indiuisio aliqua ab indiuisione formæ; secunda indiuisio relatiua videtur, quod includat diuisionem, relatio enim præsupponit extrema.

Tertio, quia tunc posset materia prædicari de forma, & e conuerso, quibus enim sint indiuisa relatiue, mutuo se ad inuicem prædicantur.

Respondeo dico ad illud, non est impossibile, quod materia sit res indiuisa in se, & forma similiter, &, quod non fundent eandem indiuisionem absolutam. & tamen fundent omnimodam indiuisionem relatiuam in actu, licet non in potentia, hæc est expressa intentio Commentatoris & Philosophi similiter. Quod enim materia & forma non sint vnum indiuisum indiuisione absoluta, hoc est dicere, quod non sint vna simplex realitas, sed duæ, aperte apparet ex verbis Arist. & Commentatoris non enim essent aliàs duo principia, nec ad hoc oportet laborare, quia clarum est. Sed quod materia, & forma hoc non obstante fundent vnam indiuisionem relatiuam, sic quod essentia materiæ claudit per indiuisionem relatiuam esse formæ, & e conuerso, aperte dicit Philosophus, & Commentator 9. metaphys. vnde dicit Philosophus, quod materia, & subiectum habet esse secundum contactum, & secundum ordinē, quod exponit Commentator com. 35. dicens, quod essentia materiæ non est nisi ex continuatione cum alio, & vt perficiatur per ipsum. Dices, loquitur de materia, & forma quo ad esse, non quoad suas entitates.

Contra illud est, quod statim sequitur ibidem, Materia non est ens per naturam intellectum de ea, hoc est per naturam in se indiuisam, & ab alio diuisam, sed per continuationem cum forma: non accipit ibi continuationem quantitatiuam, sed entitatiuam: illa autem continuatio entitatiua non potest esse aliud, quam indiuisio mutua relatiua, nec tamen materia, & forma erunt vna vnitate simplicitatis, & indiuisionis absolutæ, & ideo vnā de alio nō prædicatur. Quod; ergo dicitur, quod nisi materia esset res diuisa a forma non esset alia indiuisio materiæ, & alia formæ.

Respondeo, non sequitur esse indiuisum posterius, quam esse indiuisum, & ideo esse indiuisum potest reperiri sine esse diuiso, & ex hoc etiam partialitas indiuisionum absolutarum nō exigit diuisionem, quia prius nec ad sui esse, nec ad suā plurificari eget aliquo posteriori.

Ad secundum concedo, quod ibi sunt extrema tamen non diuisa.

Ad tertium solutum est, vnde non video, quin alias oporteat, vel quod vna quantitas sit in duobus, vel si quodlibet habet propriam quantitatem, vnum, & idem compositum simplex continuet duo quanta, & duo corpora; ex quo enim, sunt res diuisæ, & vnum non est perfectio, & entificatio, & terminus alterius, per intellectum meū potero trahere lineas super quodlibet, & reperire in quodlibet longum, & la tum, & profundum. nec videtur dicere, quod forma intime illabitur materiæ, nam corpus gloriosum illabitur alteri glorioso, vel non glorioso.

Similiter, quomodo fundabitur idem accidens indiuisibile, puta vnam rationem quadrati, cuius ratio consistit in indiuisibili, nam quadratum est terminatio quædam terminata partium figuræ: ergo aliæ sunt partes materiæ, & aliæ formæ, quia sunt per te duo diuisa entitatiue, sequitur, quod alia esset necessario terminatio partium hic, & ibi: ergo alia ratio quadrati hic, & ibi, ergo in vno lapide quadrato sunt duo quadrata: restat ergo quod materia, & forma tantummodo dicunt realitates distinctas, sicut terminatio a terminabili, inchoatiuum a completo, ac per consequens forma non erit res in actu in materia, sed tantum esset actu actuatio, & terminatio eius.

Ad argumentum in oppositum, illa propositio non est vera in causis formalibus, non enim si per quantitatem est aliquid quantum, ergo quantitas est quanta.

ARTICVLVS II.

Vtrum materia fuerit producta in formis simpliciter absque omni forma.

SEcundo quæro de materia. Vtrum fuerit producta in formis simpliciter absque omni forma. Respondeo de possibili. Vtrum materia potuerit produci sine forma, puto, quod sic per diuinam potentiam. Sed hic sunt difficultates multæ consimiles illis, quæ occurrunt de separatione accidentium, de quibus in quarto libro dixi prolixius, ideo omitto. Vnum tamen videtur dubiū speciale, quia materia sumatur per posse, quod autem est terminus productionis est esse in actu.

Respondeo: non sequitur, existit; ergo in actu, patet de partibus continui, quomodo autem nō sequatur: existit ergo est in actu diuiso, de hoc dictum est in simili de accidentibus, hoc dictum sit de possibili. Sed de facto quid dicēdum? Dico cum Magistro, quod de facto producta est sub aliqua forma: imaginor ergo, sicut videtur Magister imaginari, quod Deus primo creauit cælum, & terram, & aquas. Cælum dico Empireū, Terram autem infimam, aquas vero totum residuum, ac medium a cælo Empireo vsque ad terram, & hoc totum erat quasi continuum tunc, cum dixit Deus. Fiat firmamentum in medio aquarum, non fuit, nisi diuisio eiusdem cōtinui, vt sic Cælum esset diuisum in stellatum, & cristallinum, & ita cælum, & terra, & Elementa diuisa fuerunt, ita quod supremum esset cælum cristallinum, & terra infimum, præter terram illa elementa, in medio vero tota alia natura cælestis, vbi sunt plantæ, & stellæ huiusmodi, & tunc fuerunt elemēta cōgregata in suis locis, & apparuit statim arida. Volunt tamen quidam dicere, quod forma, sub qua prima creata est materia, sit forma vna communis quatuor elementis, quæ immediatius inest materiæ, quam forma elementorum, nec prima materia est subiectum formarum

rum elementorum, nisi mediante illa forma, quæ quidem manet eadem in translatione elementorum sub diuersis formis elementorum inuicem. A succedentibus. Sed vtrum positio hæc contineat veritatem, dicetur cum quæremus de immixto subiecto formarum elementarium suo loco.

DISTINCTIO DECIMATERTIA.

DE LVCIS PLASMATIONE.

Prima autem distinctionis operatio &c. Ista autem est distinctio xiij. vbi postquam Magister egit de creatione pure corporali, quantum ad opus creationis, agit de eadem quoad distinctionem operationis, hoc est, de distinctione operum sex dierum, & in speciali agit in distinctione præsenti de lucis psalmatione: Ideo ad euidentiam distinctionis huius formo hic vnam quæstionem.

QVAESTIO VNICA.

ARTICVLVS I.

Vtrum lux fuit prima die creata.

Arguo primo, quod nõ, quia nullum accidens propriũ producitur sine suo subiecto: sed lux est proprium accidens Solis, & aliorum luminarium, quæ non fuerunt producta prima die: ergo.

In oppositum est auctoritas sacræ Scripturæ: In principio creauit Deus Cælum, & Terram: sequitur, dixitque Deus, fiat lux, & facta est lux. Gen. 1.

Respondeo primo præmitto aliquas propositiones, Secundo ponam propositionem principaliter intentam. Propositiones primæ, quas præmitto, sunt de natura ipsius lucis in se, & est prima Propositio ista, quod lux in luminaribus, & stellis non est forma substantialis, sed accidentalis de tertia specie qualitatis.

Hanc propositionem pono propter opiniones quorundam, qui dixerunt, lucem esse substantialem formam horum corporum. Hanc conclusionem probo primo per Philosophum 1. physicorũ vbi dicit, quod est subiectum in vno non potest esse accidẽs alteri: sed lux in aliquo est accidens, puta in igne, vt per Damascenum: ergo, & in luminaribus & stellis est accidens.

Respondeo; ratio dicti Philosophi, & Commentatoris est, quia forma substantialis dat esse simpliciter, dat etiam nomen, & diffinitionem, & ideo illud, cui aduenit, non habet nomen, nec diffinitionem; & ideo nulla forma substantialis est accidens aduen iens, & extrinsecus alicuius rei, quia tunc veniret in eo, cui adueniret nomen, & diffinitio non, quod est falsum.

Secundo probo idem per Commentator. 8. metaph. com. 4. Ille dat regulam ibi ad cognoscendum de aliquo, vtrum sit accidens alicui, vel substantia, videndum est, si additur ei, cui dicitur inesse sine imaginatione, si enim addi possit sine imaginatione, tũc est accidentale; si vero nõ D possit sine imaginatione, est substantiale. Exemplum de rationali, & risibili: rationale enim non potest addi homini sine imaginatione; est. n. eadẽ imaginatio dicẽdo homo rõnalis, sed risibilis põt sine imaginatione addi dicendo homo risibilis, & ideo concluditur, quod rationale est differentia substantialis, risibilis vero accidentalis, & per hanc regulam probat Aristot. 7. metaph. quod simitas est accidens naso: sed addendo lucẽ soli nõ est imaginatio; nõ enim imaginatio si sol lucidus: ergo lux est soli forma accidentalis, E non substantialis.

Tertia ratio ad conclusionem est, quia forma substantialis non est per se, & primum obiectum sensus, ita quod per se possit immutare visum, & hoc enim proprium est tertiæ speciei qualitatis, quod sit inferens passionem sensibus: sed lux est per se motiua visus 2. de anima: ergo.

Secũda Propositio est, ꝙ lumen in aere, & radius similiter habẽt esse vere reale, & non proprie esse intẽtionale; vno modo tamen vt diuiditur ex opposito contra esse reale, & hoc modo esse intẽtio- F nale nihil aliud est, quam esse apparens non existens, quomodo consueuit dici, quod color in Iride habet esse intentionale: similiter duplicitas candelæ, quæ apparet aliter cancellatis oculis: similiter torculo apparente in aqua mota per baculum, de omnibus talibus, & similibus solet quęri: Vtrum habeãt esse reale, vel intentionale; hoc est esse apparens, & iudicatum per virtutem aliquam apprehensiuam. Hinc est, quod Aristot. 2. de anima quærit. Vtrum tangibile sit de cap. qualitatis, vel tactus: similiter odor de cap. qualitatis

tatis, vel olfactus, & sonus de ca p. qualitatis, vel auditus: & videtur ibi velle, quod tangibile est de cap. qualitatis, cum non solum tactus patiatur a tangibili: sed sonus videtur de capitulo ad aliquid, quia a sono nihil patitur, nisi auditus, & ab odore similiter tantum olfactus, & ideo videtur, quod esse formale odoris, & soni non fit nisi in esse iudicato: ex fractione enim aeris, & corporum fit fractio in aere aeris ibi compilati, quo fracto potentia auditiua ponit sonũ in esse iudicato, & ideo dicit, ꝙ sonus, & odor non sunt de capitulo qualitatis, sed olfactus, & auditus, hoc est, eorũ esse non est nisi esse apparens, & iudicatum ab aliqua potentia. Esse enim de capitulo auditus, nihil aliud est, vt hic Philosophus capit, quam habere esse apparens, & iudicatum per auditum, similiter de odore: Finalis enim euaporatio immutat olfactum ad esse intentionale, & quidditatem odoris, & ideo est de capitulo olfactus, hoc est, suum esse non est in prædicamento entis realis, sed intentionalis, puta apparentis, & iudicati per olfactum.

Hoc idem dicendum est de collo columbæ, & quorundam pannorum sericorum, qui in diuersis sitibus apparent diuersi coloris: colores enim illi diuersi non habent esse nisi apparens, & iudicatum per visum; non enim quia oculus meus fit in alio, & alio situ sic alius, & alius color in obiecto; oculus enim nõ causat realiter colorem in obiecto. Non sunt ergo colores huiusmodi, nisi quædam apparentiæ obiectiue factæ quidem impressione facta in sensu a re extra, qua facta res apparet aliter, quam est. Et ideo visiones in se possunt esse falsæ, & possunt esse veræ, quæ non sunt. Non dico quin requiratur res aliqua faciens impressionem aliquam in visu, sine tali enim impressione non potest oculus iudicare vere, & falsè, sed dico de re, quæ non est, quia iudicato resultanti ex tali impressione nõ correspondet aliquid in re extra, ita quod impressio licet fiat ab aliqua re, non tamen a re, quam iudico ibi esse.

Tunc ad propositum hoc modo capiendo esse intentionale, volunt quidam dicere, quod sint colores diuersi apparentes in collo columbæ in diuersis sitibus, illi non habent aliud esse, quam esse intentionale, idest apparens, & iudicatum a potentia: sic lux, & radius in aere non habeant esse nisi intentionale iudicatum, & apparens potentiæ visiuæ, quod quidem stare non potest. & ratio est, quia impossibile est, quod effectus realis procedat ab esse intentionali tantum, & apparenti: sed a radio procedit effectus aliquis realis, vt patet, si ponatur speculum concauum directe oppositum radio solis, generatur sæpe ex concursu, & reflexione radiorum ibidem ignis, vt expertum est: ergo.

Alio modo accipitur intentio non pro esse opposito tali enti, sed pro modo quodã speciali entis realis. Ad cuius euidentiam secundum est, quod entium realium quædam sunt, quorum esse consistit in quadam tendentia, sic, quod potentiam apprehensiuam non habent in se terminare, sed illam faciunt tendere in aliud: quædam autem sunt entia, quæ in se sunt fixa

A & terminata, nullo modo in aliud tendere facientia.

Exemplum de primo modo, sicut species coloris in medio, vel in oculo. Exemplum de secundo, vt color in se, vel aliud huiusmodi, & tunc hoc modo capiendo esse intentionale, est quæstio in proposito. Vtrum radius, & lux sint intentiones, hoc est: Vtrum sint res, quibus potentia tantummodo tendit in aliud, puta in solem, ita vt non sint res in se fixæ, & terminatæ, sed sint species rei fixæ, & termina-

B tæ deducentes directè potentiam in rem illam, cuius sunt species.

Tunc dicunt aliqui ad quæstionem in isto intellectu, quod radius, & lux non sunt, nisi species hoc modo deducentes in solem, quibus mediantibus potentia tendit in ipsum solem. & ratio pro hoc est, quia radijs multiplicatis multiplicatur species, & e conuerso; vbi etiam supra oculum incidit radius, ibi intendit species: hoc etiam modo radius nihil est quantum ad illud, quod est ratio uidendi ipsum

C solem.

Sed opinio hæc, licet non sit faciliter improbabilis, quia ex positione non sequitur, quod radius, & lux non sint veræ res sufficientes causare actum realem, tamen non videtur proprie dictum, quod sint species tantum ipsius solis, ita quod eorum ratio consistat in esse illud, quo potentia visiua deduci habet in solem, & in se non sint res fixæ, & terminatæ. Ratio huiusmodi est, quia lux, & radius in medio videntur esse quædam per se sensibilia

D obiectiue: quæ autem sunt huiusmodi, non habent tantummodo rationem medij tendentis, siue deducentis in aliud: ergo. Sed illa ratio non multum concludit, quia species in intellectum & intellectio habent modo rationem medij, & formalis tendentiæ in aliud deducentis, & tamen possunt per se obijci intellectui. Sic dicam de radio, & luce. Ideo aliter arguam contra opinionem, quia cum species solis vere multiplicetur non solum in medio, sed in sensu exteriori, & in sensibus interioribus exi-

E stentibus subiectiue in cerebro, si species solis sit radius siue lux, sequitur, quod actu sit radius, & lux in potentijs interioribus, in quibus ponuntur species solis, & sic cerebrum medium esset radiosum, & lucidum, quod non videtur esse rationabile, quod ita sint tales illustrationes specierum. Et confirmatur, quia illud, quod habet esse tantum intentionale hoc modo, vt expositum est, non denominat subiectum suum, vnde species albi in medio non denominat ipsum medium, non enim dicitur aer

F albus, nec organum oculi propter speciem albedinis inexistentem; sed lux, & radius vere denominant subiectum recipiens; vere enim ad præsentiam lucis dicitur aer lucidus, vel radiosus; & si lux vel radius essent in cerebro, & potentijs intentionalibus, vere diceretur potentia illa luminosa, & radiosa. Dico ergo quantum ad hoc, quod radius, & lux sunt vere forma realis; sunt enim qualitates veræ de tertia specie, & sunt instrumenta substantialia so-

lis in alterando, & causando colorem ad eductio nem generabilium inferiorum.

Tertia propositio est, quod radius, & lux multiplicantur a sole in instanti. Hanc propositionem pono contra opinionē Auempace de speciali, quæ dicit, quod multiplicantur in tempore. Vnde ille probat, quod citius, & prius tempore videtur medium basis continuæ, quam extrema; ratio est, quia radij visualis motus prius attingit medium, quam extrema, & hoc prius tempore, licet imperceptibili.

A Hoc autem probat, quia linea terminata ab oculo ad medium est breuior quam ea quæ est terminata ad extremam. Aristoteles 6. physicor. & 10. metaph. autem est opinionis contrariæ, Vnde dicit, quod visio perficitur in instrumento: Commentator 6. physicorum etiam dicit, quod illuminatio fit in instanti, & hoc dicit ipse. Ignorauit Auempace, Pro illa opinione Aristotelis, & Commentatoris sunt rationes. Prima est, quia radius vere generatur in medio in instanti. Antecedens manifestum est, consequentiam probo, quoniam impossibile est aliter vnum solum radium generari. Sol enim non manet in eodem situ, & eadem dispositione ad medium, nisi per instans, tunc sic: in vnico illo instanti, quo sol est in vno situ, & dispositione ad medium, aut generatur radius, & habeo propositum, aut non, & tunc nunquam generabitur, ratio huiusmodi est, quia radius diffunditur a sole secundum lineam rectam ad istū punctum medij. Variato autem situ variatur linea recta solis ad illum; ergo variatur radius, qui diffunditur secundum lineam illam, ita quod primus corrumpitur. Aut ergo oportet dicere, quod sol diffundat vnum radium in isto medio, aut si generat alium, & alium radium secundum alium, & alium situm ad medium, oportet necessario, quod ille, qui fit secundum istum situm ad medium, corrumpatur, & alius generetur secundum alium situm ad medium. & quia oppositio solis, & situs in ordine ad istum punctum, non durat in medio nisi per instans, oportet necessario, quod si tunc generatur radius, quod non duret nisi per instans: ergo sua generatio est in instanti, vel nunquam generabitur. Dices, quod generatio radij non est secundum lineam rectam, hoc falsum est, alia. n. generatio lucis, & alia generatio radij: licet ergo generatio lucis sit generatio circularis, generatio tamen radij recta est.

Secunda ratio ad idem est, quoniam quando forma aliqua diffunditur in subiecto, siue spatio aliquo tempore perceptibili, si fiat spatium proportionatum, in illo tali spatio fiet tempore perceptibili super spatium miliaris, motus eiusdem mobilis fiet super lineam tempore perceptibili. Ponamus etiam, quod illuminatio spatij quantitatis suæ sit imperceptibilis, si capiam totū Hemisphaeriū illud est improportionatum respectu spatij illius, ac per consequēs illuminatio totius hemisphaerij erit in tēpore perceptibilis. Dices, quod tempus est ita breue, quod non apparet.

Contra: in vigesima parte vnius moti fiat diffusio luminis super pallium hemisphaerij, in maiori tempore fiat multiplicatio in maiori quantitate: ergo tantum poterit augeri quantitas hemisphaerij illuminādi, quod illuminatio ibi fiet tempore perceptibili.

Tertia ratio ad Conclusionem est, quia si illuminatio non fieri possit in instanti, aut hoc est ex luminis solaris debilitate, siue ex debilitate vnitatis solis; aut est ex dispositione subiecti, puta ipsius medij, aut ex distantia corporis solaris ad subiectum siue medium: sed nullum istorum habet locum in proposito. Non primum: Virtus enim solis excedit totum hemisphaeriū in illuminando: Nec secūdum, quia aer est summe dispositus ad lucem, non enim est indispositus contrariæ, sed tantum priuatiue, similiter distantia proportionata est; ergo. Tunc arguo sic. In quocunque instanti passum est aptum natum immutari, & est agens potens agere, in illo instanti potest esse effectus; sed in primo instanti aer est summe dispositus receptiue, & sol potens sufficienter actiue respectu illius luminis: ergo in primo instanti potest esse aeris illuminatio. Sed dices: ergo motus localis est in instanti, quia diffusio luminis fit cum motu locali; sed illuminatio est simplex alteratio: Dices, quod hoc impedit, quia sol illuminat vnam partem medij alia mediante.

Contra. Hoc non prohibet, in eodem enim instanti, quo sol illuminat primam partem, altera pars est summæ disposita, & sol potens agere respectu eius. Licet ergo prius natura aer illuminetur secundum partem propinquiorem, non tamen prius tempore, sed in instanti. Vnde est imaginandum, quod sol illuminat partem aliam, & sic de alijs, & totum medium in eodem instanti, ita, quod ibi est tantum ordo naturæ, & agentium non temporis.

Quarta propositio est, quod lux, & color non sunt duo disparata obiecta visus. Hanc Conclusionem pono propter opinionem quandam, quæ dicit, quod quodlibet eorum est per se obiectum visus, & primum; ita quod secundum eos visus est potentia vna, nihilominus tamen non habet potentiam obiectiuam formalem vnam. Nec hoc est inconueniens secundum eos, quoniam tactus est vna potentia, & tamen est duarum contrarietatum, primo scilicet sicci, & humidi, calidi, & frigidi, quæ sunt rationes totaliter disparatæ.

Hanc propositionem non puto esse veram, ideo probo conclusionem oppositam, quam accepi Primo, Quia lux, & color in medio, in quo insunt, habent se sicut perficiens, & perfectibile, sicut prius, & posterius: Mouet enim in virtute lucis color ipse. Ideo alij dicunt, quod est lux per se proprium, & primum obiectum visus: color autem non est in actu nisi per lucem. Vnde non manent in tenebris colores in actu, sed tantum in potentia; fiunt autem in actu mediante luce, & hæc est opinio Auicennæ, quam improbat Commentator.

Aui-

Auicenna enim per se habet argumentum, quod lux diuersimode incidens generat colores diuersos, secundum diuersam dispositionem subiecti, & ideo color in tenebris non est in actu, sed potentia propinquissima, & per lucem reducitur ad actum. & hoc est, quia color nihil aliud est, quam lux participata in mixto, & ideo ad diuersitatem lucis & mixtionis, sequitur diuersitas colorum: vnde de nocte, color aereus videtur albus, & rubedo similiter videtur albedo, & multa alia experimenta, quæ ratio non potest negare, & confirmant conclusionem illam.

Tunc arguo contra eam, quia tunc color non haberet esse fixum, nec mixta haberent suos colores fixos, imo color eorum esset sicut color Camaleontis. Sed ratio hæc cito ab alijs soluetur, ideo arguo aliter sic. Qualitates propriæ elementorum remanent, & sunt in forma mixta in actu quocumque extrinseco circumscripto: sed elementa habent proprias luces, quæ sunt propriæ eorum qualitates (vt Aristoteles libr. de coloribus intendit, & dicam in materia de elementis.) Elementa etiam in actu remanent in mixto: ergo earum qualitates etiam remanebunt. Tunc vltra: non possunt qualitates eorum remanere cum maiori absolutione, quam illa immixta: ergo sicut ex ipsis conflatur mixtum, sic ex qualibet earum conflabitur qualitas quædam mixti: sicut enim se habet forma ad formam, sic qualitas propria ad propriam eius qualitatem: esset ergo qualitas mixta conflata, ex qualitate eius lucis elementaris, & illa est qualitas, quæ in corporibus mixtis appellatur color: ergo color est in mixto in actu circumscripta luce corporis extrinseci modo si, licet non circumscripta luce propria elementorum, color enim hoc modo non est aliud, quam qualitas quædam mixta ex lucibus proprijs ipsorum elementorum proportionabilium.

Tunc ad instantias pro alia opinione, ad experientias illas dico, quod lux potest variare colores, non quantum ad rem, sed quantum ad apparentiam, Vnde si lux fuerit multum intensa, videtur quandoque color albus, vt patet in lumine solis in meridie, & lumine lunæ, quæ albedo non est ibi secundum rem, sed tantummodo in esse iudicato.

Sed adhuc manet difficultas, quomodo lux, & color, ex quo sunt diuersæ qualitates pertinent ad eandem potentiam? dico tamen, quod nullum est inconueniens, arguo enim sic. Qualitates mixtæ, & extremæ ad eandem potentiam reducuntur. Hanc probo inductiue de colore elementari, & mixtorum; similiter de siccitate, & humiditate, quæ sunt extrema, & de mollicie, quæ est medium, similiter de pinguedine, & crassitate, quæ sunt qualitates mixtæ, Vnde de qualibet earum dicit Commentator, 4. metaph. quod sunt perceptibiles tactu, quia extrema, ex quibus componuntur, pertinent ad sensum tactus. Sed color est qualitas quædam mixta ex qualitatibus proprijs elementorum, quæ sunt luces propriæ earum.

A Lux autem pertinet ad sensum visus: ergo color, in quantum est qualitas mixta ex alia, & alia luce, pertinebit ad sensum visus.

Ad euidentiam autem ipsius propositionis assumptæ est dicendum, quod aliqui putant, quod terra nihil faciat ad lucem, nisi terminatiue, vnde imaginantur, quod ignis habeat lucem proprie ita, quod concurrit ad lucem causando. Aer enim ratione Dyaphaneitatis, & aqua ratione perspicuitatis se habent ibi receptiue. Terra vero, quia opaca, & terminata facit ad lucem

B tantum terminatiue, quia ibi terminatur, & terminata mouet visum.

Sed hanc imaginationem non puto esse veram: Aristoteles enim libr. de coloribus dicit, quod omnia elementa habent qualitates quasdam sensibiles sensu visus, quod dicunt luces, sicut patet de aqua, quæ videtur viridis, quæ quidem viriditas non est color, cum elementa non habeant colores in actu, maxime aqua, & terra, sed lux aquea. Similiter in aere est lux propria quædam, magis vergens ad albedinem, & hinc

C est, quod mixta, si videantur in aere, sunt alba, vt patet de spuma, & niue: similiter ignis habet suam lucem tendentem ad rubedinem, terra vero suam, quæ magis tendit ad nigredinem.

Hinc est, quod Aristoteles ibi distinguit colorẽ dicens, quod quidam colores sunt compositi, quidam simplices: habent ergo elementa proprias luces, quæ ab Aristotele vocantur colores simplices. Tunc quando elementa immiscentur, sicut non corrumpuntur elementa,

D sed manent: sic eorum qualitates, & luces non corrumpuntur, sed conueniunt ad vnam qualitatem conflatam, siue resultantem, quam Aristoteles vocat colorem mixtum.

Hinc est, quod secundum diuersas mixtiones elementorum apparent in mixtis alij, & alij colores: Ibi enim miscentur aqua, & terra, & si dominatur terra, apparet ibi color medius vergens ad opacitatem quandam propter opacum terreum, quod ibi dominatur. Si vero prædominetur aer, vergit ad colorem magis al-

E bum, & quasi positiue. Si autem prædominetur aqua, vergit mixtum ad colorem viridem, & hoc manifestum est in folijs arborum. Primo namque apparent viridia propter prædominium ipsius, si quando fuerint desiccata, & dominetur aer, incipiũt dealbari, & apparent quandoque colores præmaturi. Vnde secundum illam viam, videlicet secundum diuersam mixtionem elementorum, Aristoteles dat causam diuersitatis foliorum, & fructuum, vbi supra. Et hinc est, quod alius est color ossis, alius color

F carnis.

In omnibus enim coloribus mixtorum sunt realitates qualitatum elementarium, quæ sunt propriæ luces eorum, sed si sint fractæ eo modo, quo sunt literarum soni fracti in medio sono syllabarum, & secundum quod aliter, & aliter concurrunt huiusmodi realitates in mixto, est facile assignare causas diuersorum colorum in mixtis.

Sed quid ad Aristotelem, qui dicit, quod color

lor est lux in corpore terminato, per quod videtur intelligere, quod color non addat ad lucem, nisi determinatum subiectum, puta corpus terminatum, vt videlicet illud, quod in dyaphano, & perspicuo est lux in terminato sit color: dico, quod diffinitio illa Aristotelis non obuiat prædictis. Ait enim, quod color est extremitas perspicui in corpore terminato: hoc ergo, quod dicitur extremitas perspicui, referendum est ad qualitates, & luces elementorum, hoc vero, quod dicit in corpore terminato, est referendum ad ipsum mixtum, quod capit terminationem maiorem, & minorem, secundum quod plus habet de terreo opaco: vt sit sensus: color est extremitas perspicui, idest qualitates, & luces illorum elementorum in corpore terminato, idest mixto. Sic ergo apparent Maior illa, & Minor: ergo stat conclusio, quod scilicet ex eo, quod color est qualitas mixta, & media ex luce elementari, pertinet ad eandem potentiam cum ipsa luce. sed quid dicendum de luce solari?

Respondeo, Aristoteles vbi supra videtur quandam vniuocationem ponere inter qualitatem sensibilem solis, & qualitates elementorum, puta ignis, sic etiam mixtorum, vnde dicit, quod sol habet colorem album, idest sensibilẽ qualitatem appropinquantẽ ad albedinem, quæ est qualitas mixta.

Quinta propositio est, quod lux exigitur adhoc, quod color actu videatur, sed quomodo, & quare, sunt diuersi modi. Aliqui enim dicunt, quod exigitur propter medium, vt, scilicet disponat ipsum ad recipiendum speciem coloris, qui multiplicatur, ad organum: Hinc est, quod si color fuerit in medio illuminato, & oculus ille videbit colorem. Sed contra hoc est, quia si propter hoc exigitur, tunc non possent colores species multiplicare per medium tenebrosum, quod est contra experientiam: nam oculus existens in tenebris videt colorem illuminati, quod non esset, nisi species coloris multiplicaretur per medium tenebrosum, in quo ponitur esse oculus ille videns in tenebris. Ideo dicunt aliqui, quod requiritur propter organum. Sed hoc non est etiam verum, quod habet prædicta experientia, nam oculus existens in tenebris videt colorem illuminatum. Oportet ergo, quod requiratur propter colorem, sed quomodo dicitur, quod propter actum secundum, licet enim color in tenebris sit in actu primo, tamen non potest, vt sic habere actum secundum, sed actum talem largitur ei lux. Sed hoc non sufficit. Si enim color in tenebris est sufficienter in actu primo, quare non habet actum secundum.

Ideo dico, quod requiritur lux propter colorem non absolute, sed ad hoc, quod moueat, & ideo aliqualiter propter actum secundum. Ratio vero huiusmodi est, quia color est lux diminuta, non sufficiens ex se mouere visum, & ideo si fuerit aliqua qualitas in tenebris participans lucem magis perfecte, poterit vtique mouere visum, sicut clare apparet in carbunculo, & noticula, quæ videntur in tenebris, quia

A habent lucem fortiorem. Dico tunc aliam Propositionem, quod diminutum in aliquo genere non exit in actum, nisi per assistentiam fortioris in genere primo, Virtus motiua diminuta non potest mouere, nisi per assistentiam fortioris in genere primo: quia ergo, vt dictum est, color imperfecte participat rationem lucis, ideo ad hoc, quod moueat, exigitur existentia lucis extrinsecæ, vt ambo integrent rationem vnius sufficientis motiui respectu medij, & oculi. & ideo licet medium

B sit obscurum, similiter organum sit in tenebris, dum tamen lux sit circa rem, quæ possit res illa nullo apposito mouere visum. Vnde existens in puteo tenebroso, hoc modo videt stellas, quod est, quia lux non propter aliud requiritur, quam propter colores, vt dictum est.

Vltima propositio pertinens ad propositum principale. Vtrum lux fuerit prima die creata, & quæ lux est illa, quæ creata fuit. Dicitur, quod non lux proprie, sed similitudinarie,

C puta Angelus. Vnde creatio Angeli fuit opus primæ diei, ideo sensus est. Dixit Deus, fiat lux, id est, Angelus.

Sed contra hoc est Augustinus contra Manichæum, & super Genesim ad literam, qui dicit ibi, non est metaforica, sed historica litera sacræ Scripturæ, nunc autem planum, quod litera habet de luce corporali, non de Angelo: vnde sequitur, quod factum est, habet de luce corporali, non de Angelo, vnde sequitur Vespere, & mane dies primus, dies autem non fuit sine

D corporali luce.

Ideo dicunt alij Doctores, puta Magister, & Beda, quod lux illa fuit nubecula quædam corporalis in loco illo, vbi sol nunc est circumiens hemisphærium illud, & causans diem potentia sua, sua vero absentia noctem, sicut nunc facit sol. Sed statim oritur difficultas, quid factum sit de nubecula illa luminosa. Ad hoc tamen dicunt, quod conuersa est in solem, lunam, & stellas, quæ facta sunt de illa, vt de materia. Sed contra hoc est, quia tunc sol esset gene-

E rabilis, & corruptibilis, & alia luminaria similiter, & rediret tunc opinio Antiquorum Philosophorum. Ideo dicunt alij, quod lux illa fuit quædam qualitas luminosa, quæ fuit data corporibus cælestibus signanter soli: dicunt tamen, quod sol, & alia corpora luminosa, quantum ad substantiam, fuerunt creata prima die, quod prima die materia fuit sub formis substantialibus cælorum, & aliorum corporum luminarium, & ideo sol quantum ad suam formam substantialem fuit die prima,

F similiter corpora alia stellarum, sed carebant propria eorum qualitate, quæ est lux, & ita fuit eis data quarta die: in prima ergo die Deus dixit Fiat lux, idest corpora cælestia luminosa, quantum ad substantiam, & cum aliqua qualitate lucida vmbrosa, quæ quarta die ad præsentiam perfectioris corrupta est, vel illa eadem augmentata.

Sed ista via ita repugnat Philosophiæ, sicut prima, & est satis irrationabilis: lux enim solis secundum

dum philosophiam contra est soli, & eam necesse esse, sicut Sol. Ratio huiusmodi est, quia lux est sequela necessaria formæ substantialis Solis, & corporum aliorum, sicut risibilitas hominis. Tales enim non separantur factione, & productione a suis subiectis, & quicquid sit de potentia Dei; tamen talia miracula non sunt ponenda sine necessitate. Dico ergo quantum ad istum articulũ, quod sententia Damasceni, & Basilij magis est tenenda, eo quod magis consona est sensui litterali scripturæ, quæ de plano habet, quod prima die facta est dies. Sed quid tunc debet intelligi per diem.

Ad huiusmodi euidentiam sciendum est, quod dies potest diffiniri tripliciter; vno modo per causam efficientem, vt cum dicitur: dies est latio Solis super terram, & hoc non fuit prima dies, de qua nunc est sermo.

Alij vero dies diffiniuntur per causam formalem, quæ assignat eius quidditatem, puta si dicatur: Dies est luminositas quædam, & hæc diffinitio est imperfecta; ideo tertio modo potest diffiniri per causam formalem includendo materialem, & hæc est diffinitio propria accidentiũ 7. metaph. hoc modo dies luminis situs Hemispherij, siue in media sphera, Tunc ad propositum dico, quod dies quæ primo creata est, fuit non aliud, quam luminositas quædã causata in Hemispherio successiue, sicut nunc causatur a Sole. non enim Deus indiget Sole in causando lumen in medio, & ideo sicut Sol nunc suo circuitu causat in Hemispherio aliam, & aliam luminositatem quæ est alia, & alia dies, & hoc successiue, lumen prius, & lumen consequens diem post diem. Sic recte Deus sua virtute causabat in medio absque præsentia Solis lucem, & luminositatem quandam similẽ illi, quam nunc facit Sol, & hoc successiue, augendo etiam, & decrescendo, ac per hoc etiam mane, & vespere causando, & successiue lumen post lumen, idest diem post diem, vsque ad quartum diem, qua Sol productus est, & tunc creauit Deus immediate Solem, & corpora alia luminosa cum luce propria. Et tunc Deus suspendit actionem suam circa lumen Hemispherij, & permisit Solem agere actionem suam, qui ex tunc causauit lumen in medio, eo ordine, quo Deus creabat primo, & successiue, & per consequens cõtinuauit diem post diem successiue, eo modo, quo Deus immediate creauerat dies tres primos. Sic ergo lux illa prima die fuit creata, secundum hoc luminositas quædam successiue causata in Hemispherio eiusdem rationis cum eo, quod modo causatur a Sole, quæ est formaliter idẽ, quod dies; cuius itẽ priuatio est nox, creata (inquam) mediate a Deo. et intelligo, quod luminositas illa moueretur per Hemispheriũ, sed continue creabatur successiue alia, & alia, sicut modo, & hæc est sententia Damasceni lib. 2. c. 4. Dicit enim, quod lux illa erat radius, qui expansus faciebat diem: hoc idem dicit Basilius in Exameron. Hoc idem videtur intendere Magister, & Beda, qui ponebant illam nubeculam esse corpus lucidum, non accipiendo corpus proprie, sed quia lux, siue lumen est extensum in medio; quia etiam imaginantur lucem, quasi per modum corporis cuiusdam, ideo large poterat lux illa dici corpus; quia vero sol peregit postea officium illius lucis sua luce simili causata ab eo, ideo potest dici aliqualiter, quod lux die quarta fuit conuersa in solem. Hæc expositio est summe consona textui, qui dicit, Appellauit lucem diem. Dies enim formaliter non est nisi luminositas in tanta mensura existens in Hemispherio; nec est dies nubecula illa lucida, nisi causaliter, pro quanto poterat esse a tali nubecula.

Ad argumentum patet: Non enim facta est lux illa sine subiecto, facta enim est in Hemispherio.

DISTINCTIO XIV.

DE OPERATIONE SECVNDA DIE VIDELICET DE FIRMAMENTO.

Dixitque Deus. Fiat firmamentum, &c. In hac decimaquarta Distinctione agit Magister de operatione secunda die, videlicet de firmamento. Ideo ad euidentiam pleniorem naturæ cæli in generali quærendum est de tribus. Primo de natura cæli in se. Secundo de Intelligentia mouente cælum ipsum, quæ a Philosopho

dicitur anima cæli. Tertio de toto composito ex anima illa, siue Intelligentia, & ipso cælo, qualem modum compositionis, & indiuisionis possit h abere. Et quia concordia Scripturæ sacræ, & Philosophiæ non est paruipendenda secundum sententiam Augustini primo super Gen. & secundo ad litteram, vbi dicit: Cauendum est, ne forte aliquis modum arbitretur aduersus Philosophos de ponderibus elementorum subtiliter disserentes nullo testimonio fidei vtendo. Et subdit: quod ipsi non contenti auctoritate nostrarum literarum, & nescientes, quemadmodum factum sit, libros sacros facilius irridebant, quam reprobabant, quod vel nihil certis rationibus receperunt, vel experientijs citius receperunt. Idcirco in istis inquisitionibus videndum est, quid possit dici concorditer secundum viam præcipuorum Philosophorum, non discordando a vera sentētia Scripturæ, ac Doctorum Catholicorum. Quærendum est primo de natura Cæli in se, quoad suam intrinsecam rationem, & quæro circa hoc duas quæstiones.

QVAESTIO PRIMA.

1 Vtrum secundum sententiam Aristotelis, & Commentatoris sui cælum sit natura simplex non composita ex materia, & forma.

2. Vtrum ponere cælum esse naturam simplicem, & non compositam ex materia, & forma, repugnet auctoritatibus sacræ Scripturæ, & Doctorum Catholicorum.

ARTICVLVS I.

Vtrum secundum sententiam Aristotelis, & Commentatoris sui cælum sit natura simplex non composita ex materia, & forma.

QVANTVM ad primū arguo primo, quod secundum sententiam Aristotelis 8. metaph. ponenda est materia in cælo, quia ille dicit, quod corruptibilium, & incorruptibilium non est eadem materia: ergo videtur, quod in quibusdam incorruptibilibus ponenda est materia; sed hoc maxime videtur de cælo, nullū enim incorruptibile secundum Philos. videtur esse materiale, sicut cælum: ergo.

Confirmatur, quia 1. de cæl. & mund. dicit: Cū dico hoc cælum: dico ergo in hoc cælo demonstrato, de quo quæstio quærit, videtur ponenda esse materia.

In oppositum est Commentator de substan. orbis, & 1. physicorum, vbi expresse negat materiam in cælo.

Respondeo ad euidentiam huius quæstionis primo præmittam propositiones aliquas, quæ tenendæ sunt secundum viam Philosophorum de ipso cælo. Secundo inferam ex eis aliquas alias propositiones, scilicet quæ ab eis immobiliter tenebantur.

Quantum ad primum pono primo propositionem illam ad propositum principale, quod Philosophus, & Commentator senserunt, Cælum esse formā simplicem, siue naturam non compositam ex materia, & forma substantiali.

Hanc propositionem probo primo per Philosophum 8. metaph. vbi dicit, quod transmutationem substantialem sequuntur transmutationes aliæ: aliam vero transmutationem non oportet, D quod sequatur trāsmutatio substantialis, & ideo concludit, quod non est necesse, quod illud, quod habet materiā ad vbi, habeat materiam, quæ est subiectum generationis: innuens ibi, quod corpus cæleste nullo modo habeat materiam de genere substantiæ, vbi dicit Commentator com. 4. Ideo videns, quod corpus cæleste non corrumpitur ex materia, quæ est in potentia, & forma, quæ est in actu, Secundo idem patet ex illo Philosophi 7. metaph. Dico autem materiam, per quam res potest esse, & non esse: sed cælum non habet potentiam, per quam possit esse, & non esse, cum sit cor- E ruptibile vt apparet: ergo.

Tertio per illud 8. metaph. vbi dicit, quod eadem est potentia contrariorum, siue contradictoriorū, & per hoc subdit ibi: Impossibile est, quod in æternis sit potentia, nisi ad vbi. Dicit Commentator com. 7. quod in talibus corporibus non est potentia ad corruptionem: ergo nec ad fatigationem: ergo.

Idem apparet ex dictis Commmentatoris 1. de cæl. & mundo com. 5. Primum est vbi infert, F quod si corpus cæleste sit compositum ex materia, & forma, contingat sit generabile, & corruptibile, & infra: ille locus est fortior omnium locorum facientium errare, quod corpus cæleste est compositum ex materia, & forma.

Item idem 1. c. & in com. 10. dicit, Ex hoc bene apparet, quod corpus cæli non est compositum ex materia, & forma, sed est simplex forma; formæ enim, quæ sunt in materia, contrariæ sunt: & si esset forma in materia sine contrario, tunc natura otiose egisset, cum in illa materia non sit ali

qua

qua potentia omnino. Si enim substantia materiæ est in potentia, & fieret aliqua materia in aliqua potentia, cum potentia nunquã exit ad actũ illa omnino est otiosa, & superflua. Nam si non esset generatio, & corruptio, non stabit operatio istius virtutis, scilicet potentia. Operatio .n. istius potentiæ, quæ est ex ea, sicut abscissio ex acumine gladij, est generatio, & corruptio: ergo si illa potẽtia esset sine generatione, & corruptione continue, quod aliquid erit ens sine sua actione, propter quod fuit ens, quod est impossibile.

Item dicit, quod si totum esset naturale, contingit, quod esset compositum ex materia, & forma, quia generabile, & corruptibile. & infra dicit: quod propter hoc corpus cæleste caret potentia omnino, & in com. 49. dicit: Et si corpora cælestia essent eadem genere, vt plura sunt, essent composita ex materia, & forma diuersis, & si ita esset, essent ingenerabilia, & incorruptibilia.

2. de cæl. & mund. c. 4. Item de cæl. & mund com. 95. dicit, quod corpus neutrum caret subiecto, idest contrarietate. & infra dicit, quod corpus cæleste non est materia, & aliquid habens formam, quoniam si ita esset, esset graue, & leue.

Item de substantia orbis etiam dicit idem, ait enim ibi, quod corpus cæleste, est simplex non compositum ex sui materia, & forma. & infra: Dicamus ergo, quod illud corpus non componitur materia, & forma; nulla enim potentia est in eo omnino. Omne enim, in quo est potentia, quæ est in substantia, potentia illa est ad duo, & breuiter istum libellum videtur edidisse pro intentione illa. Vnde dicit, quod hæc natura scilicet corpus cæleste, caret potentia omnino; & hoc amplius declarabitur in libro de substantia orbis. Hæc ille.

Secunda propositio, quam sensit Philosophus de substantia cæli, & Commentator eam expressius explicat, est, quod cælum habeat dimensiones terminatas tantum, ita, quod in eo non sunt dimensiones interminatæ, quod quidẽ declarat ex tribus. Primo, quia corpus hoc non suscipit magis, & minus, nec varietatem in suis dimensionibus stante eadem forma; sicut vinum eadem forma rarefit per ebullitionem, & dũ quiescit, fiut eius dimẽsiones minores, & hæc varietas arguit, quod in vino non sunt dimensiones simplices, & in actu tantum, imo interminatæ, & in potentia, & ideo potest variari ab vna dimensione in aliam, quod tamen in corpore cæli sit impossibile: ergo. Imaginatur enim, quod sicut impossibile est triangulum non habere tres, sic est impossibile cælum in suis dimensionibus variari: Vnde Commentator de substantia orbis

de substan. orb. quæ. 1. quasi in 1. dicit, quod si aliqua forma non recipit magis, & minus, manifestum est, quod in subiecto eius non existunt dimensiones prius, & ita, quod cum fuit declaratum apud Aristotelem, quod corpora cælestia non sunt generabilia, & corruptibilia, negauit in eis subiectum recipiens dimensiones per existentiam simplicium dimensionum. & infra: Corpora cælestia non retinent formas mediantibus dispositionibus in eis existentibus, potentia scilicet non terminatæ, sicut est de dimensionibus existentibus in prima materia cum formis ipsius materiæ, sed dimensio-

A nes, quæ sunt in corpore cælesti, sunt proprium eius.

Secundo declarat idem ex hoc, quod idem corpus est ingenerabile, & incorruptibile. Corruptio enim est in corporibus pro eo, quod in eis est materia habens dimensiones interminatas: poterit capere diuersas terminationes, & transferri de dimensione propria formæ aeris ad dimensiones sibi oppositas, & proprias formæ ignis. Si enim non posset capere nisi dimensiones proprias aeris, aer esset incorruptibilis, Vnde de substan. orbis.

B dicit Commentator circa principium, quod materia nunquam denudatur a dimensionibus interminatis, & hoc est proprium sensui, sicut in materia de dimensionibus interminatis allegaui. Videmus enim, quod quando qualitas aeris agit in aquã, incipit aqua augeri, & crescere in dimensionibus aeris, cum itaq. peruenerit ad magnam quantitatem, tunc subiectum denudatur a forma aquæ, & a dimensionibus proprijs formæ aquæ, & recipiet formam aeris. & infra: & causa istius est; quia subiectum recipit dimensiones,

C sed potentia recipiẽs dimensionem non est nisi in potentia, & ratio huius est, quia si non essent dimensiones in potentia, non posset forma illa corrumpi, quia nec dimensiones separari alias corpus, transiret in non corpus, & corpus succedens fieret ex non corpore, quod est impossibile.

Tertio declarat idem ex prima propositione, dimensio enim interminata est propria passio materiæ in cælo, in quo nulla est materia.

Tertia propositio, quam Aristot. & Commentator senserunt de cælo, est, quod ipsum non est

D intelligibile in suo vltimo actu, & completo, siue in vltima sui perfectione; quæ est operatio, nisi in ordine ad formã, quæ est motor eius; licet possit intelligi in actu primo, quoniam est ens actu in actu primo, siue illa forma, non in actu secundo, & hæc sunt verba Commentatoris 2. de cælo, & mundo com. 97. cum ait. Dicamus ergo, quod illa natura non est existens in actu per formam, sed materia corporis cælestis est in actu, & loquitur ibi de forma abstracta, & subdit. Si ergo illa materia non fuerit composita, non habebit, vt sit

E intellecta, sed est vna numero indiuiduata per se, sed est intellecta in respectu ad aliud. & subdit, quod corpus cæleste non operatur, nisi in quantum est subiectum formæ. Item etiã sequitur: Dicamus ergo intelligere de hac natura cælesti, quod est subiectum intellectus, non quod sit aliquod habens formam, vel materiam. hæc Commentator.

Quarta vero propositio, quam Aristot. & Commentator posuerunt de isto corpore, est, quod accidentia, quæ videntur esse contraria ei, & istis

F inferioribus, dicuntur de eo æquiuoce, & de istis inferioribus vel secundum prius, & posterius, æquiuocè, quædam caliditas, & frigiditas dicuntur de ipso, & inferioribus, & vniuersaliter qualitates actiuæ, & passiuæ. Quod enim illæ qualitates æquiuoce dicantur de eo, & istis inferioribus probant primo, quia non videntur calefacere nisi per motum, sicut testimonium dat Aristoteles de sagitta mota, & est demonstratio eorũ: & quia in omni motu est deuenire ad primũ mouens non motum in illo genere: ergo in genere

re alterationis est necessari o deuenire ad primum inalteratum: sed caliditas, quæ est in istis inferioribus, est qualitas passiua, quæ sequitur alterationem: ergo qualitas eiusdem rationis non potest esse in eo, quod est primum alterans, alias esset alteratum, & has deductiones ponit Commentator de substantia orbis parum vltra medium.

Adhuc autem accidentia, quæ sunt eiusdem rationis in cælo, & in inferioribus dicuntur de eis secundũ prius, & posterius: diaphaneitas etenim, & densitas, & luminositas est eiusdem rationis in eis, in corporibus quidem cælestibus nõ a mixtione, sed dyaphano simplici. Corpus enim cæleste est diaphanum, & lucidum: in illo vero loco, vbi apparet magis lucidum, vbi scilicet sunt stellæ nõ est admixtio corporis ignei, & diaphani simpliciter cum corpore denso, quasi corpus densum sit aliud a corpore luminoso, sicut est in istis inferioribus. ignis enim non lucet in sphera sua, sed tantum, cum admiscetur corpori denso: in stella vero non est aliud corpus dyaphanum a corpore denso, sed in illa forma est admixtio partium orbis, siue congregatio, qua congregatione lux stellæ resultat, & ideo stellæ omnes sunt eiusdem rationis cum toto orbe suo: nec sicut luminosum a non luminoso, cum totus orbis sit luminosus; sed differunt, sicut luminosum, quod aspectum terminare non potest, & luminosum densum, & aggregatum, quod potest aspectum terminare. Similis aggregatio est intelligenda in parte illa, in qua est galaxia, licet minor quam in astris. Cum ergo lux proueniens ex admixtione duorum corporũ, sit imperfectior luce illa, quæ prouenit ex admixtione simplicis corporis diaphani patet, quod lux dicitur perfectius de luce cęlesti. Hęc omnia dicit Cõmentator, vbi allegatus est supra.

Secundo principaliter infero ex dictis quædam. Primum est, quod natura cæli non est forma, hoc probat Commentator sic: Illa natura, quæ ex se determinat sibi extremas, siue postremas perfectiones suas, nec motum, nec figuram, nec aliud huiusmodi, sed determinationẽ ad talia habet ex coniunctione cum alio, ideo non est forma, de natura enim formæ est, quod sit in actu, & determinet materiam, & largiatur per modum exigentis, & determinantis accidentia, & proprietates: eo modo, quo anima leonis facit exigitiue, quod membra eius sunt talis quantitatis, & figuræ, & sic disposita, & vniuersaliter largitur corpori leonis omnes proprias dispositiones, licet non effectiue, tamen per modum formæ determinantis illa. Sed natura cæli non determinat proprietates suas, & perfectiones postremas: natura enim cæli, in quantum huiusmodi non determinat sibi tantam quantitatem, corpus enim, in quantum corpus, non habet ex se quod sit tantum, vel tantum, maius, vel minus: Determinatio enim entium naturalium ad certã quantitatem est per animam. Vnde 2. de anima omnium natura constantium inanimatorum est terminus augmenti. Vnde lapis, siue ignis, vel quodcunque aliud tale corpus ex se nullam habet certã quantitatem: ergo & corpus solis, vel lunæ, & sic de alijs, q̃ sit tantæ quantitatis de-

A terminatæ, hoc non habet ex natura corporea. Similiter corpus cæli non determinauit sibi figuram, in quantum talis natura corporalis est. Vnde Commentator dicit, quod nullum corpus habet propriam figuram, sine qua esse nõ possit corpus animatum, Vnde anima quælibet determinat figuram certam sui corporis, sine qua non potest esse: facias enim bouem longum, sicut serpentem, statim amittet esse bouis: similiter non posset esse serpens quadratus, quin amittat natura serpentis figuram sibi propriam, sine qua

B impossibile est esse. Sic puta rotunditatẽ nõ habet cælum ex propria natura suæ entitatis corporalis circumscripta anima, consimiliter non determinat sibi motum circularem: ille enim est proprius animæ solius: motus enim naturæ semper est ad vnum. Si ergo ignis non haberet ex se motum proprium eum, qui est sursum, qui est ei proprius, iam sequitur, quod ignis non est forma. Sic in proposito cum cælum sit determinatæ quãtitatis in actu, quia in eo non sunt dimensiones interminatæ, cum etiam sit figuræ rotundæ,

C & habeat motũ circularẽ, sine quibus impossibile est esse, & talia non determinet sibi per naturã propriam, circumscripta anima: patet, quod cælũ non est forma, cũ forma quælibet se ipsa, omni alio circumscripto, determinet sibi suas proprietates, & operationes. Hanc rationem tangit Cõmentator de substantia orb. tract. 2. Hoc idem potest apparere de æterna eius permanentia, quã sibi nõ determinat, vt talis natura est. Nulla enim natura, quæ habet dimensiones finitas, videtur sibi ex se determinare permanentiam æternam,

D sed hoc habet ex determinatione extrinseca, scilicet Intelligentiæ, quæ largitur ei omnes huiusmodi perfectiones consequentes, non effectiue, sed exigitiue, & determinatiue tantummodo, vt dictum est sæpe.

Secundo infero, quod cælum est natura quædam, quæ dicitur quanta esse, et si alterum horum, puta materia, vel forma debeat ei attribui, magis debet censeri materia, licet proprie loquendo sua ratio est ratio subiecti. vnde Comment. de substan. orbis, frequenter ipsum vocat su- *de cælo & mundo.*

E biectum. Ratio est, quare non proprie dici potest materia, quia natura materiæ, est natura potentiæ, est enim in potentia ad actum primum, & per hoc est in potentia ad extremas perfectiones, quæ consequuntur actum primum: sed natura cæli non est in potentia ad actum primum, sed per propriam formam est in actu, ideo non proprie dici potest materia: quia vero est in potentia ad extremas perfectiones, & proprietates suas, pro quanto ex se non determinat sibi ens, ideo proprie dici potest, quod natura cæli est na-

F tura subiecti, & est esse quanta, Vnde sicut materia nõ intelligitur, nisi in analogia ad formam: sic non possumus intelligere cælum habere determinatam quantitatem, figuram, motus, & proprietates alias, nisi in respectu ad intelligentiam, vt Commentator 2. de cæl. & mund. dicit. Non ergo est forma, quia forma non est in potentia ad suas postremas perfectiones: nec est materia, quia materia est in potentia ad actum primum: ergo est quasi medium, vt sic, ratio subiecti, & essentia coniuncta.

Ex

Ex his potest colligi ratio cæli indicans eius propriam entitatem, vt dicatur, quod cælum esse quantum non compositum, scilicet ex materia, & forma, nec forma, nec materia, subiectum habens dimensiones tantum in actu suo, non potens intelligi in actu suo vltimato, nisi in respectu habens accidentia, & qualitates sensibiles æquiuoce, vel secundum prius, quod sunt hæ qualitates. Ad argumentum vero in oppositum patebit infra.

ARTICVLVS II.

Vtrum ponere cælum & naturam simplicem, & non compositam ex materia & forma, repugnat auctoritatibus sacræ Scripturæ, & Doctorum Catholicorum.

AD secundam quæstionem, quid tenendum sit de intrinseca compositione cæli secundum veritatem Scripturæ, & testimonia Sanctorum, & Doctorum.

Respondeo breuiter, non video necessitatem aliquam, quare ponit debeat materia in cælo secundum Scripturam sacram, & sanctos, & hoc potest ex tribus probari. Primo quidem, quia multitudo ponenda non est, nisi ratio euidens necessaria illud probet, aliter per pauciora saluari non posse. Deus enim, & natura nihil faciunt frustra: sed materiam ponere in cælo nulla est necessitas. Da enim, quod sit, aut hoc est corporeitas, aut quantitas, aut forte proprie est materiæ, aut qualitas sensibilis; aut quod formas abstractas necesse sit esset intellectuales; aut quia essent nobiliora corpora illa, quam animæ, quæ corporibus vniuntur, aut hoc est motus ad vbi; aut alterationis varietas, quia luna nunc est clara, & luminosa, nunc obscura; aut hæc est auctoritas scripturæ, & dicta sanctorum: Sed nullum istorum cõcludit necessario materiam esse in cælo: ergo.

Hoc autem, quod nunc assumptum est, materiam enim intelligo. non concludit corporeitas: Forma enim dat esse corporeum, non materia, nec illam concludit quantitas, licet enim quantitas interminata inest ratione formæ, intellectus autem tantummodo est quantitas terminata.

Tertio, non sensibilis qualitas. Sola enim illa qualitas, quæ magis facta abijcit a substantia est proprie, arguit materiam. De talibus enim accidentibus probaui scilicet, quod sunt primo in materia, vt in subiecto, sed huiusmodi qualitates nõ sunt in cælo: Non enim potest augeri, nec diminui, vt patet, nec in sui natura variari: ergo ibi non sunt accidentia, secundum quæ fit transmutatio in substantia, seu in alijs proprietatibus. Omnia: ergo accidentia, quæ sunt in cælo, sunt accidentia, quæ consequuntur ratione formæ, non quæ insunt ratione materiæ, vt Commentator de substantia orbis dicit. Quædam enim sunt accidentia passiua, in quibus est alteratio, & talia non sunt in cælo; quoniam alteratio secundum, quod transmutat subiectum, videtur esse propria corporibus, quæ admiscentur cum potentia, & sunt corpora generabilia, & corruptibilia; aliud vero genus accidentium est, quod non trasmutat substantiam deferentis, & primum horum est

A motus localis, & raritas, & densitas, & dyaphaneitas, & hæc sunt in corporibus cælestibus; & inferioribus, licet secundum prius, & posterius.

Quarto non probat cælum habere materiam ratio intellectualitatis, quæ forte consequitur formas abstractas, quod tamen non est verum, quia omnis forma abstracta a principio, nulla est naturæ intellectualis: habitus enim morales in voluntate sunt abstractæ hoc modo à materia, & tamen non sunt intellectualis naturæ. Præterea separatio illa a materia, quam consequitur

B intellectualitas, non est a materia altera parte compositi, sed est a quantitate: omnis enim forma incorporea habet operationem propriam nobiliorem operatione quacunque formæ corporeæ. Illa non potest esse quæcunque forma sensitiua, quia id arguit quantitatem: ergo est operatio intellectus, de hoc dixi alias, nunc autem cælum non est substantia corporea.

Quinto non probat hoc excessu nobilitatis, non est enim inconueniens, quod aliquid, quod est simpliciter nobilius altero, sit ignobilius in

C aliqua conditione, cælum enim est nobilius, quã ceruus, etiam cum innitabilitate est ignobilius eo; nec est nobilius anima, non enim exit in vltima sui dispositione, & perfectione, nisi in ordine ad alterum.

Sexto non probat materiam in cælo motus ad vbi, quia motus ille non est in ratione materiæ absolute, sed ratione corporeitatis: natura ergo corporea absque hoc, quod habeat materiam potest esse in loco: ergo moueri ad locum, & talis natura habebit potentiam ad vbi, quæ est corpo-

D reitas, sed nullo modo potentiam ad formam substantialem. Hæc est intentio Philosophi. 8. metaph.

Septimo non probat materiam alteratio, quæ apparet in luminositate sicut in luna. Hæc enim variatio non trasmutat naturam cæli intrinsece, nec in aliquo accidente ei proprie, naturaliter; non enim luminositas adueniens lunæ abijcit aliquid a luna, nisi priuationem, & hæc est ratio Commentatoris 8. metaph. com. 4.

Vltimo non probant materiam in cælo aucto-

E ritates Scripturæ, nec Sanctorum: libro enim scripturæ, vbi agitur de rerum productione non dicitur, quod firmamentum sit factum de aliquo, puta de firmamento, sed dicit, quod sunt facta in firmamento, sicut per oppositum dicitur; producat terra herbam virentem &c. & formauit Deus hominem de limo terræ. Bene enim innititur, quod viuentia, reptilia, iumenta, & homo facti de terra, vt de materia: Sed ex circumstantia Scripturæ patet, quod cælum, quod fuit creatum secunda die, & non factum de aliquo: facile enim erat

F scripturæ innuere, Fiat firmamentum de medio aquarum, si factum posuit de materia. Considerandum est ergo, quod ante omnem diem Deus produxit cælum Empireum, & terram ad literam, sed coopertam aquis, & ideo erat inanis, & vacua, produxit etiam aquas, per quas intelliguntur tria elementa, quia vulgus inter illa non distinguit, & in terra cælum nouum, cui attribuitur ab Astrologo motus diurnus, in quo nulla stella est, & ratio dyaphaneitatis aquæ; tunc statim post die prima producta fuit lux ad literam

ram. Die vero secunda creatum est cælum stellatum, quod est Firmamentum inter primum mobile,& spheras tres elementorum,& ideo dicitur, firmamentum diuidere inter aquas,& aquas, ita quod ille modus dicendi concordat de plano literam Genesis Commentatori; dat etiam sensum Philosophiæ, quod non parum est, nec talis concordia scripturæ secundum August. 1. sup. Genes. & 2. cap. 4. est paruiducenda.

Vltimo non probant esse materiam in cælo auctoritates sanctorum. Vnde cum Sancti vt Augustinus, Ambrosius, & Doctores similiter, scilicet Damascenus, & Magister similiter posuere in cælo materiam, tales auctoritates sic repugnantes propositionibus per se notis mouere non debent, pro eo, quod in hac materia magis loquuntur, vt aliorum opiniones recitantes, quã vt Doctores Sancti sententiam statuentes, quod bene apparet, quia eorum, quilibet sequitur in hac materia philosophiam eius, cuius sectator erat in Philosophicis. Vnde sæpe in talibus contradicunt. Illam enim materiam, de qua dicunt cælos factos, aliqui dicunt esse ignem secundum opinionẽ Platonis, qui posuit cælũ, & sidera esse naturæ igneæ. Alij materiã illã dicũt fuisse quasi chaos confusum, ex vna vero parte rariorem, & in alia densiorem. Alij ponunt materiam illam fuisse aquam, dicunt enim cælum sidereum fuisse factum de aquis. Quia ergo Sancti sic ad inuicem discordant,& diuersorum Philosophorum sententias coniecturant, satis innuitur nobis, quod dicere hoc, vel potius illud, fidem non tangit, nec veritatẽ Scripturæ sacræ. Vnde alij, vt Augustinus ponit Angelos habere corpora, quod vtique dicit sequendo in hoc sententiam Platonis qui finxit eos habere corpora aerea.

Secunda ratio ad idem est ista. Si enim in cælis ponatur materia, aut illa est eiusdem rationis cũ illa in istis inferioribus, aut alterius, sed nec sic; nec sic poni potest: ergo. Nõ quidẽ, ꝙ sit alterius rationis, quia cum illa esset in potentia, sicut illa, quæ est in inferioribus, nõ haberent aliquid, quo distinguerẽtur. Omnis enim distinctio est per aliquam actualitatem, & ideo Commentator 11. metaph. dicit, quod materia prima est vnum numero propter alterationem omnium formarum, quia non habet, quo distinguuntur. & 2. metaph. dicitur, quod in fundamento naturæ nihil est, quid distinctum. Nec valet, quod dicũt, quidam, quæ hæ duæ materiæ distinguuntur per respectus ad diuersos actus,& formas; materia autem non est ad aliquid, nec est respectus, secundum Comment. necesse est, quod si ab aliquo distinguãtur, nõ distinguãtur respectiue, sed intrinsece per propriam naturã, repugnat. n. materiæ habere naturam propriam determinatam, vt probatum est in inquisitione de materia: ergo. Tum etiam quia materia est in potentia contradictionis, 9. metaph. Vnde omne, quod est in potentia ad actum aliquem, non determinat sibi nec actum, nec eius oppositum; alias non esset in potentia, & si hoc concedatur, tunc cælum non esset materialiter incorruptibile, quia materia eius saltem esset in potentia ad priuationem formæ cæli. Et si dicatur, quod non est agens potens illam potentiam reducere ad actum, sequuntur duo inconuenien-

A tia, Primum, quia saltem cælum non erit quantum est ex se, & extrinsece incorruptibile; imò ex intrinseco, & suis principijs erit corruptibile, licet extrinsece ex defectu agentis non sit corruptibile. Secundo quia Deus,& natura fecissent illam potentiam frustra si non sit agens potens eam reducere ad actum. Tertio, quia vel illa materia, quæ est sub forma solis, non erit solis, alterius rationis a materia generabiliũ, & corruptibilium, imo à materia lunæ,& aliarum stellarum & sic tot erunt materiæ, quot sunt cæli; & quot

B sunt stellæ. Vel si dicatur, quod sit materia omnium stellarum, & corporum cælestium vnius rationis, sequitur, quod poterunt ad inuicem transmutari,& sic quælibet stella esset corruptibilis, cum materia cuiuslibet sit priuata materia aliarum stellarum. Tum etiam quarto, quia saltem vnius cæli, & omnium partium illius cæli, est materia vna, & eiusdem rationis, & per consequens materia vnius partis est in potentia ad formam alterius partis, & per consequens quælibet pars orbis esset corruptibilis pro eo, quod

C sua materia esset sub recta priuatione subiecta priuationi,& per consequens totus orbis.

Et confirmo hoc, quia vbique Aristot. diffinit materiam, dicit, quod materia est pura potentia. vnde 2. metaph. in fundamento quidem naturæ vel est distinctũ,& 7. eiusdem dicit, quod materia nec est quid, nec quale: & in eodem libro sæpius. Dico autem materiam per quam res potest esse, & non esse, & infra 2. cap. Dico autem materiam, quæ cum sit, non est res, cuius est materia, nisi in potentia: ergo vel Aristoteles ignora-

D uit materiam illam cæli: vel si sic, oportet, quod ei competat diffinitio, quam dedit vbique de materia. Et ideo rationabiliter dicũt, qui ponũt, quod in cælo est materia eiusdem rationis, cum materia inferiorum. Sed quod nec illa via bona sit, sicut arguit Cõmentator cõtra Auicen. Incorruptibile enim esset intrinsece corruptibile Hoc tamen inconueniens nituntur quidam euadere tribus vijs. Prima est, quia forma cæli non habet contrarium, corruptio autem omnis fit a contrario. Secundo, quia materia cæli est satiata, & ter-

E minata vnica forma cæli propter sui nobilitatem & ideo non est ibi priuatio, quæ est corruptionis causa, quia machinatur ad maleficium. Tertio, quia non est agens in natura potens corrumpere illud: Harum viarum nulla satisfacit, nec saluat intrinsecam incorruptibilitatem, quam oportet dare in cælo. Esto enim, quod forma cæli non habeat contrarium, nec esset aliquod agens potens reducere potentiam illam ad actum, tamen intrinsece, & ex suis principijs corruptibilis remaneret. Et propterea potentia passiua non est per

F se intenta in natura, sed in ordine ad actum. Vnde potentia actiua est principalior differentia potentiæ, quam passiua: non ergo est possibile, vt aliud sit in potentia passiua naturaliter, & non sit potentia actiua correspondens in natura, alias talis potentia esset frustra, vt Commentator dicit.

Aliud vero de satietate non soluit. Impossibile est enim, quod forma quantumcunque nobilis aliqua satiet appetitum materiæ, nisi sit formaliter omnes formæ, ad quas illa materia est in

in potentia: forma autem cæli non est omnes formæ formaliter, licet contineat eas in virtute. Confirmo, quia nihil aliud est materiam esse in potentia ad formam, quam ipsam priuari ipsa forma. Vnde 9.metaph.esse in materia, est esse in opposita dispositione eius, quod est in actu: sed clarū est, quod quantumcumque forma cæli sit in materia, si non sit ibi forma illa est priuata forma cæli, & est in opposita dispositione, qua esset in actu: ergo. Vnde si solutio ista valeret, cū anima rationabilis sit æque nobilis, sicut forma cæli, æque satiaret appetitum materiæ suę. Quarto, quia saltem materia sub forma terræ esset in potentia ad formam cæli, & cum cælum

A possit inducere in materia formas alias substantiales, & vitales, mirum esset, quod suam formam non induceret. Non enim apparet, quare aliud, quod est causa æquiuoca perfectionis, non possit esse causa vniuoca, si habeat passum dispositum. Vnde sicut sol in materia inducit formam vermis, qui, in quantum vitalis est, est nobilior forma eius, & hac actione æquiuoca, quare non poterit sol inducere in materia disposita propriam formam etiam hac generatione vniuoca. Sic ergo patet, quod via Philosophi de simplicitate cæli excludente materiam concordat cum

B veritate Scripturæ, & sinceritate fidei, & rationis. Ad argumentum patet, quid dicendum.

QVAESTIO SECVNDA.

Postquam visum est de natura cæli in se, quoad eius intrinsecum, quæro nunc de eo quantum ad eius motorem: & ad pleniorem euidentiam quæro duas quæstiones.

1 Vtrum cælum moueatur ab Intelligentia.
2 Vtrum Intelligentia mouens cælum vniatur ipsi cælo vt motor tantum, vel vt forma.

ARTICVLVS I.

Vtrum cælum moueatur ab Intelligentia.

AD quæstionem primam non curo nunc procedere via Theologica, cuilibet est satis clara, & ideo in quæstione ista procedo phylosophice, quia in conclusione videntur varij Philosophi varie opinari.

Ad pleniorem ergo euidentiam istius quæstionis pono conclusiones aliquas negatiuas, deinde ponam alias affirmatiuas.

Prima conclusio est hæc, quod non est ponenda in cælo natura propria cuilibet cælo alia ab Intelligentia mouente.

Hanc propositionem pono propter opinionē Auicennæ. In oppositum enim dicit Auicenn. animam quandam vniri corpori cælesti, & esse aliam ab Intelligentia mouente, & ratio istius est secundum eum, quia intelligentia abstracta non poterat intelligere particularia, & singularia, ideo necesse fuit, vt cælum haberet animam, & fantasiam particularia comprehendentem.

Contra hāc opinionem loquitur Comment. 2. de cæl. & mundo com. 3. dicens. In hoc errauit Auicenn. cum putauit, quod corpora cælestia haberent fantasiam: nam si sic, sequitur, quod haberent sensum cum fantasia, sic pateti de materia motus facta a sensu actu, haberet ergo instrumenta sensus super motum, & sic posset eis concedere actiones sensuales. Secundo contra hoc, quod dicit in speciali, quod anima illa est alia ab intelligentia mouente, loquitur Commentator contra Auicennam dicens, quod non est dicendum, quod formæ, a quibus mouentur per modum finis, ita quod illæ sint animæ, & illæ, & animæ sint intelligentiæ; & quod illæ, quæ debent esse non in materia omnino, & quæ carent situ, sint formæ, ad quas corpora cælestia mouentur effectiue, sicut formæ in materijs: quoniam si ita esset, tunc formæ illæ existent in suis subiectis, & subdit, quod nihil est in corporibus cælestibus, per quod differat forma, quæ est motus à forma, ad quam est motus.

Secunda propositio est, quod cuilibet cælo

D correspondet motor proprius in ratione mouentis elicitiue, cuilibet tamen cælo non correspondet propria intelligentia, quæ sit proprius finis, versus quem moueat intelligentia propriē mouens in ratione mouentis, ita quod non oportet ponere proprium finem subsistentem; quem desiderat quodlibet cælum, hoc est, Intelligentia propria cuilibet cælo, quæ vocatur anima cæli; sed sufficit vnus finis omnium subsistens, ex cuius desiderio appropriatæ intelligentiæ motrices quomodo dicuntur, insunt enim cælo mo-

E uens quælibet suum cælum. Hanc propositionem pono propter opinionem quorundam, qui in hoc magis sequuntur Auicennam, quam Philosophum, & Commentatorem, qui dicunt, quod cælum habet duplicem motorem, vnum separatum mouentem per modum finis, & separatum, qui vocatur ab eis anima.

Ex quo ponunt communiter, quod numerus Intelligentiarum, quem Aristoteles, & Commentator 12. metaph. venati sunt, non est numerus mouentium in ratione efficientis, sed in ratione

F finis, & hoc præcipue, quia creaturæ de animabus proprijs cælorum, quæ sunt propriæ intelligentiæ motrices eorum, non pertinent ad Metaphysicum, sed magis ad Physicum eo, quod non sunt formę simpliciter separatæ, sed naturales aliquo modo, quia sunt naturaliter vnitæ corporibus illis aliquo modo. Aliarum vero substantiarum mouentium per modum finis consideratio omnino est metaphysica, cum tales formæ sint pure subsistentes, & separatę, & istarum numerus est secundum numerum cælorum, vt sic, quod libet

libet cælum habeat propriam Intelligentiam mouentem per modum efficientis, quæ dicitur eius anima,& animam propriam mouentem per modum finis. Hanc dicunt isti esse mentem Aristotelis, & Commentatoris. Pro hac enim intentione videntur facere multæ eorum auctoritates, quæ in diuersis eorum libris reperiuntur. Et primo, quia si esset vnus cõmunis finis omnium, ita quod esset intelligentia, & forma vna subsistens separata per modum finis, mouens omnes cælos; tunc numerus intelligentiarum non esset secundum numerum cælorum, imo esset vna intelligentia plusquam cæli: erunt enim motores particulares tot, quot sunt cæli, & vltra, erit vna alia forma communis in ratione finis: ergo necesse est, quod primum principium intra illarum substantiarum numerum includatur, non includeretur autem, nisi mouerent aliæ in ratione finis, sicut ipse: ergo.

Secundo, quia postquam Philosophus fuerat de primo principio locutus, & dixerat, quod mouebat in ratione amati, & desiderati, subdit postea quærendo: Vtrum talis substantia sit vna vel plures, & determinat, quod plures secundum numerum motuum: ergo ille mouens mouet in ratione finis.

Tertio videtur idem probari per Commentatorem 12. metaph. com. 44. vbi dicit, quod quælibet intelligentia est principium substantiæ sensibilis secundum motorem, & secundum finem: ergo substantiæ illæ non sunt animæ, sed sunt mouentes secundum modum finis. *12. met. c. 44*

Quarto: si omnes mouerent secundum desiderium primi principij tantummodo, tunc omnes intelligentiæ motrices haberent vnum communem finem: sed oppositum dicit Commentator comm. eodem paulo prius, vbi quærit: An motus omnium orbium intendat vnam, & eandẽ actionem, & eundem ordinem communẽ omnibus, & dicit, quod si sic, sequitur, quod habeant eandem formam intellectam extrinsecam: erit ergo hæc forma quasi finis, & tunc dicit. Dicamus ergo, quod nulla forma est, quasi finis communis, & vniuersalis, &c. & infra eodem comm. dicit, quod vnusquisque orbium intendit propriam formam, erga quam mouetur & quod perfectio vniuscuiusque earum est intelligere causam propriam, & quod quilibet motor in stellis, quæ mouentur pluribus motibus, perficitur per motorem proprium illius stellæ.

Item idem dicit de huiusmodi motoribus, quod non mouent, nisi quia intelligunt ex se, quod perfectio earum est substantia, & ex motu, & quia intelligitur, quod motus earum est exitus in actum eius, quod est in potentia in illis formis abstractis: ergo Intelligentiæ abstractæ mouentes modo finis secundum hoc erunt plures.

Item eodem comm. dicit, quod corpora cælestia appetunt aliquod bonum maius ipsis, & necesse est illud bonum, quod appetunt, esse nobilissimum, & æternum, & maxime, quod appetit totum cælum motu diurno. Ex quo videtur velle, quod alij cæli appetunt aliud bonum.

Item idem Commentator comm. 44. dicit,

A quod idem videtur de primo Principio, vt de primo Principe in ciuitate; quoniam sicut primus princeps habet actionem propriam, quæ est nobilissima actio: nã alias esset otiosus in ciuitate: alij vero inferiores Principes, qui sunt ibi, habent actiones proprias, sed in ordine ad illam nobilem actionem: sic est de primo principio, quod ipsum de motu diurno. Aliæ vero substantiæ mouent alijs motibus. Vnde concludit sic: Sic ergo est intelligendum de istis corporibus cum suis formis, a quibus mouentur. Ex

B quibus habetur, quod aliæ Intelligentiæ sic moueant suum orbem, sicut primum mouet suum, idest, in ratione finis.

Item arguitur ex hoc, quia substantiæ abstractæ omnino non videntur posse vocari animæ, & desiderium cælorum, cum anima non sit forma abstracta: ergo oportet ponere Intelligentias, quarum numerus inuestigatur 12. metaph. alias ab animabus, ex quibus prouenit desiderium in cælo.

Item 11. metaph. com. 36. dicit, quod illa in-

C tellecta secundum, quod sunt formæ cælorũ, sunt mouentia secundum agens, secundum vero, quod sunt fines, mouentur ab illis: desiderium ergo in corpore cælesti est desiderium respectu cuius substantiæ illæ separantur sicut finis, & agens.

Item dicit, quod Aristoteles comm. 34. intendebat distinguere inter primum principium, & alia principia abstracta. Illa enim videntur esse electa, & desiderata propter aliud, sed principia aliorum motuum cælestium propter motum diurnum: quod autem nunc motum facit, vide-

D tur esse electum per se, cum versus ipsum moueatur omni motu velociori, & maiori motu motibus proprijs: ergo videtur, quod formæ propriæ mouentes proprios orbes sint desideratæ, & electæ; forma vero mouens motu diurno sit tantummodo desiderata propter se.

Hæc sunt motiua valde apparẽtia secundũ opinionẽ prædictam. Sed istis non obstantibus dico, quod mens Aristotelis, & Commentatoris fuit, quod vna tantum sit substantia separata mouens modo finis communis motores proprios orbiũ,

E & quod illi mouent simul in ratione efficientis, non autem finis, quod potest ex multis apparere. Primo quia Commentator 12. metaph. com. 30. assignans differentiam inter motum, quo mouet primum principium & alij motores, dicit: cum declarauit Aristoteles, quod primum mouens in æternum, est substantia prima, & quod est motor absque hoc, quod moueatur, & quod mouet, vt amatum, & voluptuosum: prima autem alia sunt ex aliqua, & ad aliud; Vult narrare principium istius motionis in motu, & *12. met. c. 30*

F dicit, quod principium istius motionis existentis in corpore est imaginatio per intellectum. Desiderium enim, quod hoc corpus mouet in loco, est ab imaginatione in actu: ergo patet, quod nõ ponit, nisi quod primum principium mouet primum amans, scilicet cælum stellatum, & mediante illo mouet omnia alia corpora cælestia secundum desiderium, & mediantibus illis alijs mouet generabilia omnia, & corruptibilia, & sic Deus habet curã, & sollicitudinem de nobis. Et com. 35. dicit, quod primum mouet secundum per-

perfectionem, & complemētum, vt videmus medicinā mouere ad se, mouet.n. ad sanitatē, & medicina est forma sanitatis: sic ergo sanitas non esset in substantia, sicut de primo principio, tunc medicina moueret vtroque modo, secundum quod est agens motum, & secundum, quod est finis: ergo secundum cum primum principium mouet omnia in ratione finis, alias non causaret in eis desiderium: ergo non est aliqua Intelligentia præter primum principium, quæ non mouet electiue. Commento 5. dicit, quod primum principium est illud, quo omnia intendunt, tanquam distinctum, & extrinsecum ab eis, & per se subsistens: ergo omnia alia habent actionem aliquam, per quam attingunt ipsum primū principiū: ergo nō mouēt modo finis.

Item idem apparet ex duplici motore, quem Commentator 12. metaph. comm. 4. assignat cuilibet orbi, vbi dicit, quod motus ille componitur ex duobus motoribus, quorum vnus est finitæ motionis, & est anima existens, & alius infinitæ motionis, & est potentia, quæ non est in materia. & in fine commenti ostendit, quomodo mouet motor vnus, & quomodo alius. Vbi dicit, quod potentiæ mouentes in corporibus sunt duobus modis, aut scilicet est in corporibus generabilibus, & corruptibilibus, & de his impossibile est, quod moueant semper propter eorum transmutationem subiecti eorum; aut sunt in corporibus æternis, & illæ impossibile est, quod moueant semper: si enim ponatur primum, ad quod mouentur, receptibile alicuius transmutationis, & possunt non mouere; semper, quando illud, ad quod mouentur, fuerit intransmutabile omnino aliquomodo transmutationis, hoc est, quod non fuerit transmutabile omnino, possunt mouere semper. Ex quo apparet, quod dicit, primum motorem mouere modo finis in hoc, quod dicit, corpus cæleste ad ipsum moueri: motorem autem secundum, quem vocat animam, mouere modo efficientis. & ita commento 44. dicit, quod non est impossibile, vt illud, quod est per se Intelligentia, & intellectum, sit causa possibilium secundum, quod ex eo intelliguntur multi modi. Illud enim, quod intelligit motor primus de primo motore est, causa in anima cæli, aliud est ab eo, quod intelligit ex eo motor orbis Saturni: & simile est de motoribus aliorum orbium, & perfectio cuiuslibet eorum est in intelligendo causam primam, & secundum hoc omnes motores orbium idem intendunt, scilicet ordinem totius; & infra. Perfectio vniuscuiusque mouentium, vnumquodque orbium perficitur per primum motorem.

Item ex 3. de anima: & 12. metaph. apparet idem ex intentione eiusdem, vbi loquitur de receptione primi principij in intellectibus aliorum mouentium. Ait enim, quod in Intellectu primi principij, in primo principio idem est intellectus, & quod intelligitur, nec est in eo aliqua multitudo intellectorum, cum non intelligat, nec perficiatur per aliud extra se. Ali vero motores non sunt liberati a materia, & ideo possunt recipere primum principium, & perfici per illud, vnde in copulatione, &

A continuatione cum illo ponit vltimam voluptatem, & felicitatem, & gaudium cælorum. Et alibi comm. 38. 12. metaph. dicit, quod iam declaratum est, quod natura, & cælum contineantur cum primo principio, quod est in fine gaudij, sicut est nostra dispositio in continuatione Intellectus, qui est principium in nobis. Et si dicatur, quod loquitur tantum de primo cælo, & non de alijs: contradicit aperte omnino ijs, quæ comm. 44. ponit, quod primum mouens, quod est Deus, mouet in ratione amati non solum primum motum, sed

B alios ordine quodam, & ex hoc est, sollicitudo diuina de nobis secundum eum, vnde verba sua sunt hæc. Primum mouens mouet primum motum ab eo, sicut mouet primum amatum ipsum amans absque hoc, quod amatum moueatur. Ea autem, quæ sunt subiecta primo moto, mouent mediante illo primo: & intendit per primum motum corpus cæleste, & per alia mota, ea, quæ sunt sub primo corpore, scilicet alias spheras, & ea, quæ sunt

C sub illis in generatione, & corruptione. Primum enim motum, scilicet cælum, mouetur ab illo secundum desiderium, vt assimiletur ei secundum totum posse, sicut amans mouetur, vt assimiletur suo amato. Alia autem corpora cælestia mouentur secundum desiderium ad motum: ea vero quæ sunt sub istis, mouentur mediantibus ipsis motibus: generationem enim, & corruptionem faciunt motus duplices oppositi; continuationem vero vnus motus æternus, & ex hoc videtur, quod Deus habeat curam

D circa æterna: ergo eorum intentio fuit, quod primum mouēs mouet omnia corpora, & etiam generabilia, & corruptibilia in ratione finis, & quod substantiæ mouentes spheras Planetarum mouent secundum desiderium primi.

Item assignat Commentator 2. de cæl. & mundo com. 78. causā velocitatis maris in motu primi cæli, & in motibus aliorum secundum propinquitatem ad ipsum, & dicit, quod causa huiusmodi est intellectus, & desiderium fortius; quanto enim intellectus primi esset fortior, tan-

E to desiderium eius esset fortius, & perfectius; & quanto desiderium perfectius, tanto motus esset velocior.

Hoc idem potest patere ex quinque ordinibus rerum, quos Philosophus, & Commentator 2. de cæl. & mund. ponunt. Est enim secundum eum aliqua res, quæ est nobilitas per se, & per essentiam suam, & illa res est Deus, siue primum principium. Vnde dicit, quod omnia entia non intendunt operationes, nisi vt assimilentur principio nobili, secundum quod in natura est acquire- *2. de cal. & mund. com. 64.*

F re de eius assimilatione, & ita accipiamus loco nobilitatis simplicis, quæ est finis omnibus, & complementum, quod est Deus, sicut ante fecimus, sanitatem, & dicamus, quod sanitas simplex est in loco perfectio nobilitatis. & sunt aliæ res, quæ non sunt nobilitas, sed acquirunt nobilitatem illam absque omni operatione, ex hoc solum, quod eius videtur nobilitas in ratione amati, & intellecti, & huiusmodi sunt substantiæ abstractæ, de quibus Commentator 2. de cæl. & mūd. com. 64. exponēs verbū Arist. quod primus *2. de cal. & mund. com. 64.*

ordo entium, qui comprehendit nobilitatem factam, hoc est nobilitatem primi principij, sine comparatione sunt entia abstracta, & diuersificantur secundum magis, & minus. Aliæ vero res sunt, quæ acquirunt nobilitatem illam per operationem, & motum modicum, vel multum, & in hoc ordine sunt corpora cælestia, & homo, de quibus subdit ibi Commentator, quod ordo eorum appropinquat perfectæ nobilitati per operationem, prout modicum, aut multum reperitur in corporibus cælestibus, & in homine. Quarto loco sunt aliæ res, quæ non acquirunt nobilitatem minorem, sicut congruitas eorum acquirit istam paruam operationem, & in isto ordine sunt elementa, de quibus ibi subdit Commentator, quod certe ordo eorum est, quæ non possunt comprehendere propinquam nobilitatem primæ nobilitati, sed tantum comprehendunt nobilitatem diminutam per modicam operationem, & hoc non inuenitur in corporibus cælestibus, licet inueniatur in corporibus alijs. Quinto ait Commentator, sunt aliæ res, quæ non acquirunt illam nobilitatem etiam per aliquam operationẽ, sed per quietem, vt est terra vt ipsemet ibi explicat, dicit ibi, & hoc, inquit, est propter vilitatem sui finis, quoniam sicut finis nobilis, quanto esset nobilior, tanto comprehenditur maiori operatione, & illud, quod est valde vile, apprehenditur sine operatione: ex quibus gradibus patet, quod intentio fuit Aristotelis, & Commentatoris, quod Intelligentiæ separatæ omnes mouent ex desiderio vnius primi.

A

B

C

Propter intellectum tamen eorum, quæ in oppositum sunt inducta, est sciendum, quod illud principium non immediate attenditur a quolibet mouentium, quasi sint disparati intelligendo primum principium, sic enim motus eorum non essent connexi ad inuicem, licet essent ordinati ad vnum tertium: est ergo de eis, sicut de multis Principibus, & intendentibus vnum regem Ciuitatis, ita quod respectu vnius regni vnus Princeps habebit nobiliorem operationem. Alius vero non attingit regnum immediate, sed subseruiendo actioni illius primi Principis: Est etiam de eis, sicut de pluribus artibus intendentibus vnum finem, Ars enim principalis attingit illum finem immediate; aliæ vero artes intendunt eundem finem tamen subseruiendo arti principali. Sic est in proposito, licet enim omnes motores intendant vnum finem, puta primum principium, & ipsum intelligant suo modo, ita vt sit in eis forma intellecta, tamen ipsum intellligunt ordine quodam, vt vnum subseruiat alteri: ergo motor stellarum habet nobiliorem actionem in causando, & conseruando res, quæ sunt infra, & mouetur adhoc immediate ex desiderio primi principij, quæ est in eo forma vtilior intellecta: sed motores alij iuuãt in causando motum primum motoris, & ideo primum principium, licet sit in eis forma intellecta non tamen immediate mouet eas ad suas actiones, sed vt subseruiant actioni primi motoris.

D

E

F

Ex hoc dicto potest videri intentio Philosophi, & Commentatoris 12. metaph. com. 37. & 44. Tunc ad instantias, quæ sunt inductæ pro alia opinione.

Ad primam dico, quod ille numerus non includit primum principium, quod apparet ex hoc, ꝙ primo Aristoteles determinauit de ipso ad partem, vsque ad aliud capitulum. Vtrum autem ponendæ sint vna, vel plures, & deinde concluso numero illarum Intelligentiarum redit ad determinandum de primo, & de modo, quomodo intelligit, & quomodo est finis omnium, & hoc in capitulo illo: Quoniam autem cælum est vnum. Vbi dicit, quod primus motor, qui non mouetur, est vnus numero, & ratione; ex quo etiã infert, quod omnia alia præter vnum sunt mota secundum desiderium.

Ad secundum dicendum est, quod cum Philosophus quærit, an substantia illa sit vna, vel plures, non quærit de numero mouentium modo finis, sed quærit de numero entitatis eorum: non quærit enim, Vtrum sint plures entitates separatæ æternæ non habentes magnitudinem, sicut patet ex eo, quod immediate ante partem illam allegatam ponit immediate.

Ad tertium dicendum, quod substantiæ mouẽtes corpora cælestia mouent modo finis, prout includunt primum principium tanquam formam specialem intellectam, & hoc innuit Commentator 1. tract. de substantia orb. cum ait, quod istæ formæ non mouentur ad aliquid extra se: & illud 12. metaph. com. 44. quod illud, quod intelligit primus motor de primo principio, est causa in anima cæli.

Ad quartum dico, quod vnum est fons omnium istorum principiorum. Vnde Commentator ponit in loco, vbi instantia illa allegatur, quod nulla forma est finis communis corporis, & vniuersalis, nisi illa ex eis, quæ habet communem actionem, & hoc est dispositio formæ mouentis primum cælum motu diurno, sicut enim patet ex præcedentibus, multæ formæ intellectæ sunt de primo principio ipso vno existente.

Ad quintum dico, quod perfectio cuiuslibet motoris proprij dicitur intelligendo propriam formam, & quod motor cuiuslibet orbis in multitudine mouentium stellas perficitur per formã motoris primi cæli subseruiunt enim motores, multi eiusdem stellæ motori principali, quare etiam formæ eorum intellectæ de primo principio seruiunt subordinate: propter quod dicit Commentator quod illæ formę assimilantur actibus, qui subseruiunt sibi ad inuicem, & intelligunt ad inuicem, & sunt ad inuicem principia, & proprium Intellectum ex alijs verbis. Verbigratia: Ars frenefactiua accipit sua principia ab arte equitandi, & per suum modum intelligendi est, quod forma intellecta de primo principio in intellectu orbis Saturni, est accepta a forma intellecta de primo principio in intellectu motoris orbis Stellati.

Ad sextum dicendum, quod illæ formæ abstractæ sunt intelligẽdæ de primo principio in intellectu mouentium, non autem formæ abstractæ.

Ad septimum dicendum, quod idem bonũ magis per primum cælum appetitum est forma intellecta de primo principio altior, & perfectior sui intellectus; non quod sit aliud bonum subsistens.

Ad

Ad octauum dicendum, quod primum Principem vocat motorem cæli primi, qui concipit de primo principio formam nobiliorem.

Ad nonum dicendum, quod ſubſtantiæ abſtractæ motrices orbium dicuntur ſubſtantiæ ſeparatæ, & animæ, & formæ naturales, vt dicetur quæſtione ſequenti ex reſpectibus diuerſis.

Ad decimum dicendum, quod illæ Intelligentiæ mouent modo finis ratione formæ intellectæ de primo in eis exiſtente.

Ad vltimum dicendum, quod illæ formæ, quæ cauſant deſiderium, & mouentes modo finis ſunt intellectæ de primo principio, inter quæ etiã ponitur ordo, quod quædam ſunt electa propter ſe, & quædam propter formam intellectam a motoribus ſuperioribus, donec perueniant ad formam vniuerſaliſſimã de primo principio intellectam quam concipit motor primi orbis, quę ad nullam aliam ordinatur. Et ad illud motiuum aliorum, quod conſideratio mouentium modo efficientis non eſt metaphyſica. Reſpondeo, dico, quod imo: Philoſophus enim ſumit conſiderationem ſuam in prima forma infima, & procedit vſque ad primam inter abſtractas, quæ eſt rationalis natura, vt Philoſophus 2. phyſicorum & 6. met. dicit, & tunc cõſiderare de alijs formis pertinet ad metaphyſicum; & phyſicus quandoque extendit ſuam conſiderationem vſque ad illa, vt probet corporum cæleſtium non eſſe formas in materia. Quod autem huiuſmodi formæ ſunt intellectualis naturæ, hoc pertinet ad Metaphyſicum, vt Comment. 2. de cæl. & mund. dicit, & ideo Phyſicus deducit ſuam conſiderationem vſque ad primã materiam, & primum mouens. Metaphyſicus autem vſque ad finem vltimum, & prima formam, vt patet ſecundum Phyloſophum, & Commentatorem ex primo metaphyſic.

Nunc ſecundo pono propoſitiones affirmatiuas. Prima eſt, quod de facto cælum mouetur ab Intelligentia, & hoc apparet ex multis auctoritatibus Sanctorum, & Philoſophorum. Sed eſt hic difficultas quantum ad neceſſitatem. Vtrum videlicet poſſit hoc probari demonſtratiue, vel poſſit ſuſtineri, quod moueatur a forma propria.

Hic dicunt quidam, quod ſicut lapis mouet ſe ſua grauitate, ſic cælum mouet ſe ſua forma corporea, nec oportet dari neceſſario a materia virtutem ſeparatam. Et ſi arguatur contra eos per rationes Philoſophi, quod nihil vnũ, & idem eſt in potentia, & in actu, & per conſequens non poteſt idem mouere ſe; ſicut dicunt, quod non eſt inconueniens idem mouere ſe, ſicut graue mouet ſe deorſum; nec eſt inconueniens, quod idem ſit in potentia formali, & actu virtuali. Et ſi iterum fiat ratio alia contra eos, quæ eſt Philoſophi, quod illud, quod mouetur ad vbi, eſt in potentia ad vbi: ergo poteſt ſe mouere, quia agens, & patiens ſunt in oppoſita diſpoſitione: dicunt, quod non fuit intentio Ariſtotelis, quod cælum eſſet in potentia ad vbi, quoniam iam eſt in ſuo vbi, & eo dem ſemper; ſed dicunt, quod eſt in potentia ad circulationem tantum.

Si etiã arguatur, ꝙ motus ille a forma propria eſſet naturalis, quod non eſſet a principio libero

A & per conſequens poſt iudicium quieſceret violenter.

Reſpondeo, quod nullum eſt inconueniens, quod tunc ſint multa hoc modo violenter, quod patet, quia corpora glorioſa erunt grauia, ſed tantum non mouebunt deorſum, ſed ſequeretur ad libitum motum animæ, & multa alia ſimilia poſſent adduci: nec enim forte eſſet tunc actio mutua elementorum. Hic non video, quod aliqua ratio concludat demonſtratiue, niſi illa Ariſtotelis, quod omne, quod mouetur, ab
B alio mouetur, dico per eſſentiam non ſecundum ſubiectum, & hoc principio ſtante, cælum non poteſt per ſe moueri per formam ſuam; aut enim pars mouet partem ſuam pellendo, & hoc non, cum ſint eiuſdem rationis, & homogenea: ergo ſi vni conuenit mouere per ſe, & alteri: aut imaginaris, quod totum moueatur, & totum moueat, & tunc idem mouet ſe per ſe. De veritate autem iſtius principij videbitur alias.

C

ARTICVLVS II.

Vtrum Intelligentia mouens cælum vniatur ei, vt motor tantum, aut aliquo modo, vt forma?

QVantum ad ſecundam quæſtionem, arguo primo, quod vt forma, & non tantum vt motor per Commentatorem, vbi dicit, quod corpus cæleſte eſt materia ani-
D marum cæleſtium: & ibidem: quod corpus cæleſte eſt indiuiduum demonſtratum, & ens in actu, & habens vnam figuram, & vnum motum, & cum omnia alia infint propter naturam, & propter formam, neceſſe eſt, vt corpus cæleſte ſit materia animarum cæleſtium.

In oppoſitum eſt, quia tunc cælum eſſet nobilius homine. Componeretur enim ex nobiliori corpore, & anima nobiliori; ſed hoc videtur repugnare Scripturæ, quæ ponit corpora cæleſtia in ſeruitium hominis eſſe facta. Igno-
E bilius enim non eſt ſeruus nobiliris: ergo.

Reſpondeo, hic videtur aliquibus, quod ſit diſcordia, & alteratio inter Ariſtotelem, & Commentatorem ſuum ex vna parte, & Theologos ex alia, quæ forte nulla eſt, ſi bene hinc inde, quæ ab eis dicuntur, ponderentur. Ergo ad euidentiam iſtius quæſtionis primo ponam punctum quæſtionis, Secundo dicã circa hoc ſententiam Philoſophi, & Commentatoris ſui cum motiuis eorũ. Tertio adducam rationes Theologorum, quæ videntur illi ſententiæ repugnare, &
F oſtendam, quod non repugnant omnino. Quarto inueſtigabo, quid ſecundum ſinceritatem Scripturæ, & fidei catholicæ. Sit tenendum.

Quantum ad primum pono punctum quæſtionis, & eſt iſte, quod nec Sancti, nec Philoſophi ſenſerunt vnquam, quod Intelligentia vniretur cælo, & forma dans actũ primũ. Eſt enim cælũ eſſentia ſimplex, non compoſita ex materia, & forma, vt ſuperius eſt probatum. & licet Sancti aliqui ponerent materiã, & formã in cælo, nõ dicerẽt, ꝙ materia cæli dans primũ actũ cęlo ſit Intelligentia

mouens, propter quod quæstio non aspicit istum punctum: Vtrum Intelligētia vniatur corpori cęlesti, vt forma dās actum primum. Sed quia opinio quorundam est, quod intelligentia tantum, ex diuina Institutione ordinetur ad mouendum cælum, & per consequens moueat tantummodo contactu virtuali, sicut figulus mouet rotam.

Alijs vero non videtur repugnare, quod Intelligentiæ illæ realiter sint vnitæ corporibus illis, nec mouentes per cōtactum virtutis; sed hoc modo, quod motus circularis, & figura sperica, & B quantitas debita, & raritas, & densitas sint in corpore cælesti naturales sequelæ horum spirituum; eo modo, quo accidētia propria igni sunt sequelę formæ ignis, ita ꝙ eo modo se habeat Intelligentia ad corpus cęli, sicut forma ignis ad materiam; excepto quod non dant sibi actum primum, dant tamen sibi omnes perfectiones secundas, quod est propriũ soli formæ tunc: An ista positio secunda possit substineri vel tenenda sit opinio prima, vt saluetur fidei sinceritas, & veritas Scripturæ, propter hoc inquam mota est quæstio hæc, & in hoc C stat punctus Quæstionis.

De Secundo arguo, dico, quod per Arist. & Cōmentatorem, quantum spectat ad propositum, ponuntur tres propositiones de intelligentia mouente cælum in ordine ad primum cælum, & prima est, quod huiusmodi intelligentiæ sunt aliquo modo formæ naturales cælorum, & aliqualiter, & per cōsequens formæ materiales. Ratio autem horum duorum ponitur ab eis: & quod sunt formæ naturales, probant per hoc, quod sunt principium motu, & quietis, non principium motus D per modum contactus etiam virtualis; (Formæ enim abstractæ non agunt per huiusmodi contactum secundum Commentatorem, sed sunt principium motus modo formæ naturalis) quia motus circularis est sequela illa formarum in corpore cælesti, sicut formam terræ sequitur grauitas, & motus deorsum; & quod hoc modo largiatur intelligentia corpori cælesti motum suum, & non impellendo per virtutem, vt alij imaginantur, & quod illa sint intentio Aristot. & Commentatoris sui apparet ex multis locis, nam Commentator 1. de cæl. & mund. com. 3. siue 5. vbi quærit, quæ est illa natura, per quam corpus cæleste, nec est graue, nec leue, nec aptum moueri nisi circulariter, & quia est principium naturale istius motus. Dicit autem, quod formæ abstractæ sunt principium naturale motus istius, & quia illæ natæ sunt, vt illud, quod mouetur ab eis, nec sit graue nec leue, sicut innatæ sunt, vt illud, quod mouetur ab eis sit etiam rotundum.

de somn. et vigil.

1. de cæl. & mund. com. siue 5.

Et: dicitur ergo natura de hoc forma abstracta sicut dicitur de formis aliorum corporum simplicium, quia cum habeat responsionem, ibi relinquendum sub dubio, Ideo post modum de substantia orbis ex intentione hanc quæstionem determinat, in tractatu Secundo, vbi hanc responsionem confirmat dicens, quod hoc corpus non est esse graue, nec leue, sed moueri circulariter, quæ mobilitas est de genere animæ, hæc insunt corpori cælesti ex sua anima. Vnde dicit, quod necesse est, quod principium motus corporis cælestis necesse est, quod sit genus animæ, & quod mo- A tus, qui habet circularem, sit animæ proprius secundum quod est anima; & cum ita sit, sequitur, quod illa, natura, quæ facit eum non esse, nec leue, nec graue, & moueri circulariter, sit anima. Natura ergo istius corporis non est, nisi a natura animæ mouentis. & infra: Quod corpus cæleste sit natura animarum cælestium, & ita, corpus ergo cæleste est quasi materiæ istius formæ abstractæ, & est materia in actu: & quod dicit, quod illa forma non dat corpori actum primum. & infra: debes scire, quod corpus cæleste non indiget tantum virtute mouente in loco, sed virtute largiente in se, & in sua substantia permanentiam æternam: & infra. Necesse est esse virtutem, quæ ei largitur motum proprium suæ actioni. & infra sequitur, & mensuram propriam istorum corporum, & conuenientiam inter ea ad inuicem in ordine, & quantitate, ita, quod ex ipsis corporibus perficiatur vnus actus, scilicet totus mundus: nulla enim differentia est inter indigentiam virtutis actiuæ in quolibet corpore simplici, aut in vno corpore composito ex corporibus simplicibus, & indifferenter siue illud corpus fuerit grauatum, siue non grauatum. Vnde videmus cælum habere vnam virtutem non tantum mouentem, sed conseruantem, sicut est dispositio de corpore hominis, & de omni corpore facto propter proprium finem. Finis enim significat agens significatione vera, sicut motus. Hæc Commentator. Ecce ergo quod motus, & aliæ proprietates. quæ insunt cælo, omnes sunt naturales sequelæ formarum separatarum, ita quod formæ illæ agunt proprietates illas, non causalitate efficientis, sed formæ, quæ a Commentatore dicitur causalitas agentis, & statim postea Commentator improbat opinionem illorum, qui dixerunt, quod substantia separata erat tantum mouens, quasi cælum esset in dispositionibus suis, & quod anima nihil haberet facere cum eo, nisi mouere ipsum, & dicit, quod hoc fuit absurdum Aristoteli, & quod intelligat, per agēs, non efficiens, sed formam: patet quod exponit se, dicens, quod mouens cælum est agens ipsum, idest, quia largitur ei dispositiones, per quas E acquirit motum proprium: quod si anima, siue Intelligentia moueret cælum solum contactu; esset mouens, & non agens.

Quod autem istæ formæ secundum mentem Commentatoris sint aliquo modo formæ materiales patet secundum Commentat. & Aristotelem per hoc, quod habent subiectum fixum, & determinatum, a quo sit inseparabilis: habere autem subiectum fixum, & esse inseparabile sunt cōditiones formæ materialis, & hoc est, quod dicit F Commentator 2. de cæl. & mund. Veritas inquam est, quod in hac natura (loquitur de anima cælesti) est aliquid simile formæ materiali, & aliquid, quod est simile formæ abstractæ; assimilatur enim materiali, quia dat huic corpori motum circularem; & quia est in corpore, quod mouetur per illam. In libello de substantia orbis dicit, quod fuit declaratum ab Aristotele de corporibus cælestibus eorum formas existere in suis substantijs tali existentia, quod non diuiduntur diuisione sui subiecti. & subdit: Non est dicēdum quod

quod formæ, quibus mouentur corpora cælestia, sint aliæ ab illis formis, ad quas mouentur illæ, quæ debent esse absque materia omnino, & carent situ formæ, ad quas mouentur.

Et infra tractatu secundo dicit, quod materia corporis cælestis dicitur dignius subiectum, quam materia. Materia enim dicitur materia, quia est in potentia ad formam: subiectum autem dicitur, quod est respectu formæ, & infra eodem libello dicit, quod necesse est esse naturam existentem in eo.

Item de cæl. & mund. comm. 91. dicit, quod sicut est in illo corpore cælesti, quod est materia formæ corporis cælestis, sic est de illa materia, quia est intellecta in actu, & intellige in vltimis dispositionibus. & 2. de cælo, & mundo com. Dicamus nos ergo, quod Aristoteles non confundit demonstrationem, quod cælum habet motum talem, & figuram, in quantum est animal.

Secunda propositio, quam Aristoteles, & Commentator posuerunt de Intelligentia mouente, est, quod illa aliquo modo potest dici anima cæli, & hoc propter duo. Primo licet non habeat de potentijs animæ phantasiam, aut sensum, habet tamen intellectum in virtutem mouentem scilicet appetitum, & hoc est, quod dicit, quod in animalibus, quæ sunt, hæc videtur, quod animæ eorum sint necesse in esse suorum corporum, & quod non saluarentur nisi per sensibile animam & per phantasiam: corpus autem cæleste, quia est simplex, & non transmutabile ab aliquo extrinseco, non indiget in suo esse anima sensibili, nec imaginatiua, sed tantum indiget anima mouente in loco, & virtute, quæ non sit corpus, & dicit, quod bene apparet corpora cælestia esse animata, & quod non habent de virtutibus animæ nisi intellectum, & virtutem desideratiuam, quæ mouet in loco.

Secunda rationem, quare vocantur animæ, est quia licet sint formæ abstractæ a subiecto, tamen sunt aliqualiter in eis, & ad corpora dependentes tanquam à substantia fixa eo modo, quo anima dependet ad corpus, vnde Commentator 7. metaph. com. 31. dicit de calore, qui est in semine, & de virtute diuina in eo existente, quod non est in calore, sicut anima est in corpore naturali, sed ita quod sit inclusa in eo, sicut anima est inclusa in corporibus cælestibus 2. tract. de substantia orbis. et dicit, quod corpora cælestia sunt subiectum fixum in eis. Hinc est, quod Philosophus, & Commentator 8. physicorum dicunt formam motricem esse in parte: vbi maxime apparet eius effectus, scilicet in circulo maiori, & dicit Commentator 2. de cæl. & mund. quod in parte orientali, ibi enim apparet maxime eius effectus: hæc autem omnia non competunt formis abstractis omni modo abstractionis.

Sciendum est autem, quod licet Aristoteles, & Commentator huiusmodi formas dicant esse formas naturales, & materiales, quia in substantijs; dicunt tamen, quod sint separatæ secundum esse. Vnde dicit Comment. quod forma materialis nõ est in corpore cælesti, sed forma abstracta, & dicit, quod forma cæli assimilatur formæ abstractæ, & dicit, quod hæ formæ sint abstractæ secundum esse, quod etiam non constituantur per sub-

A stantiam etiam apparet per eundem ibidem, & hoc ideo, quia constituunt per subiectum in esse actum, & perfectionem puram, & terminationem materiæ, tale enim non est hic aliquid integrum nisi cum materia. Vnde quia cum compositum præcise sit ens demonstratum, & non forma, constitutio formæ in entitate demonstrata non est nisi ex adunatione eius cum materia: illæ autem formæ cælestes habent realitatem demonstratam per se, & sunt separatæ.

B Dicunt etiam, quod tales formæ non diuiduntur ad diuisionem subiecti, sed tota est in toto, & tota in qualibet parte: Vnde dicit Commentator de substantia orbis, quod tales formæ non diuiduntur per substantiam, & vniuersaliter non exit in eo nec in toto, nec parte, nec indiuisibili.

Item dicit, quod huiusmodi formæ non recipiuntur in subiectis, mediantibus dimensionibus vt patet, Vnde dicit, quod formæ in istis inferioribus præsupponunt in materia dimensiones interminatas, & secundo, quod determinat materiam ad dimensiones terminatas, & neutrum istorum est in proposito, sed tantummodo dimensiones corporis cælestis terminatæ sunt sequela illarum formarum, & ideo ex hoc saluat incorruptibilitatem in cælo, & etiam indiuisibilitatem in cælo, formæ cæli. Quod etiam huiusmodi formæ sint indiuisibiles Commentator 8. physicorũ & Philosophus demonstratiue probant, cum moueant per tempus infinitum, quæ demonstratio quomodo valeat, dictum est alias.

C

D Secundo induco rationes quorundam Theologorũ, qui videntur sententiæ huic repugnare, & primo, quia sequeretur, ꝙ cælum esset quoddã cõpositum nob lius homine, vt argumentum est ad principale. Secundo, quia tunc sol, luna, & stellæ videntur rationaliter posse adorari, vel saltem honor eis exhiberi, cum essent substantiæ ita nobilissimæ, imo beatæ. Tertio, quia, ex quo habuerunt liberum arbitrium, peccare potuerunt, sicut Angeli, & tunc est quæstio. Vtrũ sint damnati, & sint de consortio Dæmonum, quod est erroneum; vel sint boni, & de consortio Angelorum, & tunc

E deberent coli, & fieri posset festũ de sole, sicut de Michaele. Quarto, quia, licet motus cæli esset sequela illarum formarum, non cessaret motus cælorũ post iudiciũ, vel si sic, formæ illæ essent otiosæ. Quinto quia videtur Aug. dicere: quod illi spiritus mouentes cælos sint Angeli: Angeli autem dicuntur missi: sed non essent missi, si naturaliter viuerẽt. Item post iudiciũ aut separarentur perpetuo ab illis corporibus, & tunc essent perpetuo in suo naturali, & per consequens retardarentur a sua beatitudine; nec tota intentione ferrentur

F in summum bonum propter desiderium administrandi corpora: sicut August. dicit de anima hominis; vel perpetuo remanerẽt vniti corporibus, sicut spiritus hominum, quod videtur absurdum. Sexto sequitur, quod spiritus ibi essent arctati ad locum, nec possent mouere corpora illa; secum mouerent, & ita essent affixi corporibus, quod videtur multum repugnare enti libero: nõ enim possent se mouere ad locum aliquem, nisi trahendo secum cælum, si cælo naturaliter sunt vniti, & præterea cælum Empireum, quod est

immobile, non habet spiritum vnitum naturaliter, & tamen est nobilius alijs cælis, cum contineat eos.

Sed istis rationibus non obstantibus, quod Intelligentiæ mouentes vnitæ sint corporibus, non videtur fidei repugnare, nec veritati Scripturæ obuiare. Et primo, quia hoc videtur Dei potentiã magnificare. Magnificatur enim Creator ex magnitudine speciei, sicut dicit sapiens. Si ergo Deus sic ordinauit vniuersum, vt dispositis elementis, & inferioribus superposuerit animalia totum mundum regentia, & vniuersa conseruantia, vniuersa tamen sub eius arbitrio; ita quod ordinem illum, & actiones valeat immutare: sicut legitur de actione ignis in calore in camino puerorum, si tali modo ponatur, non video, quod repugnet, nec deroget potentiæ Dei. Nec etiam hoc videtur fidei dissonare, imo videtur sequi ex multis, quæ fides tenet, quod scilicet motores Orbium non tantum se habeant ad cælos, sicut figulus ad rotam, quod apparet, quia secundum fidem cæli sunt principium, & causa efficiens quorundam animatorum, quod est fortissimum argumentum, quod in eis sit spiritus, & corpus, iuxta Comment. 12. metaph. Impossibile est enim, quod purum corpus sit causa in essendo, & conseruando illa animata. Nec hoc posset saluari, si tantummodo spiritus illi vnirentur in ratione motoris, cum motor nihil faciat ad actionem, quæ prouenit ex mobili, nisi quia applicat actiua passiuis. Tum etiam, quia in cælo apparent virtutes, quæ non possunt reduci in corporeitatem cæli. Oriens enim habet specialem virtutem, vnde est dextrum cæli, & Occidens habet suam specialem virtutem, & Meridies similiter, & sic de alijs. Probatur etiam experimento, quod idem Planeta in alia, & alia domo habet aliam, & aliam virtutem, quod maxime relucet in motu maris. Item Polus articus, & antarticus habent aliam, & aliam virtutem, sicut patet in actu præcedẽte alterationẽ adamãtis. Nec hoc potest attribui stellis, quia in Polo antartico non est stella: vnde si stella nautica mutaret locum, adhuc ille polus haberet eandem virtutem: ergo necesse est, quod tales virtutes deriuentur a cælo in virtute animæ ei vnitæ, non enim potest attribui partibus naturalibus corporibus, Quia, tunc quærerem.

An cæli sint indifferẽtes ad motũ circularẽ, aut vniuersaliter ad ipsum inclinãtes: Si.n. sint indifferẽtes: ergo motus nõ est naturalis: si vero habẽt inclinationem ad illud pondus, quæro, illa inclinatio a quo est: non enim potest esse a figura sphęrica; nam motus est causa in tali figura, non ẽ conuerso; nec oritur illa inclinatio ex natura corporeitatis, quia motus circularis est proprius animæ: nec conuenit corpori vt sic: ergo. Item quarto: quia si corpus cæleste est corpus mathematicum tantũ, quia non esset in eo principium naturale: ergo nõ esset corpus physicũ, & hæc est ratio Phylosophi 1. de cæl. & mund. Et si dicatur, quod ideo remanet physicum, quia est principium in rebus alterationis, non valet, quia omne corpus physicum non tantum habet principium motus, qui est alteratio, vel generatio, sed præbet, in quantum physicum est, principium mo-

A tus localis. Nullum enim corpus physicũ, siue sit simplex, siue sit mixtum, caret motu locali, ad quem non sit determinatus ex principio intrinseco naturali. Sequitur ex eodem, quod nec figura sphęrica, nec proprietas aliqua erit in cælo naturalis, nisi detur principium naturale intrinsecum determinans tales proprietates. Corporeitas.n. cæli posset esse figuræ oualis, sicut circularis, inquantum corporeitas est, & hæc est intentio Philosophi, & Commentatoris 2. de cæl. & mundo, vbi arguit contra ponentes ignem habere pyra-

B midalem figuram, quia corpus nobilius, vbi Cõmentator dicit, quod corpus non habet talem figuram, quia corpus esset quasi animatum.

Tum quinto: quia non apparet quomodo aliter spiritus illi possunt mouere corpus illud, aut impellendo ante se, aut trahendo post se; aut quomodo esset necesse spiritus illos moueri localiter motu circulari, vel si sint immobiles, stabunt in determinata parte orbis pellentes partem post partem, si sint in Oriente, vt traherent ad se, si sint in Occidente, & sic sint in cõtinuo tractu, vel

C impulsu; & tunc cælum moueretur aliquando tardius, aliquando velocius. Et si dicatur, quod mouent voluntate sola, hoc est impossibile, nisi per hoc, quod est sibi proprium, & naturaliter vnitum, sicut anima habet dominium super corpus.

Neq. instantiæ supra allatę videntur repugnare. Ad primam enim dico, quod non cogit, nam Angeli sunt nobilioris naturæ, quam homo, & tamen sunt propter hominem, quia omnes sunt administratorij spiritus in ministerium missi, secundum Apostolum Rom. cap. 10. propter eos qui hæ-

D reditatem capiunt salutis. Nec obstat, quod dicitur ignobilius ad ignobilius, Hoc enim est verum prima intentione, non secunda, vt tangit Aristoteles. 2. de cæl. & mund. & 12. metaph. Vnde cæli, & Angeli prima intentione sunt propter nobilitatem Dei, propter quod finis omnium motorum cælestium est finis eorum prima intentione, sicut propter nobilitatem Dei: propter quod finis omnium motorum cælestium eorum prima intentione, est generatio, & corruptio, & conseruatio rerum in esse.

E Ad secundum dicendum, quod antiqui adorantes solem, & stellas idolatræ erant, quia eis rationem primi principij tribuebant.

Nec tertium obuiat, quia Spiritus motores corporum non fuerunt creati secundum hoc ante omnem diem, cum alijs Angelis in cælo Empyreo, vbi fuit bonorum confirmatio, & malorum auersio: sed creati fuerunt cum suis corporibus secunda die, sicut anima rationalis creata cum humano corpore sesta die; & ideo licet habuerint arbitrium ad bonum, & malum; tamen scientes

F casum apostatantium spirituum, & eorum damnationem, & gloriam bonorum, facti sunt de consortio Angelorum bonorum, sicut August. in Enchirid. 35. cap. dicit. Nec de eis debet fieri festum & solemnitas, quia licet sit possibile, non tamen constat ipsos esse vnitos. Nec etiã dubium, quod Angeli, qui de facto dicuntur mouere corpus, includuntur in Festo communi Angelorum, sicut cæteri Angeli. Propter operationem etiam, quam habent in hæc inferiora non debent coli in speciali, quia ista actio non procedit secundũ hoc a

libero

libero arbitrio, cum sit sequela necessaria eorum. Propter duo etiam in speciali non sunt colendi primo propter periculum Idolatriæ; Secundo, quia est dubium: Vtrum sint naturaliter vniti, vel tantum voluntarie, tamen non dubium, quod sol, & luna cum sint corpora, non sunt veneranda. Motores vero eorum inter cæteros spiritus angelicos venerantur.

Ad quartum dicendum, quod etsi motus circularis consequatur illos Spiritus, sicut accidentia propria ignis consequitur formam ignis, vt sint in corporibus cælestibus spiritus isti, sicut principium naturale, tamen mouent per appetitum ex desiderio primi principij, & ad iussum eius apprehenso in fine Iudicij, & in fine Vniuersi a motu cessabunt: motus enim animalis finem habet facta mutatione circa intentum, ex tunc ergo erunt naturaliter in quiete; sicut homo quandoque stat, quandoque quiescit, & vtroque modo naturaliter.

Ad Quintum dicendum, quod isti dicuntur Angeli, quia sunt in ministeriū missi hominum, quia motus exercent pro conseruatione ipsorum & creatione.

Ad sextum dicendum, quod post iudicium a suis corporibus non separabuntur, nec vnquam separati sunt: non enim possunt a se ipsis voluntarie esse separati, sicut nec anima a corpore; nec per corporis corruptionem, vt anima; nec per diuinam potentiam, quia hoc non expedit, nec aliquid exigit, licet diuina potentia eos poterit separare. Erunt autem perpetuo beati, & contemplationi vacantes, sicut hodie vacant, & tamen nunc mouent corpora cœlestia.

Nec septimo obuiat, ꝙ cum spiritus isti sunt rationales, & intellectuales, nullum impossibile appetunt, nunquam ergo desiderant alibi esse, sicut nec spiritus boni optāt extra corpora esse, secundum illud Apostoli. Nolumus expoliari: nec isti spiritus corpora sua relinquere appetunt, vt intra partes orbium huc, & illuc discurrere possint.

Ad Octauum dicendum, quod cælum Empireum non est animatum, quia nec motus, nec aliquid apparens hoc videtur probare: posito tamen, quod non sit animatum, adhuc sua corporeitas esset nobilior corporeitate nobilium cælorum, pro eo quod huiusmodi corpora aliquid participant de ratione materiæ, quia non sunt in vltima perfectione, nisi ex alio, scilicet Intelligentia, vt supra dictum est. Cælum autem Empyreum ex se est in suis dispositionibus.

Quantum ad vltimum, quid dicendum sit secundum rei veritatem. Primo dico, quod opinio Philosophi, & Commentatoris sui in tribus

A non est tenenda, Primo in hoc, quod primum principium secundum veritatem fidei non solum mouet hæc entia modo finis; sed effectiue ea ex tempore de nihilo produxit. Secundo in hoc, quod secundum fidem tenendum est, quod huiusmodi motores adhuc aliquo tempore cessabunt a suo motu, puta post iudicium, quod non concederet Aristoteles, nec Commentator suus, & hoc est secundum imperium, & voluntatē primi principij, quam pro tunc concipient, & nunc concipiunt pro tunc. Tertio, quia licet substantiæ separatæ

B motrices orbium non sint plures, quam sint ipsi Orbes, sunt tamen plures substantiæ separatæ, quas nos Angelos vocamus: ad numerum enim horum Angelorum non peruenit phylosophica consideratio, ortū habens ex sensu. & ideo tota phylosophica consideratio terminatur in notitia principij primi, & substantiarum separatarum exclusiue, secundum Philosophum, & Commentatorem pluribus in locis.

Sed dimissis Philosophis, & alijs, intelligendū est in hac materia, quæ via prædictarum duarum est probabilior, cum vtraque satis probabi-

C lis videatur.

Respondeo. August. in 1. lib. retract. c. 10. dicit, aut esse istum mundū, sicut Plato censuit, & multi alij Philosophi, nec ratione recta indagare potui, nec diuinarum scripturarū auctoritate persuaderi posse cognoui: vnde tale quid a me dictum in libro de immortalitate animæ temere dictum notaui, non quia falsum est, cognoui; sed quia nec verum esse comprehendo, &c.

Item idem Augustinus: de illa societate, quæ in

D cælo est, affirmare quid possumus, nisi quod nullus in ea malus est, &c. sequitur; quomodo ergo se habeat beatissima illa ciuitas, & superna societas, & quæ sit personarum differentia, vbi omnes Angeli nuncupantur, ego illa me confiteor ignorare. Et infra: Sed nec illud certum habeo, Vtrum ad eandem societatem pertineant sol, & luna, & cuncta sydera, quamuis nonnullis lucida esse corpora, non tamen sensu, aut intelligentia videantur. Hæc Augustinus.

Si ergo tantus Doctor in hac materia du-

E bitauit, ego nihil diffinio in hac parte. Hoc vnum puto verum, quod si sunt mere corpora ex istis duobus principijs materia, & forma, non est in eis materia, sed est natura simplex motoris, non sunt tantum mouentes. Si vero cæli motores naturaliter vnirentur modo dicto, nunc dico, quod cælum componitur ex natura eorum, vt a materia pro eo, quod non habet vltimum actum, & dispositiones naturales, nisi in respectu, & ex forma separata, & extensa, quæ largitur ei omnia illa modo naturali, vt superius dicebatur.

QVAE.

QVAESTIO TERTIA.

DE TOTO COMPOSITO, EX corpore, & Intelligentia.

Postquam quaesitum est de corpore caelesti in se, & in ordine ad motorem, quaerendum est nunc de toto composito ex corpore, & Intelligentia.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum caelum animal dici possit, si est compositum ex anima, & corpore, sicut materia, & forma siue intelligentia.

RESpondeo breuiter, quod si teneatur, quod Intelligentia vniatur corpori, vt motor tantum, & extrinsece sicut figulus vnitur rotae, clarum est, quod hoc modo ex corpore caelesti, & eius anima non fit vnum magis, quam ex quocunque alio mouente, & moto. Sed si teneatur via Aristotelis, & Commentatoris, quod Intelligentia vnitur corpori, vt forma naturalis, & materialis aliquo modo, tunc dico, quod ex tali corpore vt quasi materia, & Intelligentia, vt a forma fit vnum, quod aequiuoce animal dici potest.

Ad pleniorem autem euidentiam pono per ordinem quatuor propositiones, quae secundum hanc viam de tali composito sint tenendae, quas diuersis locis exprimit Aristoteles, & Commentator. Prima igitur propositio est, quod animal illud aliter est compositum ex materia, & forma, quam animalia, quae sint hic, & illa alietas consistit in quatuor, quae enumerat Commentator 3. tract. de substantia orbis dicens, quod corporum, quoddã est compositum, adeo quod forma non constituitur per materiam, sed materia est subiectum tantũ, & forma non habet esse, cuius esse sit in materia, & hoc est corpus caeleste: & quoddam est compositum ex materia, quae est in potentia, ad formã, quae cõstituitur per materiã; & haec sunt generabilia, & corruptibilia, & ex hoc videtur, quod corpus de istis dicatur aequiuoce, quia in animalibus hoc corpus non tantum indiget anima propter motum localem, sed etiam propter esse. Ex quibus potest duplex differentia accipi, prima quod in animalibus, quae sunt hic, subiectum animae, est compositũ ex materia, & forma in caelo est simplex natura secunda. secunda, quia in animalibus hoc corpus indiget anima propter esse, ideo indiget anima sensibili in caelo vero, quia ipsum est intransmutabile ab extrinseco, ideo non indiget ibi materia illa anima sensitiua. Tertia, quia formae animaliũ, quae sunt hic, sunt huiusmodi actus perfectio & complementum materiae, & ideo constituuntur per materiam. Anima vero caeli est separata in esse, & est ab hac, & habens entitatem praecisam, ideo non constituitur per subiectum. Quarta differentia, quia in talibus, quae sunt hoc corpus, indiget anima propter esse, non tantum propter motum, & alias postremas perfectiones; e contrario est de anima caeli.

Secunda Propositio est, quod animal caeleste aliter est, vnum, quam animal, quod est hoc. C Vnde dicit Commentator 2. de cael. & mundo com. 7. Dicamus, quod debet intelligi, quod primus orbis mouet omnes alios, quia corpus orbis est, quasi animal vnum, si non est vnum, quasi ligatum multis legaminibus, sicut animal dissimilium partium; idest animal, quod est hoc, sed est vnum per vnam spiritualem potentiam, quae est in eo, debet habere magnitudinem terminatam necessario. & sic intelligendum est, quod vltimus orbs mouet alios orbes, sicut pars mota dicitur, quod mouet totum, sicut cor mouet ani- D mal, quoniam illa potentia vna spiritualis non diuiditur in alias, nisi quia prius diuiditur in primo Orbe, quemadmodum potentia mouens aliter hoc, non diuiditur in alia membra, nisi, quia primo diuiditur in corde. & non est mirum, quod haec potentia diuiditur in partibus corporum caelestium, cum sint consimilium partium; sed est magis mirum, quomodo potentia mouens animal diuiditur in membris dissimilium partium. Diuisio enim in istis est ingeniose per ligamentum: illic autẽ, idest in corporibus caelestibus, est E sine ingenio, & naturaliter non indigens ligamento, donec ex eis fiat vna res mota, sicut indiget, quod est ex hoc. Probat enim Commentator ibi, quod totus orbis, scilicet caelum stellarum, & alij orbes planetarum, sunt vnũ animal, pro eo quod vnus motus requirit vnam rem motam: motus autem diurnus ab oriente in occidens est vnus in rei veritate, & ideo orbes stellarum, scilicet fixarum, & erraticarum, erunt aliquo modo vnus orbs. Vnde imaginatur Commentator, quod sicut animal, quod est hoc, habet vnum motum princi- F palem, qui est motus totius, licet attribuatur principaliter vni parti puta cordi, & hoc est motus progressiuus, cum hoc autem singulae partes animalis habent singulos motus proprios; patet de oculo, manu, & alijs; tamen isti motus sunt semper melius principales motus, qui est progressiuus. Sic in proposito caelum est enim animal quoddam, cuius motus principalis est motus diurnus, qui attribuitur orbi stellato secundum Aristotelem, vel capiti secundum Galenum: motus autem orbium Planetarum habent alios motus

tus proprios propter meliorem motũ diurnum.

Tertia propositio est: quod animal cæleste, aliter dicitur viuere, quam animal, quod est hoc. Animalia enim hæc sunt viua per aliud, quod nõ est separatum in esse: cælum vero viuit secundum animam, quæ est in esse abstracta, & separata. Vnde Commentator de substantia orbis dicit, quod cælum dicitur viuum per principium separatum, quod est in eo, non per principium, quod est pars in eo. Vnde est viuum, & appetens, & motum in loco vniuersaliter. Homo vero tantum est intelligens per partem sui, hoc est, quia intellectus copulatur homini per partem sui, puta per phantasma, & ideo non est vniuersaliter intelligens per omnes partes suas, sed suum intelligere viget in determinata parte, non formaliter, sed obiectiue. Forma vero corporis cælestis eo, quod vnitur sibi, non mediante parte aliqua, dat corpori cælesti, quod sit intellectus vniuersaliter secundum totum. Et hoc est, quod idem Commentator 2. de cæl. & mund. comm. 3. dicit, quod hæc corpora sunt intellectiua, & animata

A secundum vniuersum; propter hoc, quod formæ eorum sunt non dissimiles secundum diuisionem corporis.

Quarta propositio est, quod animalia illa sunt naturalia in genere animatorum. Hinc est, quod Commentator 2. de cæl. com. 63. dicit, quod in genere animatorum nobilius animatum est primum cælum, quod mouet motu diurno: & dicit, quod corpora cælestia cum habeant appetitum propter intellectum, necesse est illa esse nobiliora corporum sensibilium. In eodem comm. *12. metaph. com. 36.*

B 36. dicit, quod principia omnium substantiarum forte anima, & corpus, aut intellectus, & anima, & desiderium tantum, quæ sunt corpora cælestia; quæ enim sunt principia animatorum, sic necesse, vt essent animata, & vt principia eorum sint anima, & corpus habens partes. Ad quæstionem dico, quod concedi potest, quod corpora cælestia sint aliqualiter animata, & animalia; imo vnum animal, sed æquiuoce cum animalibus, quæ sunt hic, vt ex istis quatuor Propositionibus est declaratum.

DISTINCTIO XV.

DE OPERATIONE TERTIA DIE SCILICET DE MIXTORVM PRODVCTIONE.

In hac Decima quinta Distinctione agit Magister de operatione diei tertiæ, scilicet de mixtorum productione, & quia mixtorum notitia dependet a notitia miscibilium, quæ sunt Elementa quatuor. Idcirco quæro primo de Elementis in se, secundo in ordine ad formam mixti. Quantum ad primum quæro primo de elementorum forma: secundo de formarum elementarium subiecto, & materia.

1 Vtrum formæ Elementorum essentiales sint eorum qualitates.

2 Vtrum materia, & subiectum formæ elementaris sit materia omnino prima, vel sit materia mediante aliqua forma corporali communi, quæ maneat communis in mutua elementorum ad inuicem mixtione.

ARTICVLVS I.

Vtrum formæ elementorum essentiales sint eorum qualitates.

F QVANTVM ad primum arguo primo, quod formæ elementorum generatione elementorum sint simplices qualitates, quia secundum Aristotelem: Abstractis a forma aquæ, frigiditate, & humiditate, & dyaphaneitate, & raritate propria cum alijs accidentibus non remanet nisi materia cum dimensionibus: sed hoc non esset, si materia elementorum haberet formam a materia abstractam qualitatibus illis: ergo. *7. metaph.*

In oppositum est, quia quod in vno est substantia, in nullo est accidens secundum Philosophum 1.physicorū & Commentatorem 1.physic.sed caliditas est accidens in corporibus mixtis: ergo.

Respondeo hic primo ponam duas propositiones. Secundo eliciam ex eis aliquas conclusiones.

Quantum ad primum pono Conclusionem istam, quod formæ elementares non sunt qualitates ipsorum elementorum. Oppositum enim 5.physicorū dixit Alex.vt Commentator 5.physicorum recitat. Hæc autem propositio probatur faciliter, tū quia, quod est in vno de prædicamento substantiæ, non potest in alio esse de prædicamento accidentis. Hanc rationem innuit Commentator 5. physicorum,& 7.metaph.

Secundo, quia tunc dicendo ignem calidum nugaremus, sicut nugamus, dicendo homo risibilis. Tertio: quia essent multæ formæ substantiales vnius elementi, cum sint multæ ad minus duæ qualitates eius. Harum duarum rationum prima est Philosophi 7 metaph.com.12.& Commentatoris 8.metaph.com. 5.Secunda vero ponitur a Commentatore.

Secunda propositio est, quod huiusmodi formæ elementorum magnam habent propinquitatem, & vicinitatem cum qualitatibus elementorum, & e conuerso; eo modo quo propria habent vicinitatem ad formā subiecti. Hæc conclusio est de mente Aristotelis,& Commentatoris 8. 8.metaph. metaph.quod patet, Vbi positis multis differentijs rerum inter se, quia quædā differunt in comparatione, quædam secundum situm; quædam secundum tempus; quædam secundū qualitates, vt caliditas, & frigiditas,& tunc confestim subdit,quod quærendum est in vnoquoque istorum, quæ sit causa essentiæ earum; quia nulla harum differentiarum est in eis substantialis formā; sed quælibet illarum indiget forma substantiali sibi conuenienti, quam conuenientiam exponens ibi Commentator com.5.dicit,quod quælibet illarum qualitatum sequitur formam substantialem sibi conuenientem, & ideo accipimus eas in diffinitionibus loco substantialium differentiarum: & ideo æstimatur,quod quędam qualitates passiuæ sint differentiæ quorundam entium, sicut calor ignis,& humiditas aeris.

Item Commentator 5.physicorum comm.18. dicit, quod huiusmodi qualitates elementorum non sunt propriæ substantialis differentiæ eorum, nec sunt in prædicamento substantiæ, sed sunt in genere propinquo substantiæ, & ideo caliditas accipitur in diffinitione ignis loco differentiæ, in compositis autem est substantia remotius.

Item 4.de cæl.& mūdo circa finem dicit,quod forma quāto est perfectior, tanto magis ponitur in diffinitione horū accidentium, quanto autem fuerit imperfectior tanto minus ponitur e conuerso, & ideo calidū, & humidum frigidum,& siccū sunt causæ in esse formis elementorum, & sunt causæ in formis animalium, & subdit. Aristoteles enim concedit,quod differentiæ aliarum substātiarum sint de alijs prædicamentis: accipit autem Commentator ibi, causam, illud, quod est principium cognoscendi, Vndę dixerat supra

A quod propter imperfectionem formarum elemētorum ponūtur eorum qualitates in diffinitione eorum. Ratio autem est propinquitas harum formarum ad qualitates suas, & e conuerso, quę tanta est, vt intelligens vnum eorum, cointelligat necessario alterum. Vnde qui intelligit caliditatem in summo, necessario intelligit ignem & e couerso: sicut intelligens simitatem,necessario intelligit nasum.

Ex hac autem propinquitate illorum ita concipi, consurgit, quod vbi substantia est nota,
B priusquam talia accidentia,cognoscit accidentia ipsa per substantiam. Vbi vero e conuerso accidentia prius sunt nota, quam substantia,cognoscitur diffinitione substātia mediantibus talibus accidentibus.Hinc est, quod Aristoteles dicit,ꝙ vtile est cognoscere non tantū quid, sed etiā accidētia,quia accidentia magnā partem conferūt ad esse alterius; & quod huiusmodi forma est aliud ab accidentibus, quæ sunt in mixto; & est additum elementis, cum illa non sit elementum, nec compositum ex elementis.Vnde patet, quod
C per esse additum elementis intelligit formam aliam ab elementis; & per hoc, quod dicit illam non esse elementum, intelligit, quod non est natura simplex, sicut elementum, & tamen ibidem post concedit formam illam esse elementum: ergo in alio, & alio sensu accipit elementum hic, & ibi, Est enim forma elementum, quia est principium, tamen non est elementum; quia est simplex natura. quod probat, quia si esset elementum quintum simplicius quatuor elementis, ita quod, si non esset forma resultans, pro-
D cederetur in infinitum. Per hoc vero, quod dixi hanc formā non esse ex elementis,intelligit integris, & formaliter retinentibus nomen, & diffinitionem elementi: quia tunc non fieret ex eis vnum,vt Commentator deducit. Si autem intelligeretur,quod hæc forma nō resultaret ex qualitatibus elementorum, contradiceret sibi,quia supra dixit, quod caro est vnum aggregatum ex elementis, & quod ex congregatione elementorum, fit aliud ab elementis: & quod dissimile est de carne respectu ignis, & terræ, & de syllaba
E respectu literarum, sic enim diceretur ab aliquibus, quod in syllaba,Ba,sunt,soni literarum,licet inperceptibiles:Hoc non est verum, quia pono, quod proferatur sonus, B.certū est,quod profertur in instanti, in instanti autem non est, nisi vnus sonus; tunc quæro. Vtrum sonus A.proferatur in eodem instanti,vel in alio: si in eodem: ergo est idem sonus, quod sonus B. quia pro eodem instanti tantum proferatur vnus sonus. Si autem in alio instanti,tunc instantia non sunt cō-
F sequenter se habentia, inter ea esset tempus medium: ergo est dare tempus medium inter B.& A. & tunc sonus B.esset sonus disiunctiuus, nec esset vnus,sed duo discreti.

Secunda ratio dicens propter quid a causa efficiente,& est ratio Commentatoris 2. de generat.Arguo enim sic:capio aliqua duo, siue plura ad inuicem se habētia; sicut enim dixi alias secundum Aristotelem libro de coloribus,Elementa habent proprias luces, & colore,vnde aqua habet de se virorem, aerque albedinem, ignis rubedinem,& terra nigredinem.Et si dicas,quod colo-

colores sunt accidentia mixti, Concedo, de corpore mixto: huiusmodi autem qualitates simplices concurrunt, nec vnum colorem mixtum diuersimode, secundum quod prædominatur alterum elementorum, & qualitas sua, sicut patet de pomo, quod primo est viride propter prædominium aquæ, & secundo est subalbum propter prædominium aeris, Tertio vero est rubeum propter prædominium ignis: Tunc cum illæ qualitates simplices miscentur, & contrariantur agendo ad inuicem, quæro, aut vna vnitur totaliter corrumpendo omnes alias, aut neutra vnitur, nec corrumpitur, sed manet in suo gradu: aut vtraque manet secundum aliquid, & vtraque corrumpitur, & reducatur ad medium, & tunc ego habeo propositum: non potest dari primus modus, quia tunc non veniret ad medium, sed totaliter corrumpentur; nec potest dari secundum, quia tunc non resultaret vnum, sed esset aceruus; ergo oportet, quod detur tertium.

Sicut ergo argumentantur de qualitatibus, sic arguo de formis eorū substantialibus; quoniam, non agunt, nec patiuntur ad inuicem, non possunt commisceri, nisi forte commixtione ad sensum, quæ est secundum partes minimas; tunc ex tali actione aut vtraque corrumpitur, & sic non esset mixtio, sed esset mera corruptio; aut vtrumque manet totaliter, & tunc erit mixtio ad sensum tantum; aut vtrumque manet secundum substantiam, & corrumpitur secundum accidentia, & tunc esset vere aceruus; aut vtrumque corrumpitur secundum substantiam, & manet secundum accidentia, & si sic, tunc illud non esset mixtum substantiale, sed accidentale: aut totaliter vtrumque non corrumpitur; sed manet alterum, & tunc non esset mixtio, sed conuersio: ergo oportet, quod Vtrumque corrumpatur secundum aliquid, & secundum aliquid maneat, & tunc fiet forma media, quæ non esset alterum extremorum, pro eo quod licet in eo sit aliud extremum, tamen est in ea aliquid habens rationem medij, & diffinitionem extremi; sed omnes tales realitates simul concurrunt ad vnam rationem tertiam, & hæc est vera mixtio, quæ non est concursus secundum quantitatem vnam, aut secundum situm, aut secundum contactum, sed secundum qualitatem substantialem, & secundum hanc viam procedit Aristoteles, & Commentator in fine 1. de generat. Dicit enim ibi Commentator quod cum ad mixta non corrumpantur, nec tamen remaneant fixa, oportet quod secundum vnum modum sint, & secundum alium non sint: & similiter hoc est, quod nos videmus, quod postquam admixta cœperint separari, non possumus dicere, quod in mixtione sint fixa miscibilia, sicut ante mixtionem, nec quando nihil erant, nec quod sit ibi alterum illorum, quia possunt separari. Et infra. Dicamus ergo, quod mixtio aut esset ex qualitate, & forma; aut esset ex quantitate, & diuisio cuiuslibet mixtorum in partes conseruando suas essentias, deinde intrabunt illæ partes ad inuicem, quæ quo modo; ita quod difficile possit eos sensus distinguere, & secundum hoc mixtio non erit nisi secundum accidentia, siue artificiosa, vel si sic, esset mixtio secundum qualitatem, & infra dicit, quoniam mate-

A ria miscibilium est vna, cum sint contraria, necesse est, quod ex his sit qualitas mixta, secundum quod est mixtio medij inter extrema. Mixtio enim tunc est, quando æqualiter patiuntur, & agunt miscibilia, ita quod veniat post aliqua qualitas media inter duas contrarietates. Hæc Commentator 1. de gener. in fine. & 2. de gener. in fine dicit, quod miscibilia in mixtione sunt partes in qualitate, non in quantitate. Mixtio enim contrariorum fit, quando alterum non dominatur super alterum, nec habet æqualem potentiam; *1. de gener. in fin. & 2. de gener. in fine.*

B si enim alterum fuit simpliciter dominans, esset corruptio dominati, & generatio dominantis; et si æquales fuerint potentiæ, tunc non esset aliqua forma, sed cum potentia alterius non fuerit dominans simpliciter, sed si fuerit dominans dominati, generabitur ex eis aliquod medium. Hæc ille.

Secundo pono rationem a priori, quæ dicit propter quid a causa formali, Vbi considerandum, quod sicut probatum est alias, forma non est aliud, quam actuatio, & terminatio, ac di-

C stinctio materiæ; non est enim imaginandum, quod forma sit res aliqua præcise acceptabilis, & quod adueniat materiæ mediante vnione, quæ est relatio, sed vnione, quæ est indiuitio in aliquo tertio, vnde forma indiuiditur materiæ; & ex ipsis sic indiuisis, ac indistinctis resultat vnitas ipsius compositi ipsis existentibus in composito, non in actu, hoc est, non terminata, & distincta, sed in potentia minus, posito enim non est nisi res vna in actu, scilicet forma ipsius compositi, alias esset aceruus, hæc magis pa-

D tent alibi. Si ergo illa vera sunt, valde difficile est videre, quomodo de forma possit auferri distinctio, & terminatio, cum sit essentialiter terminatio illa, ac per consequens, quomodo elementa sunt in mixto, quin sint ibi, in quantum formæ sunt. Non ergo videtur possibile, quod realitas elementi possit reperiri, quin habeat rationem formæ, cum realitas cuiuscumque formæ sit per essentiam illa terminatio: ergo inseparabilis ab ea, & eadem difficultas est in omni mixto. Vnde impossibile videtur, quod a realitate vnius

E elementi tollatur terminatio, & distinctio ab alio elemento.

Sed tamen dicendum est, quod a realitate aliquarum formarum possit tolli propria terminatio, & distinctio. Vbi considerandum est, quod aliud est formam intendere, & remittere, & diminuere, & aliud est ipsam frangere, vt sic fracta amittat posse dare effectum formalem subiecto, & materiæ; & hoc quia vt sic est fundamentata, non saluatur in ea ratio formæ. Imaginor ergo quod forma aliqua potest habere duplex genus

F partiū alterius rationis, & modi, ita quod in tota latitudine partium vnius modi æquiuocū est nobilius suo effectu, & ideo viuum non est productum a non viuo; non est enim verum, quod viuum sit primo productum in productione animalis, sed est sequela alterius primo producti. Agens enim naturale non inducit formas substantiales, ponendo eas in materia, sed alterando tantum.

Illa autem propositio de nobilitate causæ æquiuocæ non intelligitur, nisi respectu primi effe-

effectus, nobilius enim potest esse forma ignobilioris. Ex his etiã apparet irrationalitas modi dicendi de generatione caloris ex motu. Dicunt enim quidam, quod motus facit distare partes, ideo generat calorem, quia motus habet calorem in virtute. hoc enim non est verum; cum motus localis sit imperfectius quid calore; illud etiam de distantia partium, & si sit verum, tamen adhuc manet quæstio, quare ad distantias partium consequitur calor, & est eadem ratio, quia ex eadem materia motus efficit raritatem, & calorem, non quod calorem generet mediante raritate, vt superius probatum est.

Ex his etiam apparet friuolum esse motiuum eorum, qui ponunt virtutem formatiuam carnis, ossis, & nerui, & similium partium in semine, esse alium a calore complexionali, vt præseruent se ab opinione Alexandri, qui ista attribuit calido, & sicco, humido, & frigido: secundum enim Commentatorem, vt supra allegatum est, huiusmodi virtutes formatiuæ non sunt aliud quam calor proportionalis, & mensuratus, quæ quidem mensura indiget organo, & conseruante. Causatur enim ex tribus in propagatis, scilicet ex sole, & Orbe decliui, & ex decidente semine animalis, aut tantum ex duobus, scilicet ex sole, & Orbe decliui: Tunc ille calor est forma complexionalis resultans ex calido, humido, frigido, & sicco, quæ est proportionata formæ, licet a prædominante calido calor nominetur. Illa autem varietas, quæ apparet in effectu, scilicet varia digestio, & varia figuratio secundum partium diuersitatem, & processus ordinatos secundum prius, & posterius, quæ reddunt hanc virtutem mirabilem, ita vt eam magnificet Galenus dicens: Nescio, vtrum sit creator, vel creatura, & Aristot. assimilat eam 18. de animalibus artificio, intellectui, & arti; possibile reduci in huiusmodi proportionalem calorem, ex hoc, quod est accidens proprium formæ generandæ: mouendo enim materiam ad huiusmodi qualitatem, quantum dat de eã, tantum de figura propria, & accidentibus alijs proprijs formæ generandæ. Ex his sequitur, quod cum elementa ab agente extrinseco priuantur proprijs qualitatibus in actu per solam remotionem prohibentis, redeunt ad eas absque motore extrinseco, puta aqua calefacta redit remoto prohibente ad propriam frigiditatem, ignis ad locum sursum, & graue, puta terra, deorsum, ablato solo prohibente, vnde licet aliquid non posset moueri ad actũ primũ ex se, vel aliquo extrahente, sicut de ignorante non transfertur ad scientiam, quia nisi per docentem; de ocio tamen potest quis transire in actum, vt de scientia in habitu ad considerare in actu, nullo alio extrahẽte, vt patet in 2. de anima. Nec huic obstat illud principium, quod impossibile est aliquid simul esse respectu eiusdem in potentia, & in actu; Aqua enim est in actu per se respectu frigiditatis; in potentia vero ratione prohibentis, & ideo remoto prohibente non est amplius in potentia ad frigiditatem; sed est in actu. Vnde esse in actu essentiali, & in potentia actuali non est impossibile, vt patet 8. physicorum. Sed vtrum hoc sufficiat ad saluandum principium idem, quod idem simul non est in potentia formali, & actu virtuali dicetur infra, cum agetur de libero arbitrio.

Notandum vero, ex prædictis, quod elementa respectu illarum qualitatum non habent tantum habitudinem materiæ. Materia enim, & efficiens non coincidunt, sed habent habitudinem essentialiter, & per se in secundo modo. Ex tali enim substantia oritur accidens sequela, ideo potest per eius quidditatem demonstrari: materia autem, vt sic respectu formæ, quantum est de se in potentia essentialis, & potentia contradictionis, & non in actu quantũ est ex se; licet habeant rationẽ, in quantum ad hoc quod habẽt respectu illarum habitudinẽ susceptiui. Ad argumentum in oppositum bene concludit, quod est connexio inter accidentia illa, & formam, sicut inter principia, & conclusiones; non tamen concludit, quod accidentia illa sint formæ substantiales.

ARTICVLVS II.

Vtrum materia, & subiectum formæ elementaris sit materia omnino prima, vel sit materia mediante aliqua forma corporali communi, quæ manet communis in mutua elementorum ad inuicem mixtione.

QVoad secundam quæstionem. An subiectũ formarum elementarium sit materia omnino prima, vel illa mediante aliqua forma substantialis communis. Respondeo hæc est opinio quorundam, materiam formæ elementaris non esse denudatam ab omni forma substantiali, & per consequens non esse materiam omnino primam. Huius sententiæ fuit Auicenn. & motiuum opinionis suæ fuit, quod quantitas, & dimensio trina remanet communis generato, & corrupto. Corpus enim non fit non corpus, nec ex non corpore fit corpus. Quantitas autem, cum sit accidens, non potest in materia prima fundari sine substantiali forma: ergo necesse est in materia esse communem formam substantialem quatuor elementis, quam consequitur trina dimensio. Hæc autem est forma corporeitatis, vnde Auicen. 2. metaph. suæ diffiniens corporeitatis formam dicit, quod est illa, quam consequitur trina dimensio, longum, latum, & profundum. Sed hæc opinio stare non potest, tum quia est contra mentem Aristotelis, & Commentatoris; tum quia repugnat manifestis rationibus. Quod sit contra mentem Aristotelis, & Commentatoris patet multipliciter, Dicit enim Commentator 1. de cæl. & mund. quod pura materia apud Aristotelem est materia propria quatuor elementis, siue quatuor corporibus primis, & non est apud eum generabilis, & corruptibilis, sed simul generationi, & corruptioni subiecta siue vnita.

Item in eod. 3. dicit, quod prima materia est materia corporum simplicium primo; secundo vero est materia compositorum mediantibus illis elementis.

Item 2. metaph. dicit, quod materia prima recipit formas vniuersales, & post formas particu-

ticulares, & intelligit per formas vniuersales formas elementorum.

Item dicit, quod si aliquis dixerit, quod corpora simplicia sunt composita ex materia, & forma, dicet adhuc, quod prima materia non est existens in actu: ex quo innuit, quod formæ corporum simplicium immediate materiæ vniuntur.

Item dicit, quod hæc quatuor corpora, scilicet quatuor elementa, habent naturam existentem in potentia, & componũtur ex ea, & contrarietate existente in ea. Ponendum est ergo, quod principium omnium rerum est materia in re possibili subiecta primis qualitatibus, idest formis quatuor elementorum, & subdit, quapropter primũ principium est illud, quo est in potentia corpus sensibile; secundum autem sunt primæ contrarietates, a quibus nõ denudatur subiectum, quæ sunt formæ substantiales elementares. Tertium vero est aqua, ignis, & aer, & terra, quæ sunt composita ex primis contrarietatibus, & prima materia; sunt autem illa in ordine tertio, quia transmutantur ad inuicem, quapropter habent elementa priora eis, scilicet materiam, & formã.

Secundo patet positionẽ illã irrationabilẽ ratione: nã ad eam sequuntur tria incõuenientia manifesta. Primum est, quod formæ elementares essent accidentia; aduenirent enti in actu habenti diffinitionem, & entitatem simpliciter, & sic non daret entitatem simpliciter, sed entitatem talem.

Secundũ est, quia tunc formæ elementares non essent quidditatiuæ formæ corporeæ, quia ens nõ sequeretur per se trina dimensio secundum illam formam communem: nisi ponas, quod essent ibi duæ corporeitates, & bis trina dimensio.

Tertium vero est, quia illa forma communis daret nomen, & diffinitionem, & ita corpus illud commune esset habens nomen, & diffinitionem, & esset aliquid demonstratum in actu, quod repugnat sensui, cum enim ex aqua generatur ignis, aufertur nomen, & diffinitio rei demonstratæ. Ad interrogationem enim factam per quid respondebitur aqua, & post, respondetur ignis: Harum trium rationum primam innuit Commentator, cum dicit, quod in materia eodem tempore non inuenitur tantũ vna forma, sed tertia. & in 1. physic. cum dicit, quod cum corpus in eodem loco transfertur de terrestreitate in carneitatem, mutatur nomen, & diffinitio, & ex hoc scimus, quod illud corpus non est vnum per dispositionem existentem in ipso dantem ei nomen, & diffinitionem propriam: vnde necesse est illud subiectum esse vnum, quia non habet nomen, &

A diffinitionem propriam, nec formam dantem nomen, & diffinitionem vnam. Dimensiones autem tres, quæ videntur ab ipso inseparabiles, sunt accidentia, sunt vero eadem numero, quia subiectum illarum non habet nomen, & diffinitionẽ vnam numero; & si essent tres dimensiones formæ substantialis, non mutaretur nomen, & diffinitio, quod cum ita sit, sequitur, quod est vnum subiectum numero non habens dispositionem substantialem, sed habens naturam recipiendi omnes dispositiones accidentales, & substantiales.

B Ad motiuum autem opinionis respondeo, quod licet tres dimensiones terminatæ non possint fundari in materia nuda, eo quod terminatio est per formam, dimensiones autem interminatæ consequi possunt materiam, & per hoc existere in ea non tempore, sed natura: & ratio est, quia materia dicit naturam interminatam, interminatum enim sequi naturam interminatã lib. de substantia orbis, & esse eius proprietatem non est impossibile. & hanc solutionem in-
C nuit Commentator, cum dicit de Auicenna: vnde putauit Auicenna, quod dispositio trium dimensionum existentiũ in materia scilicet terminatarum in ea, propter quod dixit, quod necesse est primam formam existere in materia prima, antequam dimensiones existant in eo: ex quo accidunt ei impossibilia multa, tum quia illæ tres dimensiones numquam existent in materia in actu, siue forma substantiali aliqua non dico cõmuni, sed propria aliqua. In isto enim instanti, in quo forma, quæ corrumpitur, & manet materia,
D manent tres dimensiones in ea, non tamen sine forma: quia in eodem inducitur forma aeris in ea. & hanc solutionem innuit Commentator cũ dicit: & quia formæ dimensiones non terminatæ existunt in materia prima primitus, ideo impossibile est subiectum denudari a forma, nisi per formæ corruptionem: non enim est possibile formam fieri in subiecto, nisi per agens extrahens ipsam de potentia in actum, vnde necesse est has formas esse contrarias, adeo quod altera corrumpat contrariam sibi, & subiectum recipiat formã
E substantialem: vnde formæ elementorum sunt contrariæ. Hæc Commentator. Dico ergo ad formam quæstionis, quod subiectum formæ elementaris est materia prima sine omni forma substantiali, cum sola interminata dimensione, quæ est proprietas materiæ inseparabilis ab ea, & coæua ei, vt alias, cum de dimensionibus agetur, dictum est.

QVAESTIO SECVNDA.

DE NATVRA ET conditione mixtorum.

Postquam quæsitum est de natura miscibilium, scilicet de natura elementorum: quæro nunc de natura, & conditione mixtorum, & quæro circa hunc articulum duas quæstiones.

1 Vtrum in forma mixti remaneant elementa secundum gradum aliquem, vel totaliter corrumpantur.

2 Vtrum forma mixti sit conflata ex realitatibus formarum elementorum.

ARTICVLVS I.

Vtrum in forma mixti remaneant elementa, secundum gradum aliquem, vel totaliter corrumpantur.

QVantum ad primam quæstionem arguo primo, quod elementa manent in mixto secundum gradum aliquem suæ formæ, saltem in esse remisso, quia Aristoteles 5. physicorum diffiniens elementum dicit, quod est illud, ex quo res est, & manet in re: Sed hoc non esset verum, nisi elementum secundum formã suã maneret in mixto in aliquo gradu: ergo.

In oppositum arguo, quia Aristoteles 6. phys. dicit, quod forma substantialis non suscipit magis, & minus: ergo si formæ elemẽtorum in aliquo gradu sunt in mixto, erunt ibi in gradu suo perfecto, & proprio, & tota, cum sint formæ substãtiales, & per consequens non suscipiant magis & minus: sed impossibile est formas elementorum secundum totalem suum gradum esse in mixto, cum sint contrariæ: & præterea non esset tunc vera mixtio, immo mixtum esset præcise quatuor elementa: ergo.

Respondeo, in ista quæstione primo ego ponam punctum quæstionis, & secundo propositiones intentas. De primo sciendum, quod circa hoc sunt tres opiniones. Vna Auicennæ, alia Commentatoris; alia vero quorundam Modernorum.

Opinio Auicennæ est, quod elementa manent in mixto secundum suas essentias etiam completas, sed remissas secundum suas qualitates. Vnde actio eorum mutua, & mixtio, atque reductio ad medium est tantum secundum suas qualitates.

Secunda opinio Commentatoris est, quam ponit ibidem, & in 1. de generatione. Dicit autem ille, quod elementa manent in mixto secundum suas essentias non tamen completas, sed in aliquo gradu tantum, scilicet in quadam medietate; vnde aliquo modo, scilicet secundum aliquem gradum, corrumpuntur, & secundum aliquem manent; cum enim sint formæ imperfectæ, suscipere possunt magis, & minus. Hanc opinionem ponit Commentator, vbi supra. Quod autem non maneant secundum essentias completas (vt dicit Auicenn.) probat Commentator specialiter per hoc, quod tunc esset aceruus, & non mixtio.

Tertia opinio Modernorum, quod non manet secundum essentias incompletas: forma enim substantialis in indiuisibili consistit secundum Auctorem sex principiorum: Dicunt ergo isti, quod formæ elementorum in generatione mixti totaliter corrumpũtur, sed pro tanto dicitur mixtum esse ex elementis, quia corruptis eis cõsurgit forma quædam simplex, quoad essentiam, æquè simplex, sicut quodcumq. elementorum. Dicitur tamen continere elementa in virtute, quia illa forma consurgens determinat sibi easdem proprietates, quas determinant elementa, licet non in summo, sed in quadam medietate, & per consequẽs quadam mixtione. Vnde sicut formã ignis consequitur inseparabiliter calor in summo, sic formam mixti consequitur quædam causalitas proportionalis, quæ est qualitas complexionis eius, vnde non est qualitas ignea, sed complexionalis. Dicunt ergo, quod elementa non constituunt realiter formam mixti, cũ sit forma simplex; sed pro tanto dicuntur constituere, quia manent in mixto qualitates proportionales qualitatibus eorum.

Nunc secundo pono propositiones duas. Prima est; quod essentiæ elementorum secundum nullum gradum formalem retinentem rationem & nomen formæ manent in mixto, ita parum in gradu minimo, sicut nec in maximo.

Secunda propositio est, quod essentiæ elementorum non corrumpuntur totaliter, sed manent aliquo modo secundum realitates aliquas pertinentes ad illas formas elementorum, in quibus tamen non saluantur nomen, ac diffinitio ipsius formæ, & hæc est opinio Cõmentatoris, sicut magis videbitur in secunda quæstione.

Primam Propositionem probo sic. Posita forma aliqua in quocumque gradu, & minimo, ponitur effectus eius formalis, & proprietates consequentes formam illam, saltem proportionaliter secundum illum gradum. Hanc probo exemplo, & ratione; exemplo quidem, quoniam videmus, quod minima albedine in quocumque minimo gradu, in quo saluatur ratio albedinis, posita in superficie, superficies dicitur alba. Ratio vero est, quia formam esse in subiecto non est aliud, quam subiectũ actuari per formam. forma. n. est actuatio pura subiecti, vt dictũ est supra, & ideo formam impossibile est inesse in subiecto, quin subiectum actuetur per eam: Subiectum autem actuari per formam est recipere effectum formalem eius. Vnde hæc tria se habent per ordinẽ; forma in subiecto, subiectum per formam actuatũ, & effectus formalis in subiecto. Illa. n. tria omnino

no idem dicunt, licet diuersis denominationibus. Dicunt etiam, quod in quocunque gradu est forma in subiecto, sunt in subiecto qualitates, & proprietates consequentes formam: quantum enim agens dat de forma, tantum dat de proprietatibus consequentibus propter earum propinquitatem, vt declaratum est in prima quæstione huius distinctionis: ergo si formæ elementorum in gradu aliquo sint in mixto, in gradu proportionali erunt ibi eorũ proprietates: sed effectus formalis, nec proprietates formarum elementorum secundum similem omnino gradum sunt in mixto: ergo nec formæ elementorum secundum gradũ aliquem erunt in eo. Minorem probo. Da enim oppositum, sequitur, quod esset vera illa propositio, lapis scilicet est ignis in aliquo gradu consimiliter proprietates inerunt in aliquo gradu; vnde ascendet lapis sursum, & descendet ignis deorsum in aliquo gradu. Similiter erit ibi propria quantitas cuiuslibet in aliquo gradu; similiter erit ibi propria quantitas cuiuslibet in aliquo gradu, & erunt ibi per consequens quatuor quanta, & quatuor corpora in aliquo gradu. Similiter cum materia, & forma constituant suppositum, erunt ibi quatuor supposita in aliquo gradu, quæ omnia sunt impossibilia omnino.

Itẽ virtutes quatuor elementarẽs erunt in mixto in aliquo gradu, & breuiter redibunt omnia inconuenientia, quæ Comment. adducit contra Auicen. vbi supra, & per consequens patet, quod non est intellectus Auicen. quod remaneant elementa in aliquo gradu retinẽte rationem formę, quia sua argumenta manifeste cogebãt eum hoc negare, specialiter ratio illa de aceruo. Nec valet fugere, quod intelligit Commentator, quod erat ibi secundum esse remissum; quia in quocunq. gradu ponitur forma aliqua, ponitur effectus formalis, & eius proprietates in eodem gradu.

Secundam Propositionem videlicet, quod elementa in mixto non totaliter corrumpantur, sed maneant secundum realitatem aliquam pertinẽtem ad rationem formæ, ita quod in forma lapidis est aliqua realitas, quæ fuit formæ ignis, & aliqua, quæ fuit formæ terræ, & sic de alijs; quæ quidem propositio est contra opinionem tertiam, & est opinio Philos. & Comment. Hanc (inquam) propositionem probo rationibus aliquibus, & primo ex natura propriæ resolutionis. Sicut mixtum resoluitur in quatuor elementa, nõ secundũ alias, & alias partes signabiles, sed secundum eãdẽ partẽ quantumcunq. minimam, & signabilem; ita quod non est dare partem signatam, quæ non resoluatur in quatuor elementa: ergo in mixto sunt realitates aliquæ pertinentes ad rationem, & formã elementorum. Antecedens patet ad sensum: comburatur enim lignum, ad sensum patet, quod resoluitur in partes quasdam igneas, & quasdã fumales, quasdam vero aqueas, quasdam vero cinerales, & hoc idem patet de corpore proiecto in aqua. Consequentiam probo sic: Aut mixtum resoluitur in quatuor elementa, siue in realitates quatuor elementorum propter inexistentiam illarum in illo: aut propter conditionem agentis: aut propter conditionem materiæ: aut propter conditionem qualitatum, aut propter ordinẽ na-

A turalem, sicut vinum resoluitur, & conuertitur quandoq. in acetum: sed nullus illorum modorum potest dari, nisi primus: ergo. Maior patet a sufficienti diuisione. sed minorem probo inducendo; quando enim lignum resoluitur in prædicta, non potest illa resolutio esse ratione agentis, puta ignis; quia idem, vt idem, semper facit idem: ignis autem ex natura sua, in quantum generans est, habet, quod faciat ignem non aquam; ergo agendo semper causabit ignem; quod lignum combustũ, quantum est ex parte ignis, resoluetur tantum- B modo in ignem, & non in aquam.

Confirmo, quia oppositum non est per se causa oppositi: ergo ignis non erit causa terræ; cum forma terræ opponatur formæ ignis. Secundo talis resolutio non est ex parte materiæ, quia pari ratione, quando corrumpitur elementum, resoluetur in quatuor tales qualitates. Aequaliter enim est materia in vtroque, & immediate sub vtroque: ergo æqualiter vtrumque resolueretur in materiam. Tertio, quod mixtum resoluatur in tales qualitates, non est ratione qualitatum, vt di- C cunt, qui sunt alterius opinionis. Dicunt enim, quod ignis, qui est idẽ in ratione qualitatis in Sole, puta caliditatis, generat aerẽ, & quia aer est symbolicus cum aqua in humiditate, generat aquã, & sic de alijs, hoc est ratione qualitatum symbolicarum; quod scilicet resoluendum resoluatur in ea, quorum sint illæ qualitates; hæc probatio nõ valet; quia si ignis, & aer habent qualitatem symbolam, puta caliditatem: aer vero, & aqua humiditatem ergo ignis agens in lignum conuertit vnam partem in aerem, & aliam in aquam: si re- D solutio fit ratione symboli, quod falsum est, quia ignis per se generat tantũ ignẽ; etiam tunc ignis generaret qualitatem oppositam suæ qualitati, & præterea aqua nullam qualitatem habet symbolicam cum igne: ergo ignis non poterit resoluere partem ligni in aquam; ergo quando ignis agit in mixtum, non corrumpet qualitates oppositas suæ qualitati: ergo non generabit formas earum; alias oppositum generabit oppositum; & calor generabit frigiditatem.

Quarto: talis resolutio non est propter ordinẽ E formarum, vt dicunt quidam alterius opinionis: Dicunt enim, quod non quodlibet conuertitur in quodlibet; quodlibet, est quodlibet, sed determinatũ in indeterminatũ, vnde vinum nõ corrũpitur, nec conuertitur in aquã, sed in acetum, sic dicunt, ordo formarum est, quod mixtum non cõuertitur in materiam primam, sed in elementa quatuor. Vnde ita parum realitas aceti est in vino, sicut realitas aquæ: & tamen vinum conuertitur in acetum, non in aquam, propter ordinem harum duarum formarum ad inuicem.

F Sic dicunt in proposito, quod lignum, & vniuersaliter mixtum omne habet, quod resoluatur in quatuor elementa propter ordinem elementorũ ad formam mixti propter vnum mixtum.

Contra: Vnum mixtũ potest corrumpi in aliud mixtum: ergo non valet, quod dicitur de ordine formæ mixti ad elementa. Dices, quod intelligitur de vltima omnino resolutione, quæ proprie dicitur solutio. Aliud enim est corruptio, aliud solutio; mixtum autem bene corrumpitur in mixtũ; tamẽ non soluitur. Contra. Ex hoc habeo pro-

positū:ex quo enim resolutio nō est corruptio, sed solutio; ergo illud, quod resoluitur, continet illa, in quæ resoluitur, alias esset corruptio vera.

Item dato, quod sit ordo formarum, illa resolutio fit per agens aliquod vincens, & prædominans, quæro quid sit ille agens: non ignis; quia ignis non generat per se suum oppositum; ergo oportet dare aliud agens; quæro quid est illud, & non potest dari; ergo posito quod sit talis ordo, cum ordo sit relatio, non esset causa talis relationis causando efficiens, & tamen non potest dari causa efficiens aliqua, quia sequeretur, quod oppositum generaret oppositum. Nec videtur iuuare propositum ordine: nec etiam vltimo, talis resolutio est propter continentiam virtualem, vt ideo ignis resoluat lignum in quatuor elementa; quia lignum continet virtualiter quatuor elementa: quia pari ratione dicam ego, quod intellectiuum resoluitur in vegetatiuum; cum contineat illud virtualiter, vnde nunquam aliquid resoluitur in illud, quod continet virtualiter.

Item per te ideo continet virtualiter elementa, quia determinat sibi proprietates elementorum, & qualitates: sed probatum est, quod ex continentia talium qualitatum non potest oriri talis resolutio; ergo restat primum, vt talis resolutio in quatuor illa elementa sit propter inexistentiam eorum aliquo modo, quod est propositum nostrum. Et præterea: Aliter nunquam saluatur natura resolutionis, vt distinguitur a corruptione, in qua resoluere est rem soluere in existentia in re, ita quod nihil aliud est, nisi facere, quod illa, quæ ante erant confusa, & in potentia fiant in actu, & distantia. Corruptio vero est non in præexistens; sed est in aliud, ad quod tantummodo materia erat in potentia.

Dices, quod ratio mea concludit contra me, quia quæreretur, per quid tales realitates fiunt in actu, & quicquid detur, oppositum facit in actu oppositum.

Respondeo: non concludit ratio illa contra me. Ignis enim agens in ligno actuat realitatem ignis, quæ erat fracta, & confusa, & illam deducit ad actum, & distinctionem per se, & ex hac actuatione sequitur per accidens dissolutio totius, & per consequens actuatio cuiuslibet realitatis illius est ab igne per accidens. Tunc ad formam dico, quod non est inconueniens, quod per accidens oppositum vnum sit causa actualitatis alterius; tamen impossibile est, quod vnum oppositum generet, & educat ad esse suum oppositum, quia tunc per se esset causa eius, & sic ratio concludit contra opinionem aliam, non contra me. Illa autem est ratio Philosophi 2. generatio. Probat enim, quod mixta componuntur ex elementis, quia resoluuntur in elementa.

Secunda ratio principalis ad illam propositionem sumitur ex natura nutritionis, & est ratio Philosophi 2. de Generat. Arguo ergo sic. Ex eisdem nutrimur, & sumus: sed non nutrimur ex aliquo simplici, sed ex quatuor elemētis: ergo sumus non ex aliquo simplici, sed ex quatuor elemētis. Maior patet, minorem probat Philosophus ibidem: Dicit enim, quod nutriuntur omnia mixta multis. Et enim quæ vniuersaliter vno nutriūtur, vt plantæ ex aqua nuda, iuuatur ex aqua mixta

A Est enim mixta aqua illa cum terra, vnde rustici contemperant miscentes firmum abundanter; dico, quod ideo nutritur mixtum ex quatuor elementis, quia indiget ad qualitatem suam complexionalem seruandam quatuor elementis proportionalibus; non autem ideo, quia componatur ex quatuor extementis.

Contra: Non apparet, quare in vno simplici eadem virtus non digestiua non possit inducere qualitatem conformem sibi, quæ est qualitas cōplexionalis absque concursu quatuor elementorum:

B Arguo enim sic. Agens quantum dat de forma, tantum dat de qualitatibus consequentibus formam; ergo quod dat formam simplicem, potest dare qualitatem omnem, quæ consequitur illam formam; sed virtus digestiua, & nutritiua dat formam mixti, nec requiritur in hac parte forma elemētaris: ergo dabit absq. illa qualitatē complexionalem, quæ sequitur formam mixti; & ideo Arist. non attribuit hoc qualitatibus, sed intrinsece compositioni mixtorum. Vnde Commentator dicit ibi, quod propter necesse est, vt terra

C sit pars mixtorum, & non dicit, quod qualitas sit pars mixtorum.

Tertia ratio principalis est illa: Secundū enim Arist. Mixtio non est corruptio simpliciter ipsorum miscibilium; sed nisi remaneant realitates aliquæ ipsorum miscibilium in mixto, in mixto esset corruptio simpliciter ipsorum miscibilium: ergo. Corruptio enim simpliciter est, quando forma dans esse simpliciter, corrumpitur.

Dices, quod ibi manent qualitates, & ideo ex hoc tenet Arist. quod non corrumpuntur elemen-

D ta simpliciter, nam manent secundum aliquid, puta secundum qualitates eorum reducta ad medium in forma complexionali.

Contra: si ista respōsio sit bona, sequitur, quod quanto ignis generatur ex aere non corrumpatur aer, cum maneat qualitas symbola in generato, & corrupto, Poterit dici secundum hoc, quod aer remaneat in igne, quia remanent secundum qualitatem suam, puta secundum caliditatem, & raritatem, ideo deceptio est: quia corruptio, & generatio non denominantur a formis accidentali-

E bus, & qualitatibus.

Et cofirmo hoc, quia secundum Arist. si gutta aquæ apponatur medio vini non fit ibi mixtio, sed corruptio, & subdit causam dicens, mutatur enim species.

Ad principale arguo quarto sic. Elementa non sunt in mixto, sicut in potentia materiæ: sed si corrumpatur totaliter, quantum ad omnes suas qualitates, erunt in mixto, sicut in potentia materiæ: ergo. Maiorem probo per Philos. Vbi postquā dixerat, ꝙ miscibilia erūt in mixto in potētia, subdit

F modo dicens: dico autē in potētia, nō sicut in potentia materiæ, & Comm. quod Arist. vocauit subiectū materiā, quæ nō est ens nisi in potētia, cū sit interminate, & in potētia omne ens generabile & corruptibile, medium autē cū habeant aliquid de actu, & aliquid de potētia, nō est in potētia pura; sicut est potentia materiæ: sed elemēta sunt in mixto medio modo inter potentiā, & actū secundum Arist. & Comment. in pluribus locis: ergo. 1. physic. c. 8

Vltimo arguo sic. Mixtio secūdū Philos. est miscibiliū alteratorum vnio; hæc enim est diffinitio mi- 1. de gener.

mixtionis Secundo de generatione; sed nisi elementa aliquo modo manerent non esset mixtio vera vnio. Probo, quia ibi non sunt extrema vnionis vbi non est vnio, & relatio.

Dices, quod vnio potest accipi vel prout in habitudinem quãdam ipsorum vnitorum, Secundo modo potest accipi pro forma continente, in qua dicuntur aliqua vniri, per modum vnionis quæ est relatio, sed per modum vnitiuæ perfectionis, quia quæ sunt in se distincta in illa forma illimitata sunt vnum eo modo quo omnes perfectionis omnium generum dicuntur vnitiue contineri in Deo, quod: ergo modo capiendo vnionem videlicet pro habitudine, & relatione bene concludit ratio, quod oportet extrema aliquo modo essem actu, sed non concludit de vnione. Tertio modo, imo est oppositum, quia si haberét esse in actu in se, quantumcunque imperfectio non dicerentur in forma tertia vnitiue contineri.

Ad propositum dico, quod mixtio non est vnio quæ est ratio, sed est vnio hoc est, vnitiue continentia illorum elementorum, quæ reperitur in forma simplici ipsius mixti: sicut in rationali est vnitiua continentia sensitiui, & vegetatiui.

Contra. Ista solutio non euadit difficultatem sic, aut elementa remanent secundum suas naturas aliquo modo in mixto, & in illa continentia vnitiua, & habeo propositum, quia tunc forma mixti erit verè conflata ex realitatibus elementorum inexistentium aliquo modo in actu; aut remanent in forma mixti, sicut in aliquo eminenti, sicut tu imaginaris de sensitiuo, & vegetatiuo in anima rationali, & tunc non erit elementorum vera mixtio, nec forma illa tertia esset forma mixta, nec resolubilis in miscibilia. Dices enim, quia eminenter continet perfectiones plures, non dicitur mixtus ex eis, nec anima rationalis est mixta ex sensitiuo, & vegetatiuo, nec resolubilis in ipsa.

Confirmo hoc, quia secundum hoc noua mixtio non esset aliud, quam noua generatio illius formæ eminentis; sed hoc falsum est, non enim mixtio est generatio, nec corruptio, vt probat Philosophus; quod specialiter probo: quia postquam Philosophus egit de generatione, & corruptione, agit de mixtione, quasi intendens, quod mixtio sit aliquid aliud ab vtroque.

Ad argumentum in oppositum concedo, quod elementa manent in mixto in gradu aliquo, non tamen manent in gradu formali, hoc est dicere secundum realitatem aliquam, in qua reseruetur ratio ipsius formæ; sed illa realitas est realitas imperfecta, & fracta, quælibet est actus formæ in obliquo nõ tamen est forma in recto. Vnde in argumento est fallacia consequentis secundum quid ad simpliciter.

Ad argumentum ad partem oppositam, cum dicitur, quod forma substantialis non suscipit magis, & minus. Respondeo, in ista forma aliud est diminutio, & aliud est fractio; diminutio enim non aufert a forma actuationem, & terminationem: sed tantũmodo gradũ perfectionis intensiuæ: Vnde forma diminuta dicit carẽtiã alicuius gradus perfectionis, secundum, quod illa forma nata est habere, sed fractio tollit terminationem a forma, & actuationem. Vnde realitas formæ A fractæ caret omni terminatione, & propria actuatione, idcirco talis realitas non est forma, sed aliquid formæ.

Ad propositum elementa remanent in mixto fracta, hoc est carẽtia proprijs terminationibus; sicut albedo manet secundum realitatem a materia fractam, pertinentem ad naturam albedinis in medijs coloribus; quæ tamen non est albedo, quia albedo inseparabilis est in sua terminatione, & actuatione; De his amplius quæstione sequenti. Tunc ad formam rationis concedo, quod B formæ elementares non habent gradus, secundum quos possunt diminui, ac per consequens suscipere magis, & minus, & quæ possunt etiam frangi.

ARTICVLVS II.

Vtrum forma mixti sit conflata ex qualitatibus elementorum.

QVoad secundam quæstionem arguo primo, quod forma mixti non sit conflata ex qua- C litatibus formarum elementarium; quia omnis forma est in simplici, & inuariabili esse consistens, vt ait Porph. ergo forma ex propria ratione habet, quod careat partibus constituentibus, & componentibus: sed forma mixti, puta forma lapidis est vere forma: ergo est simplex non habens partes constituentes: haberet autem partes si essent conflata: ergo.

In oppositum arguo per rationem termini huius, quod est mixtum: Mixtum enim, inquantum est mixtum constat ex miscibilibus; sed forma mi- D xti puta lapidis est vere mixta: ergo.

Respondeo hic primo ponam duas propositiones. Secundo mouebo quædam dubia, & soluam. De primo pono propositionem; istam primo, quod forma mixti est res quædam constituta ex qualitatibus formarum elementarium, non tamen est res constituta ex formis elementorum in quocunque gradu etiam minimo. Hanc propositionem probo primo rationibus, & secundo auctoritatibus. Prima ratio dicit quia; Secunda ra- E tio dicit propter quid a causa efficiente, sed tertia dat propter quid a causa formali. Prima ergo dans, quia, est ista: non magis est forma substantialis mixti, quam sit forma istius sillabæ. Ba. quę est qualitas quædam, in quantum est sonus. Est enim, vt communiter dicitur sonus in genere qualitatis: sed ille sonus. Ba. non obstante eius simplicitate, est conflatus ex proprijs realitatibus B. & A. siue ex proprijs sonis. B. & A: nec conflatur tamen ex sonis B. & A. sic quod in aliquo gradu in sono ipso. Ba. maneant realitates A, & F B. in quarum qualibet reseruetur integritas soni proprij B. & A. sed conflatur ex qualitatibus sonorum B. & A. ablatis solis terminationibus proprijs B. & A. ergo similiter forma mixti non obstante eius simplicitate constituetur ex qualitatibus elementorum, in quarum tamen nulla saluatur forma, & species, siue diffinitio formæ elementaris: sed manent ibi amissis proprijs terminationibus eorum. & hanc rationem confirmo, quia illa est ratio Philosophi 7. metaph. per quam inuestigat formam mixti, & inde arguit, *7. metaph.*

 quod

quod ficut se habent A.& B.ad hanc syllabã.BA. sic se habent elementa ad formam mixti, puta ad formam carnis. Maiorem probo: quia ille sonus Ba,est vna qualitas, non enim capio ibi duos sonus, alias essent duæ syllabæ, & non esset syllaba vna. Vna enim syllaba est vnus simplex sonus:ergo cũ Ba sit vna syllaba,esset vnus simplex sonus, sicut & quæcunque forma mixti,puta lapis, quæ est vna forma. Minorem probo, cum enim dico ista in isto sono, quid habeo de sono scilicet, aliquid de sono. B.& aliquid de sono A. sed tamẽ nihil est in eo,quod sit sonus alicuius eorum. Primum patet, quia dicere oppositum, esset negare sensum, & apparet hoc reducendo ad tactũ linguæ. Quilibet enim experitur, quod in isto sono.Sta, in eodem instanti tangit aliquid de sono, S, & aliquid de sono T, & aliquid de sono.A. licet non secundum proprias terminationes,sed secundum realitates imperfectas. Probo etiam secundum, quod S, non sit soni illarum literarum, & in quocunque gradu, quia nullus sonus est litterę in quocunque gradu est,quin sonet per se: patet per experientiam,proferas diminute quantumcunque volueris:ergo si in sono illius syllabæ.Sta,des sonos literarum cũ suis terminationibus in quocunque gradu,iam quælibet litera sonabit per se,& tunc patet, quod non sit sonus ille discretus, S. T. A. quæ nullam habent vnitatem, nisi acerui: ergo ad hoc, quod habeatur vnus sonus. Sta. oportet, quod propriæ terminationes sonorum illarum literarum sint ablatæ,nec tamen soni illi totaliter corrumpantur, alias nihil remaneret ibi sonorum. S. T. A. quod apparet sensui esse falsum. Hæc est ratio Philosophi 7.metaph. per quam probat, quod forma mixti est forma alia ab elementis,alia dico,resultans, & non constituta, non autem alia addita, alias poneret in numerum, & excluderet illa, & tunc esset quæstio; quomodo fieret vnum ex forma illa, & formis elementorum. Et si diceretur, quod fieret vnum absque hoc, quod resultaret forma alia addita: pari ratione ex elementis fit vna forma, quæ non est alia addita. Si diceretur autem, quod fieret vnum,sicut per hoc,quod resultaret alia res tertia addita,quærerem de illa alia,quomodo faceret vnum cum prioribus,& esset processus in infinitum. Vnde Commentator ad istum intellectum exponit Philosophum ibidem. Vbi sciendum est,quod Philosophus ibidem circa formam compositam seu mixtam ponit per ordinem propositiones. Prima est, quod illa est aliquid alterum ab elementis; quoniam elementa manent forma mixta corrupta, & hoc idẽ dicit de omni forma resultante ex multis,ex quibus fit vnum,ad differentiam compositi ex congregatis tantum,in quibus non fit vnum aliquod aliud a componentibus,vnde dicit ibi, quod Ba. non est B.& A.sed aliquid alterum;& similiter caro non est ignis,& terra,sed est alterum aliquid.

Secunda conclusio,siue propositio est,quod illud alterum non est elementum, idest, non est res aliqua addita ipsis partibus componentibus, ex qua cum ipsis simul fiat res tertia, quia sic esset abire in infinitum, vt statim adductum est.

Tertia propositio est, quod talis forma mixta non est ex elemẽtis constituta,siue composita.

A Quarta propositio est, quod illa est causa formalis scilicet, & causa eius, quod est per essentiam, & est prima forma, idest forma totius adæquata. Primam harum propositionum Commentator primo complet dicens,ꝙ forma mixta non est illa elementa, nec illa congregata, sed est aliud quod fit ex ipsis, & ex congregato, idest ex ipsis congregatis: ex quo patet, quod forma totius nec est illæ partes absolutæ, nec ipsæ etiam partes vnitæ, cum dicat Commentator, quod ex ipsis, & congregato fiat vnum aliquid. Alterã propositionem autem probat Commentator per signum; quia cum syllaba resoluitur, non resoluitur in syllabas, nec caro in carnes eo modo, quo resoluuntur congregata in illa, ex quibus congregantur, in quibus congregatis non fit vna res tertia alia ab ipsis.

B In secunda propositione dicit Commentator, quod forma mixta est aliud additum;sed tantum dicit, quod illud additum non est elementum. Si enim esset elementum, cum elementum sit illud, ex quo componitur res,tunc sequitur,quod illud elementum intrabit constitutionem totius, & per consequens non esset ipsum totum constitutum, sed constitutum esset aliquid ab ipsis; & de illo constituto quæretur, si est elementum, aut non:si non,idem dicendum erat de primo. Si sic, sequitur, quod ipsum intrabit constitutionem totius,& non esset per consequens ipsum constitutum, sed constitutum esset aliud aliquid;& de illo idem quæreretur,& sic in infinitũ. Hæc est deductio Commentat. ibi, Vnde dicit, quod si illud additum elementis fuerit elementum, necesse est, vt illa elementa cum hoc elemento habeant aliquid additum &c. & tunc concludit ex impossibilitate processus in infinitum, quod impossibile est, quod additum illud, idest compositum, sit aliquid commune elementum ignis,&c.& istius elementi,idest aliquid constitutum ex igne, & terra, & illo elemento, quod poneretur esse forma mixta; cuius tamen oppositum sequitur, si forma mixta sit addita elementis per modum elementi. Vnde patet, quod Commentator hic, & Philosophus non negant, quin absolute loquendo forma totius sit aliquid aliud a cõponentibus, & a partibus; imo expresse dicunt oppositum, vt patet ex prima propositione, sed hoc volunt secundum quod scilicet illud additum non sit elementum,idest,quod ipsum cum elementis sit ipsum totum. Et hoc est, quod aliqui dicunt, quod forma totius est alia a partibus, sicut res alia resultans, non sicut res alia addita hoc est,excludens illa,quia hoc importat additum; tunc enim illa addita cum prioribus constituunt ipsum totum, & per consequens non esset ipsum totum, quod falsum est. Non ergo forma carnis est aliquid excludens elementa, & ponens in numerum cum eis proprie; & ideo sequitur, quod non est res addita, sed intrinsece includit elementa, & tamen non est illa elementa absolute, nec vt vnita: ergo est res alia resultans, & hoc intendit Commentator, cum dicit in declaratione huius propositionis secũdæ, quod caro est vnum congregatum ex obiectis,& hoc est, quod Doctor Subtilis dicit, quod forma est forma alia a partibus, non quidem informans

mans, siue constituens, sic, quod illa cum ipsis partibus sit causa totius ipsius constitutiua: sed est ipsum totum præcise consideratum secundum suam rationem formalem, vnde est forma non constituens secundum eum; & hoc idem est dicere cum eo, quod dicunt Philosophus, & Commentator, quod non elementum. Elementum enim est illud, ex quo res est, & manet in re; est tamen forma, quia compositum est ens quidditatiue, & hoc est, quod dicit Philosophus in quarta Propositione.

B In tertia vero propositione, quando dicit Philosophus: quod forma mixti non est composita ex elementis: Intelligendum est, quod non intendit Philosophus, quin forma mixti sit forma constituta, & conflata ex realitatibus elementorum: sed intelligit, quod non est conflata ex formis elementorum, ita quod realitates componentes, siue conflantes compositum non retinent nomen, & diffinitionem formæ elementi, & ratio est, quia vt dictum est, concurrunt elementa in mixto ablatis eorum terminationibus proprijs, & actuationibus: & ideo perdunt diffinitionẽ, & nomen suæ formæ; vnde realitas formæ ignis concurrẽs ad cõstitutionẽ mixti nõ est ignis, licet sit aliquid ipsius ignis, & hoc, quia est pars ignis, in qua nõ saluatur ratio formæ. Si. n. elemẽta concurrerent suis proprijs terminationibus, & retinentia rationem, siue diffinitionem & nomen suæ formæ, non essent in mixto, nec reducta ad medium, si essent ibi distincte, & per consequens non conflarent aliquam rem vnã, sic essent, sicut aceruus, & hoc intendit Aristoteles, cum dixit; quod forma mixti non componitur ex elementis per hoc excludens rationes elementorum completas retinentes nomen, & diffinitionem elementi tantum: hoc est, vera, quod elementa, in quantum elementa, nunquam constituunt rem vnam, nisi sicut aceruus, & ratio est, quia vt elementa sunt retinent proprias actiones, nomen, & diffinitionem formæ, & propriam terminationem, & actuationem: ex pluribus autem in actu hoc modo non fit vnum; ergo forma mixti conflata est ex aliquibus pertinentibus ad elementa non autem ex elementis. & quod sit intentio Aristotelis in illo passu patet, quia Commentator exponit eum directe ad hanc intentionem, Vnde dicit, quod si illud additum elementis, si esset compositũ ex elementis, congregatum ex elementis non erint vnum, vel plura, & non est vnum sed plura, & non fit ex eis aliquod additum: ergo ille intendit, quod ex elementis fiat additum aliquod, quia oppositum istius est inconueniens, ad quod ratio sua deducit: ergo intendit, quod illud additum sit aliquo modo ex elementis. Dicit tamen, quod non est compositum ex elementis, quasi elementa, in quantum elementa, intrent compositionem suam; quia tunc illud additum non esset vnicum; imo nec additum; quia ex aggregatis non fit aliquid additum. Vnde in principio istius perscrutationis dicit Commentator, & cum declaratum sit esse aliqua composita ex rebus, ex quibus congregetur vnũ in actu, non sicut composita, ex quibus non fit vnum in actu, sed per contactum, vt aceruus; sed ex ipsis vnitis fit aliquod additum, hæc ille. Ex quo patet, quod secundum eum mixtum siue forma mixti est constituta ex realitatibus componentiũ, tamen illa non est constituta ex talibus realitatibus retinentibus nomen, & diffinitionem elementi. & hoc est, quod dicit infra in tertia propositione, quod non est composita ex elementis. Per hanc viam patet concordia diuersorum, & contrariorum verborum, quæ videntur in fine 7. metaph. includi tam in textu, quam in comm. Hæc sunt dicta ad declarationem rationis istius primæ, quæ non tantum est Fratris Petri, sed est Philosophi, & Commentatoris sui. Dicitur tamen ad illam rationem, quod non valet, & hoc propter duo. Primo ex hoc, quod non est simile de sono, & forma mixti, puta carne; quia forma carnis est magis simplex, quam formæ syllabæ, vt est sonus quidam; vt sic enim, illa est qualitas quædam habens partibilitatem quandam, & ideo possibilem truncari, & frangi. Forma autem substantialis est simplex in se, non potens sic truncari. Secundo dicitur quod Maior est falsa, quia Aristoteles 7. metaph. dicit oppositum: dicit enim, quod forma carnis non est elementum, nec compositum ex elementis.

C Ad primum respondeo, quod forma substantialis non excedit formam accidentalem, quoad esse simplex, & vnum; licet bene excedat eam, quoad dare esse, quia dat esse simpliciter; alia autem secundum quid dat enim forma substantialiter nomen, & diffinitionem, forma autem actualis non; sed loquendo de simplicitate, non apparet difficultas, non enim est, quoad hoc differentia magna inter formam substantialem, & actualem: sicut enim aliquæ sunt qualitates simplices extremæ, & aliquæ mixtæ, & mediæ: sic omnino intelligendum est de formis substantialibus. Et ꝙ dicitur, quod forma actualis est forma quanta habens partes. Respondeo, nulla forma nec substantialis nec actualis habet partes qualitatiuas, & formales, in quibus scilicet saluetur ratio alicuius formæ; Vnde hoc modo sonus syllabæ est sonus simplex indiuisibilis, & plures sonus; aliqua tamen forma bene habet partes materiales, & potest esse diuisibilis, & acquiri successiue, & tales partes habent sonus vnius syllabæ cum successiue proferatur: sic etiam dico de forma accidentali, quia omnis talis habet partes, non quidem formales, in quibus saluetur ratio formæ, sed materiales. & ideo forma mixti est vna simplex qualitas substantialis formaliter, & quidditatiue; & tamen diuisibilis materialiter, & per hoc habens partes materiales, in quibus ratio nulla formæ saluatur.

D

E

F Ad secundam instantiam contra maiorem, quod intentio Aristotelis, & Commentatoris est recte ad oppositum, vt declaratum est supra, cum dicit in speciali, declaro hæc. Intentio enim Aristot. est ibi probare, quod mixta sic sunt composita ex elementis, quæ in eis est vna forma substãtialis conflata ex elementis, & hoc probat via diuisiua: Quia si non sit vna forma cõflata ex elementis, tunc aut mixtum vltra elementa claudit aliquod aliud ab elementis, quod sit elementum, hoc est, quid simplex, sicut sunt quatuor elementa, & tunc ex quatuor elementis, & illo sim-

simplici,cum resultet compositum: quærendum est de illa forma resultante: Vtrum sit sextum elementum, & si sic,procederetur in infinitum. Si non,eadem ratione standum erat in 1.& hoc verbum deducit ibi Commentator exponens verba Aristoteles dicens, quod si illud additum elementis fuerit elementum aliud, continget, vt hoc esse, & alia quatuor habeant aliud additum: & si illud etiam fuerit elementum aliud, continget in eo illud, quod continget de alijs, & sic procederetur in infinitum,& sic impossibile est, vt illud additum sit elementum:hæc Commentator.aut illud mixtum præter illa quatuor elementa omnino nihil addit, & tunc non erit vnum: sed esset quatuor elementa, & diuideretur in illa, quod est impossibile, & hoc deducit Commentator ibi, cum ait, cum destruxit Aristot. quod illud, per quod caro est elementum, destruit enim, quod est compositum ex elementis, per hoc,quod congregatum ex eis non esset vnũ sed plura, nec fiat ex eis aliquod additum, aut ita est, quod ex congregatione elementorum sit aliquod medium resultans, quod est forma compositi, & hoc membrum eligit Philosophus, vt exponit Commentator. Ait enim, cum sit declaratum composita, ex quibus congregatur vnum in actu, non sicut composita ex quibus non fit vnum in actu, sicut aceruus, sed ex congregato ex eis fit aliquod additum &c. Et infra: impossibile est; quod illud additum sit elementum; cum caro sit nomen congregatum ex elementis. Et infra:apparet per hãc perscrutationẽ hoc esse subiectũ aliud ab elementis materialibus, quod est propria causa,& causa,quæ est forma,quæ alicuius est caro, & alterius, cognoscendum quod quid est, vnde Commentator in com. 11. dicit, quod non præparatur in nobis cognitio substantiæ per cognitionem accidentium, nisi cum sciuerimus omnia accidẽtia essentialia propinqua, aut plura; tunc enim contingit, vt inducamus meliorem diffinitionem substantiæ. Secundo sequitur ex hac propinquitate, quod diffinitiones phylosophicę dantur per materiam,idest per qualitates sensibiles; & proprietates materiales. Vnde Commentator 7.metaph. com. 4. dicit, quod non est remotum, vt aliquid de prædicamento qualitatis ponatur indiffinitione eius,quod est in prædicamento substantiæ. Idem dicit 4.de cæl.& mund.& 8. metaph.

Secundo patet propositio principalis, videlicet propinquitas horum accidentium ad substantiam ex hoc, quod impossibile est proprias qualitates per aliquod agens induci,nisi simul inducatur forma substantialis sibi conueniens. Vnde causant calorem in summo,generant ignem,propter quod motus localis generat ignem, quia generat calorem, & similiter est è conuerso: generans enim,quantum dat de forma,tantum dat de accidentibus proprijs, Vnde Commentator 4.de cæl.& mund.com. 24.dicit, quod sic est de motu locali in igne, sicut de alijs accidentibus inseparabilibus a forma, quæ existunt in rerum natura ab agente statim cum ipsa forma: ideoq. cum aliqua pars olei fiat ignis, acquirit statim de motu locali, sicut acquirit de alijs accidentibus, & cum completa fuerint talia accidentia,

A complebitur motus in loco, idem dicit 4. physicorum Idem etiam 2. de cælo, & mundo commento 18.

Nunc secundo principaliter infero ex his conclusiones aliquas, & prima est, quod generatio est finis alterationis: Generans.n. inducit qualitates proprias, & accidentia propria aliter formæ, & ex hoc forma illa substantialis inducitur tanquam sequela eius. Vnde Commentator 4. physicorum com. 14.dicit, quod in generatione hominis non cessant partes spermatis recedere, B & partes hominis fieri, donec forma hominis perficiatur; & hoc si forma recipiat partitionem termini,aut non,Illud necessario accidit in accidentibus proprijs formæ generatæ,& ideo sequitur necessario alterationem.

Secunda conclusio est,quomodo in semine dens a generante in his, quæ sunt per propagationem vel a colore solis, seu ab orbe decliui in his, quæ sunt per putrefactionem, potest causare animam,& formam vitalem,licet non animatum sit, nec in semine est aliqua forma vitalis;hoc.n. C est, quia semen illud habet calorem conuenientem animali, & proportionalem suæ formæ, & ideo alterat materiam ad illum proportionatum calorem, quo calore completo, necesse est formam illam compleri, sicut posito maximo calore necesse est ponere formam ignis. & hæc est expressa intentio Commentatoris 11. metaph. com. 18.cum ait, quod virtutes, quæ sunt in seminibus, quæ faciunt animam, & habent potentiam dandi vitam,non faciunt hoc, nisi per calorem, qui est in eis: calor autem iste secundum D Philosophũ non est calor ignis, nec igneus; ignis enim corrumpit animalia, & non generat, ille autem calor generat, & ideo est similis calori artificiali, quem ars mensurat, ad aliquam operationem; ille autem calor habet formam,qua conseruatur in sua mensura, & forma illa est in potentia anima, non in actu, & hæc est forma seminis, quam Aristoteles assimilat arti, & intellectui: & ideo istum calorem vocat calorem animæ, non animatum: & ille calor fit in seminibus ab habente semen; & a sole, Vnde dicitur E 2. de generat. quod homo generat hominem, & sol, sicut etiam calor ille in terra, & aqua ex calore solis ad mixto cum calore aliarum stellarum, qui quidem generat alia per putrefactionem, & quæ non sint ex semine:ergo calores generati ex caloribus stellarum sunt generantes quamlibet speciem specierum animalium;& habent mensuram propriam illius caloris, & illa mensura proprie prouenit ab arte diuina: hæc Commentator. Nec oportet recurrere ad creantem,sicut aliqui Doctores dixerunt, nec ad mo-F tores Orbium, vt dicunt Moderni quidam: hoc enim repugnat: ibi Commentator dicit, quod non sit anima quandoque illic inuenta in Orbe decliui,& sole, sicut narrat Themistius: sed illæ propositiones,& virtutes,seu calores proportionales fiunt ex motibus, & qualitatibus motuum solis,& aliarum stellarum, & ex dispositionibus earum ad inuicem in propinquitate, & remotione.Vnde vinum generari ex non vino, & animal generari ex semine per calorẽ existentem in eo, est ex hoc sole possibile,quia calor ille complexi

bi-

nabilis est proprium accidens animal generandi & habet se ad formam eius, sicut maximus calor ad formam ignis.

Tertium, quod infero ex dictis, est, quod propter potentiam propinquitatem fit, quod generans vnum accidens aliter formæ propinquum attingit aliud accidens proprium illi formæ, sicut videmus, quod causans raritatem in summo, generat proportionalem calorem illi, esto quod non sit eadem, propter hoc ex motu generatur calor. Videmus enim, quod calore existente in semine non solum semen paruum calefieri proportionaliter; sed successiue inducere figuram proportionalem primo cordis, deinde capitis, deinde aliorum membrorum, & ratio est, quia huiusmodi accidētia sunt propinquissima formæ substantiali; ideo cum motus sit perfectio corporis calidi, quod patet, quia calor extinguitur non moto corpore; hinc est, quod motus inducit calorem. Ex hoc patet, quare rarefaciens calefacit, & calefaciens rarefacit, rarefaciens mouet, & mouens rarefacit: quare etiam semen calefaciendo ouum, & maturando ipsum figurat, & organizat; & attribuit formam propriam pullo, & propriam figurationem, & alia propria accidentia eius. Et hæc est intentio Commentatoris. 2. de cæl. & mū do. vbi quærit, quomodo motus generat calorem, & respondendo dicit. Videmus, quod Aristoteles dicit; quod motus, ex quo generat calorem, est aliqua vita omnium, quæ sunt per naturam; & hoc manifestum est in igne, cum enim non mouetur, extinguitur, & secundum hoc motus erit perfectio corporis calidi. Cum ergo corpus calidum fuit in sua vltima dispositione, & perfectione; sicut in re existunt omnia accidentia consequentia formam eius: si ergo lumen fuerit, & perfectiones ignei, tunc erit de eo, sicut de motu: sicut quod corpus calidum igneū, cum fuerit luminosum erit in calore in sua vltima perfectione: & vniuersaliter erit causa accidentalis: hæc Commentator. Vnde patet, quod propter connexionem, quæ est inter calorem maximum, dum alterum fuerit in summo, reliquum esset in summo: similiter inter luminositatem, raritatem, quodlibet enim quantum in summo, arguit reliquum in summo: & similiter illa arguunt formā substantialem in summo, & ē conuerso. Vnde patet, quod non oportet dicere; quod calor sit in virtute in motu, sicut quidam imaginantur: non est enim mirabile; si motus generat calorem, cum generet ignem.

Quartum, ꝙ elicio, est irrationabilitas modi dicendi quorundam circa generationem formæ substantialis, qui imaginantur, quod in fine alterationis agens per suam formam substantialem in materia ex alteratione disposita inducat formam substantialem, vt per accidentia alteret materiam; per formam autem substantialem inducat formam; tunc enim generatio non esset finis alterationis, sed esset motus disparatus; nec calor proportionalis induceret formam substantialem, nisi ad præsentiam formæ substantialis agentis, quæ sunt improbata superius: & apparet ad sensum de ouis, in quibus generatur pullus ex calore naturali fimi, vel arnæ, vel gallinæ fouentis. Vnde & mulieres consueuerunt oua

A talia circumfouere calore sinus sui; non enim forma substantialis in talibus inducitur, nisi sicut sequela, eo modo, quo positio, vel situs non acquiritur, nisi sicut sequela motus localis. Apparet etiam ex hoc falsitas opinionis illius, quæ dicit, quod in semine non est virtus actiua, quod improbatum est; cum calor proportionalis sit virtus actiua in semine, cuius virtute generatur in semine, siue in passiuo alio proportionato calor proportionatus eiusdem rationis, quam sequitur forma substantialis, vt sequela eius. Nec obstat, quod agēti si reseruatur ratio, nomen, & diffinitio formæ, esset in minima parte illius latitudinis, & ille ordo partium reperitur in forma, quæ recipit magis, & minus. Vnde albedo in quocunque gradu intensa, & remissa est vere albedo. Aliud vero genus partium est, in quibus scilicet in tota latitudine, etiam in maximo, non saluatur ratio, nomen & diffinitio formæ illius, sicut curuitas est partes circuli, & tamen in nulla curuitate etiam maxima habetur nomen, & diffinitio circuli. Vnde nulla curuitas est circulus; sed est bene circulus fractus. Illud autem duplex genus partium quandoque reperitur in vna, & eadem forma; quandoque alterum sine altero; quandoque neutrum. Exemplum de primo est Commentatoris, & Philosophi, quod magis cōuenit in proposito nostro, scilicet de sono syllabæ: certum est, quod est ita vera qualitas in tertia specie, sicut albedo in sono, aut litteræ: apparet, quod ibi est duplex partium: nam littera illa A. potest proferri intense, & remisse, etiam multis gradibus, & certum est, quod sonus quilibet, siue prolatio quælibet in quocumque gradu quandoque per se profertur, retinet, se saluat nomen, & diffinitionem soni litteræ. Sonus etiam litteræ potest accipi prout cum alio sono alterius litteræ componit vnum sonum syllabæ, & tunc clarum est, quod subiectum litterarum aliquo modo sunt in sono ipso syllabæ, vt patet per experientiam, & tamen in nullo gradu saluatur ratio, nomen, & diffinitio soni litteræ, sicut saluatur in minimo; quando per se profertur. Si enim ibi esset sonus litteræ habens per se nomen, & diffinitionem soni litteræ, esset vere ibi in actu distinctio, & tunc pro eodem instanti non formaretur sonus litteræ alterius; sed pro alio, & alio instanti: & tunc caderet tempus medium, & non esset sonus continuus, vnde sonus litteræ est in syllaba fractus, & habet se ad completum sonum eius, sicut curuitas ad circularitatem. Vnde patet ad sensum, quod quælibet proferens hanc dictionem, Sta, aliquo modo tangit sonum S, T, A, non tamen tangit eum in sua integritate, ita quod sit vere, & distincte, & terminate sonus S, T, A, quia tunc non formaretur sonus iste Sta, sed ille S, T, & A, ergo non sunt ibi soni litterarum terminati, & distincti: ergo non retinent rationem formæ soni illius litteræ. & sic patet, quod sonus cuiuslibet litteræ habet partes, in quibus intenditur, & remittitur, dum per se, scilicet profertur, & habet alias partes, secundum quas nec intenditur, nec remittitur, sed frangitur, & truncatur.

Dices: quod illud dictum est friuolum, cum inuet se de literis; non enim de simile de litteris

ris, & formis realibus.

Respondeo. Exemplum non est friuolum; cum eo vitatur Aristot. & Commentator in propositum, nec habent exemplum ita accomodatum ad illud propositum, sicut illud, vt patet. & quod dicis, quod non est simile de literis, & formis realibus. Respondeo. Ego non accipio literas, vt sunt in scripto, vel in mente, sed ego capio sonũ literæ. Certum est quod secundum communiter loquentes, sonus litteræ est in tertia specie, cum sit obiectum auditus inferens sensum, & passionẽ, & tunc habeo intentum; quia cum sonus litteræ habeat hoc modo duplex genus partiũ; aliquod, quod est vera qualitas, habet tales partes, & tũc infero, non ergo repugnat in aliqua forma reperiri partes retinentes nomen, & diffinitionem formæ, & alias formas carentes nomine, & diffinitione formæ, & per consequens terminatione, & distinctione propria illi formæ; quia sola forma terminat, & separat.

7. metaph. in fine.

Exemplum de secundo est satis accommodatum; quod Philosophus inducit de vacuo, de circulo; cuius partes sunt curuitates, secundum quas contingit circulum frangi, non tamen intendi, nec remitti. Vnus enim circulus non est magis circulus; quam alius circulus, tamen potest esse fractus. Hunc modum partium puto esse in formis elementaribus; quæ cum sint sicut formæ substantiales, non cõuenit eas intendi, nec remitti. Nullus enim ignis est magis ignis, quam alius, tamen ratione imperfectionis eorum habent partes, secundum quas possunt frangi, & imperfici, in quarum nullis saluatur ratio ipsius formæ.

4. physic.

Exemplum de tertio est in formis substantialibus perfectis. Illæ enim nec habent partes, secundum quas possint intendi, & remitti; nec partes, secundum quas possunt frangi ratione perfectionis eorum. Et sciendum est, quod differt genus partium, secundum quas forma intenditur, a partibus, secundum quas frangitur, in hoc, quod partes primo modo possunt per se esse, & per se fieri. partes secundo modo, nec possunt per se fieri, nec per se esse. & ratio vtrobique est, quia in primis partibus remanet ratio formæ, & ideo retinent propriam vnitatem, distinctionem, & terminationem. Partes vero secundo modo non. Nihil autem est per se in rerum natura, quod non sit in se terminatum, & distinctum; ex hoc sequitur statim, quod partes de secundo genere eo ipso, quod fiunt in rerum natura, eo ipso cum quodam altero vniuntur in tertio; vnde agens, quod frangit formam ignis, non frangit eam in se, sed in aliquo tertio, scilicet in forma mixti. Ex hoc etiam sequitur, quod quando fuerint simul plures tales partes, siue eiusdem formæ, siue alterius, nulla earum habet propriam vnitatem, siue distinctionem, & terminationem, sed omnes capiunt vnam terminationem, & vnã indiuisionem in vna tertia forma conflata. Ex hoc etiam sequitur, quod quando fuerint plures realitates tales simul, carentes proprio actu, & terminatione, agens, quod facit alteram illarum esse actu sub propria terminatione, facit per accidens, & per modum sequelæ omnes alias esse sub proprijs terminationibus, per modum tamen sequelæ, & ratio est: quia vna erat omnium indiuisio, & terminatio in vna re tertia in se diuisa, & terminata. Altera autem illarum reducta ad actum, corrumpitur illa res tertia, & tamen aliæ partes non possunt carere terminatione, aut propria, aut rei tertiæ, ex quo sunt in rerum natura, eo ipso, quo altera facta est in actu; & indiuisio illius rei tertiæ transit, necessario aliæ redeunt ad proprias vnitates, distinctiones, & terminationes. Hinc est, quod ignis resoluens lignum per se deducit ad actum realitatem ignis; quæ erat in ligno; qua reducta ad actum, realitates aliorum elementorum redeunt ad vnitates proprias, & terminationes, & hoc modo resoluitur lignum in quatuor elementa.

A

B

His visis, dico, quod elemẽta, quando veniunt ad compositionem mixti, non diminuuntur in gradu remisso, quia sic numquam possent venire ad vnitatem alicuius tertij, nã sequerẽtur omnia inconuenientia, quæ Commentator adducit contra Auicen. & etiam quia substantia non suscipit magis, & minus, si veniant ad vnitatem tertiæ formæ, necesse est, quod frangatur, non in se, sed in tertio conflato: ita quod illa veniunt ad vnitatem alicuius tertiæ secundum suas realitates amissa terminatione, & hoc modo conflant vnam rem indiuisam, & terminatam.

C

His Notabilibus præmissis formo rationem sic: Quando aliquæ realitates sunt tales, quod terminatio, vnitas propria, & distinctio eorum ab inuicem fundantur super aliqua in eis, quo ablato possunt remanere; si illud tale fundamentum, siue ratio fundandi aufertur, illæ realitates eo ipso possunt conflare formam tertiam vnam. Cuius probatio est; quia eo ipso, quod aufertur ab eis illud, quod erat ratio diffinitionis vnius ab altera, necesse est, quod veniant ad vnitatem, vt dictum est in notabili præmisso. Verbi gratia. Si diuidam aliquod lignũ, facta sunt statim duo puncta in actu, quæ erant in potentia. Ratio est, quia ante diuisionem carebant proprijs terminationibus, quæ dantur eis in diuisione, per hoc, quod datur eis aliquid, quod est fundamentum proximũ terminationis propriæ, & distinctionis vnius ab alio: & si (puta) illa remanerent in actu, nunquam vnirentur, nisi tollatur a quolibet propriũ fundamentum suæ terminationis, & distinctionis, & ex hoc statim transeunt in potentiam, & non habent actum, nisi tertij conflati ex partibus sic vnitis, & remanent eorum realitates terminationibus ablatis. Sic etiam dico de albedine. Si enim capiam totam realitatem albedinis, & eius integram rationem, in qua saluatur ratio formæ, tunc habeo albedinem, cum illa realitate, quæ est fundamentum suæ terminationis, & distinctionis a nigredine: tollam illa positiua, per quæ fundant proprias terminationes, & distinctiones, tollitur eorum terminatio, & indistinctio; & manent illis ablatis, nõ quidem in se, quia impossibile est aliquid tale in se, & per se esse; sed in alia, puta in forma media conflata, quæ est color medius; vnde terminatio est negatio quædã simpliciter. Distinctio & relatio illa in albedine & nigredine non insunt, nisi mediante aliquo positiuo absoluto, quod complet rationẽ albedinis in albedine, & nigredinis in nigredine, quo posito al-

D

E

F

to albedo est albedo, & nigredo; quo remoto nõ remanet albedo, nisi tracta, & nigredo similiter; sicut circulus remanet in semicirculo, & terminatio propria non dabitur albedini, nisi dato illo positiuo, nec auferuntur, nisi illo positiuo ablato. Similiter dico de nigredine. Illud tamen positiuum in albedine, & illud in nigredine non possunt tolli in se, ita quod in se remaneant illis ablatis; sed tolluntur per hoc, quod realitas hæc, & illa cedunt in vnitatem mediam, & constituunt formam mediam, & manent in illa ablatis suis distinctionibus.

Sic ergo patet, quod maior propositio vera est: Nunc pono minorem sic. Sed formæ elementares ratione suæ imperfectionis sunt tales, quod ab eis potest auferri illud, quod erat fundamentum, & ratio propriæ terminationis in eis: ergo illis ablatis necessario venient ad vnitatem mediam alicuius tertij, & illud est forma cõflata. Ex quo sequitur, quod manent in forma illa media, quæ est forma mixti secũdũ proprias realitates, non tamen integras, & perfectas, quia ablata est ab eis realitas alia; quæ dabat eis complementum in sua ratione, & per consequens manent ablatis distinctione, & terminatione per ablationem fundamenti; & per consequens manent in mixto secundum realitates suas non manente semper secundum suas formas, quia in eis non saluatur ratio formæ.

Ista est Conclusio, quam probaui rationibus, probo auctoritatibus Commentatoris 2. metaph. com. 31. prima est contra Anaxar. vbi dicit, quod natura mixti non fit per commixionem partium quia hoc est ad sensum tantum, sed per hoc, quod alterantur, donec ex eis fiat forma, & materia. Illud autem alterari non est nisi frangi, & remittere realitatem aliquam dantem complementum. Alia est 10. metaph. com. 24. vbi dicit, quod in mixto non inuenitur alterum contrariorum magis, & alterum minus in potentia, & non in actu, & hoc, quia non retinent propriam terminationem, & distinctionem. Vnde dicit ibi, quod manifestum est, quod omnia media sunt composita ex contrarijs. Composita vero ex duobus debent habere ex altero magis, ex altero minus, & hoc demonstrat ex suo sermone: quoniam impossibile est, quod in composito ex contrarijs sint duæ partes æquales, sed alterum debet esse prædominans, cui attribuitur forma: Partes enim componentes sunt in composito in potentia non in actu, & ideo compositum est vnũ in actu, & forma per partem dominantem.

10 Metaph. com. 24.

Item in tractatu de mortiferis, & venenis dicit, quod primum eorum, quæ occidunt, est forma specifica, quia omnia mixta composita sunt ex quatuor elementis, & in mixtione eorum in vnoquoq. est singularis motus, & est resolutum ex elementis secundum quantitatem, donec ex eis est factum quid vnum: ita est ergo in specie eorum, quæ occidunt animal ex forma sua, qua adepta sunt formam vnam ex mixtione elementorum, quæ influxa materiæ, idest effluxa, facta est cõtraria vitæ hominis, & spiritui eius, ac caloris, qui regit ipsum. Hęc ille. Vnde nota, quod non dicit elementa in mixtione corrumpi, sed dicit, quod illud, quod de elementis in mixto

Lib. de mortif. & venenis.

A remanet, secundum aliquam quantitatem resolui, donec ex eis fiat vna: resolutio enim illius quantitatis non est aliud, quam amissio illius realitatis passiuæ; quæ est fundamentum distinctionis, & terminationis eius ab alio.

Item dicit, quod prima materia est medium inter contraria, & dicit hoc Aristot. quia subiectum primi habet similitudinem medij. Est enim simile ei aliquo modo; quia est in potentia vtrũque extremum, sed tantum subiectum est vtrũq. extremũ. Potentia vero est medium, & est vtrumque extremum non in pura, sed in aliqua: in

B medio quidem est vtrumque extremum in actu; sed tamen non in vltima perfectione: ergo in potentia vtrumque extremum quodam modo, & in actu alio modo. Subiectum vero est pura potentia vtrumque extremum. Hæc Commentator. Ergo intelligit, quod elementa sunt in mixto secundum aliquid sui, non tamen secundum vltimam perfectionem.

Item in eodem dicit, quod in medio sunt extrema in media dispositione. Verbi gratia, co-

C lor pallidus: in eo enim est albedo, & nigredo quodam modo in potẽtia: secundum ergo illud, quod habet in se de albedine in potentia, est contrarium nigredini medio modo inter actum, & potentiam: secundum vero, quod habet in se de nigredine, est contrarium albedini in actu, quę est secundum extremum: medium enim est quodam modo duo extrema: & intendit Aristoteles medium esse inter actum, & potentiam. hæc Commentator.

Item idem assignans differentiam inter illud

D medium, quo grauitas, & leuitas existunt in aqua, quæ est grauis in comparatione ad aerẽ, & leuis in comparatione ad terram, & inter mediũ, quo contraria sunt in mixto. Vnde dicit, quod non est intelligendum, quod hæ duæ potentiæ existant simul in elementis medijs, scilicet aqua, & aere, grauitas, & leuitas, quemadmodum contraria existunt in medijs, sicut album, & nigrum in pallido; quoniam tunc aqua & aer componerentur ex igne, & terra: sed est intelligendum, quod existunt in eis secundum comparationem,

E ex quo non sequitur, vt sint composita: aqua enim non dicitur leuis, nisi in comparatione ad terram, & grauis in comparatione ad aerem, cum illa in se habet vnam naturam simplicem, sicut dicitur de aliqua re, ipsam esse dexteram, & sinistram respectu diuersorum, & illa in se habet vnam naturam simplicem non compositam: Media vero sunt composita in extremis contrarijs. hæc Commentator ibi. Vnde patet, quod formam aquæ dicit esse simplicem; formam vero mediam dicit esse compositam.

F Item ibidẽ. Ait enim, quod si elementa haberent aliquam figuram substantialem, contingeret alterum ex duobus; aut non reciperent figuram aliam: aut si sic, reciperent illam per hoc, quod corrumperetur sua figura; & tunc non remanerent elementa; quoniam quod apud generationem alterius corrumpitur secundum totum, non est ei elementum. Elementum enim est illud, quod ita inuenitur pars elementaris. & infra: necesse est, quod cum ex elementis generatur forma mixta, nec corrumpuntur formæ eorum

secun-

ſecundum medietatem; quoniam ſi corrumperentur ſecundum totum, tunc prima materia reciperet primo, & eſſentialiter omnes formas compoſitorum, mediantibus iſtis corporibus.

Item, idem Commentator dicit, quod viſum eſt illud, quod generatur ex iſtis mixtis apud mixtionē, & eſſe aliud a mixtis in actu, & vtrunque illorum in potentia, & ideo dicimus, quod non corrumpuntur ſimpliciter, nec remanent, ſicut ante fuerunt.

Item dicit, quod mixtio non eſt generatio ſimpliciter, nec alteratio; & ſecundum hoc non eſt transmutatio alterius in alterum, nec transmutatio eorum in materia, ſed compoſita fiunt ab eis ſecundum reſolutionem, & ita potentiæ ſunt in illis; ſed non eſt intelligendum per comparationem in hoc loco primam materiam: tamen compoſita, quæ ſunt potentia, ignis, aqua, & aer ſit in actu, nec caro, & os; nec etiam elementa ſunt in potentia, vt partes in continuo, quouſque diuidantur, & fiant in actu. Dicunt enim quod illæ ſunt partes in quantitate, & illæ in qualitate: hæc Commentator. ergo ſecundum cum elementa non reſoluuntur vſque ad primā materiam; quia tunc mixtio eſſet ſimpliciter generatio, & corruptio elementorum; ſed eſt compoſitio partium inexiſtentium, non quantitatiuarum ſed qualitatiuarum, & formalium. Hæc enim eſt intentio Ariſt. in omnibus locis prædictis, vbi ſic exponit eum Commentator.

Item hæc eſt intentio Auguſtini, vbi ponit exēplum Commentatoris de Oximelle. Ex his poteſt videri diffinitio mixtionis. Mixtio eſt alteratorum vnio, vt patet ex præcedentibus.

Secunda Propoſitio eſt, quod in mixtis non oportet ponere formam aliam ab ipſa forma eorum, quæ eſt forma conflata. Vnde in lapide nō eſt forma alia; quam lapideitas illa, quæ eſt mixtio, & fractio elementorum in forma vna media; ita quod forma mixti vnitur primæ materiæ, & eodem ordine; quo immediate primæ materiæ vniebātur elementa, cum non ſit aliud, quam forma conflata ex elementis, & per iſtam ſolam formam diſtinguuntur mixta ſpecifice ab inuicē ſecundum quod realitates elementorum concurrunt in eis aliter, & aliter, ſicut ex alijs, & alijs ſonis fractis litterarum fit alius, & alius ſonus ſyllabarum.

Nunc vltimo pono dubia circa prædicta, & primum eſt, quia ex duobus entibus in actu non fit vnum: ergo ex duabus realitatibus elementorum non poteſt fieri forma vna media, cum realitas formæ, vbicumq. ponatur, ſit actus; eo quod actus, & forma idem ſunt, & forma per eſſentiam eſt actus.

Confirmo hoc, quia illud, quod eſſentialiter non eſt aliud, quam pura formatio, & actuatio, impoſſibile eſt, quod remaneat ſecundum realitatem ſuam amiſſa ſola terminatione, ſed oſtenſum eſt ſupra, cum de forma ageretur, quod materia eſt pura formatio, & actuatio: ergo.

Secundo quia nulla forma ſubſtantialis accipit magis, & minus: ergo impoſſibile eſt, quod frangatur, vt tu dicis.

Confirmo, quia albedo, & nigredo commiſcentur in pallido ſolum; quia intenduntur, A & remittuntur.

Tertio, quia omnes Philoſophi concedunt, quod forma ſubſtantialis eſt ſimplex realitas: ſimplex autem realitas, ſi amittitur, totaliter amittitur: ergo.

Ad hoc idem facit argumentum inductum ad oppoſitum.

Secundo eſt dubium contra Propoſitionem ſecundā, in qua dicitur, quod in mixtis non eſt alia forma a forma conflata. hoc videtur non verum. Operatio enim arguit formam. Nunc B autem patet, quod mixta aliqua habent operationes aliquas, quæ conſequūtur ipſas a tota ſpecie; quæ non videntur poſſe reduci in elementa, nec in formam conflatam; ſicut, quod adamas trahit ferrum, & reubarbarum purgat coleram.

Ad iſta reſpondeo: ad primum cum ille ſonus ſit vnus ſonus tantū, & qualitas, etiā vna realis, eſt compoſita ex ſonis litterarum, quæ non ſunt ibi ſecundum ſuam vltimam perfectionem, & terminationem, vt probatum eſt ſupra.

Reſpondeo ergo mihi, quomodo tales ſoni faC ciunt vnum ſonum litteræ? quomodo etiam manent ibi ſoni illi, cum ſint veræ formæ in tertia ſpecie qualitatis amiſſis terminatione propria, & diſtinctione? Reſponde mihi hic, & ego reſpondebo tibi. Dico tamen, cum dicitur, quod forma eſt pura terminatio: per terminationem poteſt intelligi, aut relatio, ſiue negatio, quā importat terminus, aut fundamentum relationis, & negationis illius; hoc modo non intelligo, quando dico, quod forma eſt pura actuatio, & terminatio: non enim forma eſt relatio; nec neD gatio, cum ſit vere de genere ſubſtantiæ. Alio modo dicitur, quod forma eſt terminatio, & actuatio, & diſtinctio, pro eo quod eſt immediatum fundamentum diſtinctionis, & negationis ab alia forma; eo modo, quo punctus eſt terminatio lineæ: non quod ſit negatio ſola; ſed eſt illud, quod immediate eſt fundamentum diſtinctionis lineæ a linea: ſic concedo, quod forma eſt terminatio, & diſtinctio materiæ, quia eſt fundamentum terminationis, & diſtinctionis ipſius materiæ. Vnde Commentator dicit, E quod forma eſt vnitas, & diſtinctio materiæ; & hoc, quia materia ſecundum veritatem in ſe non eſt aliud, quam purum terminabile, & purum diſtinguibile. Tunc ergo dico; quod in forma, quæ hoc modo fundatur eſt diſtinctio quædam, terminatio, & actuatio accipere aliquam entitatem poſitiuam, quæ ſit ei immediata ratio fundandi relationem diſtinctionis, & negationem ab alio importatā per terminationem, & quod per illud capiat forma ſuam perfectam rationem, & vltimam perfectionem in F actu, & quod illud ſit tale, quod poſſit ſeparari ab aliquo alio ipſius formæ, ex quo & illa ſit integrā ratio formæ, & quod iſto ſeparato iam non maneat, quod relinquitur habens rationem formæ, nec habens propriam vnitatem, & terminationem in tertio cōflato, in quo frangitur, & hoc quia tollitur, quod erat fundamentum diſtinctionis & propriæ terminationis, & quod compleat nomen, & diffinitionem formæ. Exemplum huiuſmodi poteſt dari valde accommodum de ſono reali vnius ſyllabæ, vt frequenter dictum eſt;

est: vnde qui vellet improbare hanc opinionem, ipse habet ire ad istum punctum, & improbare, quod impossibile sit in vna simplici forma dare aliquam realitatem positiuam, quæ tamen non sit tota realitas formæ, sed cum alia quadam realitate pertinente ad rationem formæ integret perfectam rationem formæ, & det ei propriam distinctionem à forma alia, & terminationem. Quod tamen impossibile non apparet. De facili tamen ad oppositum sunt auctoritates Commētatoris expressæ, quæ ponūt realitates elementorum esse in mixto, illas tamen non habere rationem formæ actu, sed potentia: nec esse formas elementorum, sed vltimam, perfectionem formæ. Illā enim realitatem vltimam per quā forma habet, quod sit forma in actu, & terminatione, Commentator vocat vltimam perfectionem, & actum: sunt etiam pro illa via exempla manifesta, quæ superius inducta sunt.

Tunc ad formam instantiæ primæ patet, cum enim dicitur, quod ex possibilibus in actu, concedo; cum dicitur in minori, quod illæ realitates sunt actus, nego.

Ad probationem cum dicitur, quod forma est actus per essentiam: concedo, quod forma vltra realitates, secundum quas fit mixtio, importat illud vltimum, quod est fundamentum terminationis, & distinctionis in actu.

Et cum dicitur: quod vbicunq. est realitas formæ, est forma: illam nego, quia realitas illa licet sit aliquid formæ, non tamen est illa forma, quia caret eo, quod dat rationem, nomen, scilicet & diffinitionem formæ.

Et ad confirmationem cum dicitur: Forma est actuatio pura, quam impossibile est, quod remaneat secundum realitatem suam, & non secundū actuationem, & terminationem, concedo consequentiam, ideo dico, quod in mixto non potest remanere realitas antiqua cui conueniat nomen & diffinitio formæ, & quod sit in recto forma aliqua; sed quod in mixto possit manere aliquid ipsius formæ carens actuatione, terminatione, & distinctione ipsius formæ, hoc non probatur. vnde dico, quod impossibile est quod forma elementi remaneat secundum suam realitatem in mixto, quæ sit forma quinibi sit terminatio actuatio & distinctio ipsius formæ: sed ego non video quin possit in mixto remanere realitas antiqua formæ, quæ non sit forma ipsa, sed quid formæ, quod est pertinens ad formam, in quo forma fractum habeat.

Ad secundum dictum est supra: non enim est idē intendi, & remitti, & ex alia parte frangi: repugnat enim formæ substantiali remitti, & intendi, non tamen imperfici, & frangi, sicut superius dicebatur. Ad illud quod dicitur, quod forma omnis est simplex. Respondeo, simplicitas formæ potest intelligi dupliciter, vel quia non resoluitur in formas, hoc est in partes, quarum quælibet sit forma, & hoc modo concedo maiorem, & argumētū non est contra me, quia non pono, quod partes istius mixti, vel etiam simplicis formæ retineant solitam rationem formæ: vel forma dicitur simplex, quia excludit realitatem, & realitatē quarum vna exclusa, prima possit remanere; de tali simplicitate loquendo non reputo inconueniens, quod forma aliqua (quantumcumque simplex) habeat in se tales realitates, vt habeāt in se aliquid, quod cum alio in eodem integret rationem indiuisibilis formæ, quod quidem sit vltimata realitas, per quam forma capiat propriam terminationem ab alia forma, qua amota remaneat forma truncata non retinens rationem & distinctionem formæ: hoc non est impossibile, nec repugnat simplicitati formæ ipsius; & hoc est, quod intelligit ibi Commentator, quod formæ substantiales elementorum propter imperfectionem suscipiunt magis, & minus, non intelligendo secundum gradus in quibus saluatur ratio formæ, sed secundum gradus, in quibus frangitur, & est aliquid de integritate essentiali formæ in vno magis, quam in alio. Sicut 10. metaph. dicit, quod contraria sunt in medijs, alterum magis altero. Vnde sicut in gradibus accidentalibus potest vnus gradus fieri sine propria terminatione, & cum alio gradu carente propria terminatione constituere rationem vnius formæ: sic est omnino in proposito.

Ad secundam contra secundam opinionem dico, quod in nullo mixto (exceptis viuentibus) potest poni forma alia addita formæ mixti; vnde forma illa mera, & mixta in quibusdam est os, in quibusdam caro, in quibusdam lapis, vt dicitur 7. metaph. caro enim est nouum congregatum ex quatuor elementis, vt dicit Commentator ibidē. 7. metaph.

Alius vero modus operationis est, quem non possumus appropriare virtutibus propriis elemētorum, verbi gratia, attractio, quam facit adamas in ferro, quæ quamuis sit appropriata calori, non tantum, quia trahit ferrum, sed quia trahit appropriatione propria, hoc accidit adamanti propter conuenientiam & proportionem, quæ est inter ipsam eterrū; quæ conuenientia, & proportio non est nisi ex mensuris mixtionis elementorum, quæ est in attrahente, & attracto, & ideo possibile est inuenire in vna proprietate proprietates infinitas, secundum quod est comparatio in entibus, & hæc comparatio est quasi accidens in ipsis virtutibus elementorum, quæ sunt intensæ in re, quæ habet hanc proprietatem, & non insunt substantialiter elementis. & hinc est, quod non est impossibile scire per arbitrium mensuram mixtionum, propter quam sit hæc operatio in ipso ente, sicut sciuntur operationes, quæ proueniunt à natura, & ideo illud esse vocatur proprietas totius substantiæ, & cognitio, &c. hæc Commentator. Ad argumentum in oppositum patet ex dictis.

DISTINCTIO XVI.

DE NATVRA COMPOSITA ET SVBSTANTIA Corporali, & Spirituali.

In ista Distinctione Decimasexta, postquam Magister in superioribus egit de natura pure spirituali, & pure corporali, agit nunc de natura composita, & substantia corporali, & spirituali ostendens qualiter creatus est homo quia ad Dei imaginem, & ad euidentiam istius quæstionis circa fundamentum imaginis in homine, quod est in anima rationali, siue intellectiua, quæro duas Quæstiones.

QVÆSTIO PRIMA.

1 Prima est. Vtrum posſit probari demonstratiue, quod anima intellectiua est forma corporis.

2 Vtrum secundum veritatem fidei oportet tenere, quod anima sit forma corporis vniuoce, sicut aliæ formæ sunt formæ suæ materiæ.

ARTICVLVS I.

Vtrum possit probari demonstratiue, quod anima est forma corporis.

QVANTVM ad primam quęstionem arguo primo, quod sic: per istam diffinitionem Arist. quam dat 2. de anima, nam postquam dedit diffinitionem de anima, quod est actus corporis organici potētia vitam habentis: dat diffinitionem aliam dicens, quod anima est illud, quo viuimus & sentimus: & dicit, quod hæc est diffinitio dans causam, & sola positione differens a demonstratione: Tunc sic: Cum experiamur nos intelligere, sic & sentire, & vtrūque fit per animam, & intelligere sit propria operatio nostra, & per consequens insit nobis per propriam formam, manifestum est, quod probari potest, cum operatio, cuius ipsa est principium secundum Philosophum sit operatio nostra.

Sed in oppositum est, quia Arist. & Commentator videntur velle demonstrare, quod anima est forma separata: ergo non videtur, quod sit naturalis corporis nostri forma: Quod probant per hoc, quod operatio facit scire formam: nunc autem operatio animæ, quæ est intelligere, videtur esse separata: ergo.

Respondeo in quæstione ista primo ponam aliquas Propositiones; deinde inferam Cōclusiones quasdam. Prima propositio est, quod accipiendo formam in tota sui communitate potest demonstrari, quod anima est forma corporis, & illam nunquam aliquis Philosophus negauit; quod probatur, quia per Commentatorē 11. metaph. operatio facit scire formas, & propria operatio inest per propriam formam. Tunc sic. Illa forma est forma hominis, cuius operationes, quarum illa est principium, sunt redactæ in potestate hominis: sed operationes intellectus posſibilis, & intellectus agentis sunt redactæ in potestate hominis: ergo intellectus agens, & posſibilis sunt forma hominis: Maior probata est; Minorem probo. Operatio enim intellectus agentis est secundum Commentatorem causare intellecta, hoc est, facere de potētia intelligibili in actu intelligibili; sicut quando homo phantasiatur rosam, si debeat rosam intelligere; necesse est, quod transferat rosam de esse contracto, & particulato, quod habet in phantasia ad esse simpliciter, quod abstrahit ab omni conditione materiali, & hoc est transferre secundum ipsum intentionem de ordine ad ordinem. Operatio autem intellectus posſibilis non est aliud, quam formas istas sic translatas intueri, & sic in prospectu habere, & hoc est recipere formas in esse intellecto; quod esse intellectum facit intellectus agens (est enim intellectus agens, quo omnia facere, sicut intellectus posſibilis quo omnia fieri, vt patet 3. de anima) sed quilibet experitur has duas operationes esse in potestate sua: ergo.

Adduco autem, quod nullus vnquam negauit animā esse formam corporis, animā dico intellectiuam; cuius oppositum putarunt quidam, non bene intelligentes sententiam Philosophorum antiquo-

tiquorum in hoc, quod sic probo. si enim aliquis vnquam hoc negauit, oportet, quod fuit vnus de tribus scilicet Themistius. Theophrastus, & Commentator Auerrois: sed nullus eorum negat animam esse formam corporis; quod probo specialiter de Auerroe: quia quidam imponunt sibi oppositum, qui tamen in hoc non habent intellectũ suum, nam ille concedit, quod experimur nos intelligere, & quod intellectus est illud, quo intelligimus, & quod est aliquo modo pars hominis. Ideo sciendum, quod Commentator non negauit absolute, quin anima intellectiua sit forma corporis, vt sic in homine sunt duæ naturæ, ex quibus integratur homo, quarum altera est anima; bene tamen videtur negasse, quod anima sit pura actuatio, & pura terminatio materiæ, sicut dicitur de alijs formis naturalibus. & per istam distinctionẽ saluantur multæ auctoritates eius, quæ videntur sibi inuicẽ repugnare. Quod vero ipse nõ negauit absolute animam esse formam hominis; probo auctoritatibus suis, ille enim facit rationẽ illam contra se, quod experimur nos intelligere, & abstrahere: ergo necesse est, quod in nobis sit forma, quæ est principium harum operationum. Illa est anima: ergo. vnde dicit, quod necesse fuit attribuere has duas operationes homini, & ideo necesse fuit attribuere ei has duas virtutes; & hæc ratio sua aperte deducit, quod intellectus est forma in nobis.

3. de anim.

Item idem dicit; quod possumus generare intellecta, cum volumus, & sequitur; Ideo necesse est, quod intellectus agens sit forma in nobis, & hoc propter illud principium, quod agit propriã operationẽ in nobis, oportet, quod sit forma in nobis. Itẽ com. 18. dicit, & declaratũ est, quod prima perfectio hominis est anima, & sequitur: & nõ est notum, vtrum per has virtutes intellectiuam scilicet, & cogitatiuam perficiatur eodem modo.

3. de anim. com. 29. seu 30.

Secũda propositio est, quod licet posset demonstrari; quod anima est forma, & pars nostra, ac pertinens ad nos, & altera pars essentialis in nobis, quæ cum parte alia integret esse nimirum, tamen, quod anima habeat habitudinem ad aliam partem eo modo, quo habent aliæ formæ naturales habitudinem ad materiam, in hoc, quod sunt pura formatio, & terminatio materiæ, & complementum ipsius compositi, vt sic corpus attrahatur ad esse corpus in actu per illam, hoc est, quod per illam capiat primam perfectionem, qua est corpus, & non tantum extremas, & secundas perfectiones, hoc non est adhuc demonstratum, nec per Aristotelem, nec per Commentatorem nec per aliquem Peripateticum. Circa quod declarandum, ad maiorem euidentiam primo pono vnum notabile, & secũdo ponam rationes ad hoc. Sciendum est ergo, quod aliquid esse formam alterius potest intelligi duobus modis; vel quia est pars principalior in eo, & exigitiue largitur ei extremas, & secundas perfectiones, & per essentiam suam sic coarctatam, & proportionatam illi & altera pars essentialiter sit ordinata ad illud, vt habeantur postremæ perfectiones in actu, & hoc modo ex illis duobus fiat vnum per essentiã tali modo vnitas exigitur ad hoc, quod habeat compositum proprias operationes, & postremas perfectiones suas in actu hoc modo. Alio modo

A põt intelligi aliquid esse forma, & actuatio pura alterius vt sit p essentiã forma, & actuatio pura alterius, & constituatur per subiectum, eo modo, quo dicimus, quod figura est forma cupri, quia est pura terminatio, & actuatio eius, nec est aliqua natura distincta in cupro, sed est pura figuratio eius. Primo ergo modo capiendo formam, bene concedunt Philosophus, & Cõmentator, quod anima est forma corporis, & pars essentialis, & principalior in homine, & quod homo est quoddam integratum compositum eo modo, quo fuerit perfectus in ætate, vt possit vti ratione: tunc. n. secundum eum intellectus intrat ab extra, & fit perfectio eius, quando venit homo ad annos discretionis; & fit homo compositus ex natura sensibili nobiliori sensitiua brutorum, & natura intellectuali venienti ab extra, & hoc modo tenent Philosophi, animam esse formam corporis; sed quod anima sic sit forma, quod sit sola formatio, & complementum, vt sic illa cum forma constituat vnam naturam, & neutrum dicat naturam per se, si alterum sit inchoatiuum naturæ vnius, alterum complementum; & hoc modo anima adueniens alteri parti hominis non addat multitudinem, sed perfectionem, sicut est de alijs formis naturalibus, eo quod nõ dicunt naturam aliquam, sed dicunt aliquid, quod est naturæ per modum complementi, hoc modo capiendo formam dico, quod non fuit mens Arist. & Commẽtatoris quod anima esset forma corporis, siue hominis, imo eorum mens fuit, quod anima rationalis est per se distincta a natura corporis, ita quod homo per se includat duas naturas, quarũ quælibet, est natura, & non tantum aliquid vnius naturæ per modum inchoationis, vel complemẽti. Et hoc est, quod ipsi sæpe vtuntur hoc vocabulo, quod intellectus est separatus, & hanc distinctionem de forma innuit Philosophus, vbi dicit: Vtrum omnis anima sit separata eodem modo non est certũ; forte enim de intellectu aliud est, videtur enim separari, & manifestũ est, quod non intelligit de separatione locali: non enim aliqua forma abstracta habet habitudinem secũdum locum, vel situm ad illud corpus. Vbi dicit Cõmentator, quod duplex est genus perfectionũ; quædam. n. sunt perfectiones, quæ sunt fines, hoc est transmutationes, & actuationes materiæ, & complentum compositi, & ibi operatio non est alterius partis, sed coniuncta. Ratio est, quia tales formæ non sunt diuisæ quædam naturæ, quibus conueniat esse in actu subiectum operationis. Quædam vero sunt perfectiones, quæ non sunt fines, hoc est non sunt pura actuatio, & perfectio, & tales possunt esse separatæ, & per consequens operatio ibi potest esse alterius partis; sunt enim forma subsistens, & natura per se distincta ab alia parte. Omnis autem natura per se distincta ab altera natura, potest habere operationem propriam.

Nunc pono rationes eorum ad hanc conclusionem, scilicet quod anima non est forma, hoc modo, vt sit actuatio, & perfectio puræ materi, sicut per oppositum aliæ formæ; ita quod anima secundum eos est forma separata, et in hoc distinguitur ab omnibus alijs formis; Et non intelligunt, vt dictum est, de separatione situali, quã

tales formæ secundum eos nullam habent habitudinem ad situm, sed intelligunt de separatione entitatiua; qua aliquid est natura subsistẽs nõ constituta in esse per materiam. Vbi nota, quod secundũ Cõmentator. tract. de substan. orb. quædam sunt formæ, quæ constituuntur per materiam, non quidem effectiuè, siue formaliter, sed pro tanto, quia ex quo sunt puræ terminationes materiæ, non sunt naturæ diuisæ in actu, sed esse eorum est cum materia, sicut terminatio est cum terminabili; pro tanto etiam, quia esse formæ non est nisi per esse compositi, solum enim constitutum est ens; constitutum: autẽ non dicit formam tantum, sed dicit etiam materiam, materiam quidem vt inchoatiuum, formam vero vt completiuum. Vnde materia illa constituit esse compositi, & per consequens esse formæ, quia vnum & idem est constitutiuum rei, & terminatiuum complementi, quia vnum est esse vtriusque.

His visis pono motiua Aristotelis, & Commentatoris pro illa conclusione, & primo ostendam, quod illa est expressa eorum intentio, & secundo adducam eorũ motiua, quoad illud quod dictum est, videlicet, quod anima intellectiua non sit forma, quæ est finis, complementum, & perfectio materiæ. Patet, tum quia illam posuit abstractam, alias autem formas non; considerat.n. de forma, quousque perueniat ad formam hominis. quæ est abstracta, vbi dicit idem Commentator 2. Phys. quod forma hominis est vltima naturalium, & prima abstractorum, & est commento 26. Secundo, quia dicit Philosophus 6. Metaph. quod naturalis habet considerare de aliqua anima, quæ est sine materia: Itẽ 12. Metaphys. dicit, quod nulla forma remanet in postremo, nisi forte in quibusdam. Si enim anima sit talis dispositionis, non tamen tota, sed intellectus. de tota enim forte est impossibile. Item primo de anima dicit, ꝙ duplex est genus animæ, vnum separabile à corpore, alterum inseparabile; sed tamen est aliqua anima, quæ non communicet cum corpore in operatione.

Item secundo de anima plane dicit, quod intellectus, & virtus speculatiua videtur, quod sit aliud genus animæ ab animabus alijs, & commento sequenti, & est commentum 22. dicit Cõmentator, cum declarat Aristoteles, quod lateat de intellectu, vtrum sit abstractus, aut non, quamuis manifestum est quod est abstractus, secundum quod vere est anima, cæpit describere, quod contrarium est de alijs partibus animæ, quia non sunt abstractæ. Declaratum est enim in vnaquaq. earum, quod est perfectio corporis naturalis, quia finis, & complementum, Finis autem non separatur à finito; Vnde necesse, vt illæ partes animæ sint non abstractæ.

Item Commentator dicit, quod dicere formã, & perfectionem de anima rationali, & formis alijs est æquiuocè: ergo patet, quod per eum anima rationalis est abstracta, aliç nõ: & ratio istius differentiæ secundum eum est, quia anima non est finis, perfectio, & complementum corporis, sicut aliæ formæ.

Nunc secundo ostendo rationes, propter quas moti sunt ad hãc conclusionẽ, & sunt in vniuersũ

A duæ, & prima sumitur ex operatione. Operatio enim facit scire formam, tunc sic: Illud, quod est subiectũ operationis alicuius realis per se diuisæ, distinctæ ab omni alio, impossibile est, quod sua entitas sit pura perfectio, & actuatio, sed sua natura est abstracta. & separata: sed intellectus est subiectum istius operationis, quæ est intelligere per se, & diuisa a corpore: ergo. Maior patet per Philosophum, vbi dicit, quod si sit aliqua operatio animæ, in qua nõ communicet corpus, necesse est, quod illa sit abstracta, non quidem localiter, 1. de anim.
B & secundum situm, sed entitatiue, hoc est, quod oportet, vt sit actu diuisum secundum entitatem; accipiẽdo diuisum vt opponitur ei, quod est esse pura perfectio, & actuatio alterius: & ratio istius est, quia operatio est accidens quoddã: accidens autem non potest habere maiorẽ abstractionem, quam suum subiectum: ergo.

Et confirmo hoc, quia quando aliqua duo sunt vnũ in actu, quicquid attingit vnũ, & reliquũ: Vnde quia quantitas, & lignum sunt vnum in actu non diuisa, ideo impossibile est, quadrare mate-
C rialiter quantitatem, quin quadretur corpus: eadem ratione, quicquid cõcernit vnum, & reliquũ; sed forma, quæ est principium operandi & sua operatio, sunt vnum in actu, sicut accidens, & suum subiectum: ergo. Vnde si quantitas esset res diuisa a corpore, & non esset pura terminatio eius, quodlibet eorum haberet propriam quadrationem: ergo si corpus attingat operationem animæ, necesse est, quod attingat ipsam animam, & si non; non quia propter mutuam indiuisionem eadem attingentia attinguntur. Minorem probo,
D quia intelligere recipitur immediate in anima, & ei non cõmunicat corpus, quia tunc non esset operatio immaterialis: ergo & intellectus, qui est principium operationis, est natura abstracta, diuisa, & distincta.

Ex hoc patet, quod quidam male intelligunt Philosophum, quod velit in eo loco probare animã remanere post corpus: hoc non est verum: arguit enim tantummodo separationem, hoc est diuisionem, & distinctionem naturæ ex propria operatione, vt dictum est, & licet sit natura
E separata, potest tamen ex ipsis fieri vnum, vt dictum est.

Tertia ratio ad conclusionem principalem est: Illa forma, quæ vnitur materiæ sic, quod est finis, terminatio, & actuatio pura materiæ, corrumpitur ad corruptionem materiæ, sicut figura destruitur destructa quantitate, & destructa substantia materiali destruitur quantitas. Propter quod quidam putauerunt, quod substantia, quantitas, & figura dicerent eandem rem: ergo illud, quod est perfectio, & terminatio materiæ corrumpitur
F ad corruptionem materiæ: sed intellectus non corrumpitur ad corruptionem materiæ, vt probat Commentator, 3. de anima & hæc est ratio eius: ergo. 3. de anim. com

Tertia ratio principalis ad conclusionẽ est ista. Oĩs forma, quæ est actuatio pura materiæ, & eius terminatio, & perfectio, necessario extenditur ad extensionem materiæ: sed intellectus non extenditur ad extensionem materiæ: ergo. Probo maiorem, quia perfectio, & perfectibile sunt correlatiua. Dicitur enim perfectio, perfectibilis perfectio: &

& perfectibile perfectibilis; natura autem correlatiuorũ est, quod multiplicato vno, multiplicatur reliquum: ergo si perfectibile habeat partes, sequitur quod perfectio esset perfectibilis, ac per consequens extensa. Corpus enim, etsi sit vnum in actu, est tamen plura in potentia, cum sit in potentia ad diuisionem, & per consequens illa perfectio corporis est vnũ in actu, & plura in potẽtia proportionaliter: ergo extensa, quia habet partes: vnde alias dicã tibi, quod posito hoc perfectibili, puta corpore, & animali perfectione nihil facit ad hoc, quod corpus actu sit perfectũ, tamẽ perfectio illa, puta intellectio, sit à situ abstracta, sicut ex alia parte est abstracta à quantitate: ergo si nõ oportet, ꝙ proportionetur perfectio ꝑfectibili in extẽsione; pari ratione nec in situatione. Vnde hoc modo calor ignis, dicã tibi, ꝙ est ꝑfectio ligni, qa ibi nihil facit mediũ, nec distãtia. Minor vero propositio cõceditur ab oĩbus: ergo.

Quarta ratio pro Philosopho ad conclusionem est ista. Omnis forma, quæ est pura actuatio materiæ, & pura terminatio, & perfectio eius, necessario educitur de potentia materiæ. Educi enim de potentia materiæ non est aliquid extrahi de materia, quod latitabat in materia, vt quidam putant, sed vt Commentator dicit 11. Metaph. educi de potentia materiæ est imperfectum deduci, & extrahi ad perfectum esse, & incompletum ad complementum, & interminatum ad terminationem, sicut cera trahitur ad figurationem. Vnde perfectionem facere non est aliud, quam perfectibile deduci ad actum: sed anima non educitur de potentia materiæ, alias non crearetur, secundum Theologos, seu esset ab extra, secundum Philosophus: ergo.

11. Metaph.

Quinta ratio est ista: Omnis forma, quæ est pura perfectio ipsius materiæ, & terminatio eius, communicat ei suum effectum formalem. Vnde quia visio est huiusmodi perfectio oculi; communicat ei suũ formalem effectum. Ideo illa est vera: Oculus videt: Sed intellectus non communicat effectum formalem corpori; non enim hæc est vera. Corpus intelligit: ergo. Vnde sicut contradictio est, albedinem esse puram formationem, & actuationem corporis, & quod corpus non sit album, sic esset in proposito. Sic ergo secundum Philosophos in statu annorum discretionis, sunt in nobis duæ naturæ, scilicet anima, & corpus, quarum anima altera est abstracta, & natura actu diuisa, & ideo non est actuatio, & perfectio alterius.

Secunda propositio est, videre modum, quo modo hoc possit esse, quod ex anima, & corpore fiat vnum: & videtur mihi, quod fiet valde difficile modum illum assignare: dico tamen, quod anima, & corpus verè possunt constituere vnũ, dato quod sint duæ naturæ in actu. Vbi considerandum est, quod esse vnum per se constitutum ex aliquibus, potest intelligi tribus modis. Primo modo, vt quodlibet constituentium sit in potentia, & nullum eorum in actu propriæ terminationis, & distinctionis, & hoc modo lapis est vnum ens in actu ex materia, & forma mixti. Alio modo vnũ ens potest constitui ex duobus, quorum quodlibet est in actu distinctè, & terminatè, quia sunt duæ naturæ, & quodlibet eorum

A est natura per se subsistens, & hoc aliquid, eo modo, quo Ricardus dicit, quod homo componitur ex duabus naturis, & mirum est, quod aliquæ duæ naturę possint vnum aliquid constituere: dico tamen, quod est hoc ideo impossibile; quod altera sit forma alterius, & naturaliter determinata ad aliam eo modo, quo Intelligentia est forma cæli, quia determinata est ad corpus cæli, & largitur extremas perfectiones, quas non habet ex se. Ideo dicunt aliqui, quod cælum est hoc modo animatum, & quoddam compositũ; B constitutum ex Intelligentia, & corpore, & ideo conceditur, quod cælum est aliquod vnum intelligens. Sed nec iste modus vnitatis est per omnia in nobis secundum philosophos; non enim secundum eos, corpus hominis est actu determinante habens talem formam, sic cælum intelligentia; imo quandoque est in potentia ad ipsum, sicut quando homo fuerit in statu puerili, non habet illam formam, sed postquam peruenerit ad annos discretionis, venit illa forma, quæ est anima in homine ab extra, & tunc est homo perfectus. C Ille autem aduentus non est localis, cum qualibet talis substantia abstrahit à loco, & situ, qualis tamen aduentus sit, est difficile Sciendum est ergo, quod hic oportet supponere, quod substantia abstracta nusquam est secundum locum, non ergo venit anima ad corpus, vt constituat vnionem, quæ est similitas, & præsentialitas, quia talis vnio concernit situm: ergo oportet, quod vnitas illa, antequam venit anima cum corpore, sit indiuisio in quodam alio. Sed hoc, & hoc est difficile; si enim esset indiuisio in actu, D iam esset anima generabilis, & corruptibilis per corruptionem corporis: & præterea res, quæ est natura in se hoc aliquid separata, & diuisa, impossibile est, quod veniat ad talẽ vnitatem, quæ sit indiuisio in actu, quia illa per se diuisa est in actu, quomodo ergo venit anima ad vnitatem cum corpore, numquid quia largitur ei extremas perfectiones, licet non actu primum, vt constituant vnum indiuisum in extremis perfectionibus; non autem imperfectio prima; Dico, quod non, quia tunc anima inesset corpori humano à E principio, quia pro tunc habet aliquas extremas perfectiones, quod tamen non tenet Aristoteles, nec Commentator, vt dictum est. Quid igitur? dico, quod corpus & anima veniunt ad quandam indiuisionem vnam in speciali postrema perfectione, quæ est intelligere, quod resultat ex imaginatione, & intellectu, quæ ambo cõcurrunt indiuise ad illam operationem: & sic nõ venit ad vnionem per modum efficientis, nec ad vnionem præsentiæ, & simultatis, nec ad diuisionem formæ actuantis, & terminantis, nec etiã F formæ proportionatæ naturaliter, & determinantis ad extremas perfectiones simpliciter, sed secundum perfectionem aliquam, puta intelligere, quod ad illam concurrit intellectus, & imaginatio per indiuisionem. Et hoc est, quod Commentator dicit 3. de anima, quod intellectio habet duplex subiectum, in quantum enim est vnũ de numero entium, eius subiectum est intellectus; sed in quantum est ens vnum verum, subiectum eius est intentio imaginata. 3. de anima.

Tunc formo rationem sic. Forma spiritualis,

quæ concurrit cum forma corporea in vna operatione, illa forma abstracta, & illa corporalis, sicut indiuiduntur in operatione, sic in existentia, quia alio modo non vniuntur, quam per operationem: sed intellectus, & corpus indiuiduntur in vna operatione, quæ est intelligere: ergo aliquo modo in existentia. Minorem probo, quia numquam intellectus potentialis actu intelligit, nisi intentio intellecta obiectiue fundetur in intentione imaginata: qui enim necessario intelligit vniuersale, necessario intelligit illud in particulari aliquo, sicut lineam simpliciter intelligendo in hac linea puta pedali, vel aliqua alia particulari linea, vt Philosophus dicit de memoria, & reminiscentia. Tunc arguo, sicut se habet obiectum intellectus, quod est intentio intellecta, ad obiectum phantasiæ, quod est intentio phantasmata, sic principium ad principium intellectus, videlicet ad phantasiam, & similiter actus ad actum: sed obiecta illa sunt naturaliter colligata; sic similiter actus, & principia, ac intellectus, & phantasia sunt indiuisa quadam speciali indiuisione, quæ est colligatio consimilis colligationi obiectorum. Et hoc potest vocari aliquo modo simultas, vt dicunt alij, ex hoc quod intellectus, & phantasia sunt sicut colligata, sequitur quod intellectus est forma nostra, quia nos sumus perfecti, ex his duobus vero nõ est homo perfectus tantum natura sensitiua, seu intellectus, sed est constitutum ens ex duobus, quorum alterum respectu alterius non habet habitudinem informationis; sed est alicuius determinationis naturaliter secundũ præexigentiam in ordine ad vnam propriam, & perfectam operationem, & non est indiuisionis in aliquo actu primo; & sic homo dicitur intelligere per intellectum, & vnumquodque agit propriam operationem per formam suam. Homo autem dicit naturam colligantem duo, puta corpus, & intellectum, eo modo, quo colligantur intentio, & intellecta, & imaginata; non quia habent esse in eo subiecto, sed quia propter naturalem colligationem idem, quod est intellectũ, est phantasiatum: non quod sit eadem intentio, & species in intellectu, & phantasia; sed quia intentio est colligata alio modo intentioni phantasiatæ. Quando ergo intellectus copulatur sic imaginationi, homo est perfectus, & ante nõ. Ex hoc patet, quod aliqui volentes saluare Commentatorem, male ipsum intelligunt dicentes, quod intellectus, & phantasia vniuntur in nobis non ratione substantiarum, vt vna alteram informet, sed ratione eiusdem accidentis, & perfectionis numero existentis in vtroque. Dicunt enim, quod intentio intellecta, & imaginata sunt vna intentio, quæ est subiectiuè in vtroque esse in intellectu possibili, quàm imaginatione: vnde secundum eos eadem species est subiectiue in intellectu & phantasia, & per vnam, & eandem speciem fit intentio imaginata, & intellecta. Sed isti non habent in hoc mentem Commentatoris, imò illa est rectè opinio Auempace, quam Commẽtator improbat. Ille enim Auempaces posuit, quod intentio intellecta est subiectiue phantasia, quam Commentator improbat, quia idem esset mouens, & motum; & idem esset causa sui ip-

Lib. de memor. & reminis.

3. de anim.

A sius. Intentio enim imaginata (secundum eum) est præparatio intentionis intellectæ, quia quod est intentio imaginata in aliquo modo, est causa intentionis intellectæ.

Item: idem accidens esset in duobus subiectis. Item, intellectus agens transfert intentionem imaginatam de ordine ad ordinẽ per hoc, quod de esse materiali, & extenso deducit ad esse spirituale, & extensum. Si ergo sit eadem numero species, siue intentio imaginata, & intellecta, nõ esset intellecta translata de ordine ad ordinem, B vel eadem numero species, & intentio esset materialis, & specialis extensa, & non extensa. Putãt autem isti habere intentionem Commentatoris, quia dicit, quod intentio intellecta habet duplex subiectum, & hoc decepit eos. Vnde sciendum, quod intentio est intellecta vel realiter, vel obiectiue, & hoc est, quod Commentator dicit in alijs verbis, in quantum est vnum de numero entium, vel in quãtum est ens verum, quod non est aliud, quam esse obiectiuum, & in prospectu: & primo modo est in intellectu subiectiue; secundo modo C non est subiectiue, nec in intellectu, nec in phantasia, quia enti in prospectu, vt sic non conuenit esse in subiecto; imo res in tali esse habet esse subsistens; pro tanto autem dicit Commentator, & vt est ens verum, eius subiectum est intentio imaginata, quia esse subiectiuum rei in intellectu aliquo modo sustentatur in esse obiectiuo in phantasmate; quia speculamur, quid est a phantasmata, vt superius dicebatur, & hoc non est tanquam vnum, sed subiectum alterius; sed quia naturaliter vnum est cum altero colligatum. Et D ex hoc Commentator deducit, quod sicut copulatur obiectum cum obiecto, sic actus cum actu, & principium cum principio: nec intendit concludere, quod principium cum principio, vel actus cum actu colligetur, sicut forma cum subiecto: ergo nec quod intentio intellecta cum intentione imaginata. Vnde Commentator dicit, quod errauit Auempace in hoc, quod dicit, quod intentiones intellectæ, seu colligatæ cum intentionibus intellectis, sicut color cum superficie. Nota etiam, quod Cõmentator cum dixit, quod E intentio intellecta, vt est ens reale, est subiectiue in intellectu, nõ debet intelligi formaliter, sed tantum per reductionem. res enim apparens, & in prospectu obiectiue, non habet esse reale formaliter, sed reducitur ad esse reale intellectionis, quæ maior, & subiectum est in intellectu. Vnde entia intentionaliter non sunt entia, nisi per reductionem.

3. de anima com. 46

Aliqui tamen arguunt contra Commentatorem, quia secundum eum homo non intelligeret, sed tantummodo intelligeret illa sub- F stantia separata; nam secundum eum, vt dicunt, phantasia non habebit ad intellectum, nisi habitudine imprimentis, quia imprimet intentionẽ intellectam, & illa natura separata, quæ est intelligens vltimatiuè; quia substantia illa, quæ est intellectus, intelligeret in nostris phantasmatibus: per nullam autem istarum habitudinum potest dici homo intelligens. Vnde arguunt: Illud nõ est intelligens, cuius pars, siue illud quod est tenens se ex parte eius, non se habet ad intelligere, nisi impressiue, vel terminatiue, sicut

color

color diceretur videre, quia imprimit visionem, & terminat eam.

A

Sed isti non arguunt ex datis à Commentatore, imò arguunt ex dictis Auempaces. Illa enim bene fuit opinio Auempace, & Commentator illam improbat: non ergo Commentator intendit, quod homo intelligat per hoc, quod phantasia se habeat imprimendo, vel terminando, sicut dicit Auempacem, sed Commentator dicit, quod non sumus intelligentes per hoc, quod illa duo principia sunt ad se inuicem colligata, & vnita materiæ ex phātasia, & nos intelligimus illa duo per vnam partem præparātes intentionem intellectam; per aliam vero speculantes in phantasmate: benè tamen dicitur, quod intellectus noster intelligit per continuationem cum phantasmate. Ly. per, non notāt causam immediatam, sed pro tanto dicitur, quod non intelligit, nisi fuerit colligatus cum imaginatione, per hoc quod intentio intellecta, & ambo, scilicet intellectus, & imaginatio indiuiduntur in vna operatione, & ligantur cū intentione intellecta; & cum homo sit ambo illa, puta sensitiua, & intellectiua sic vnita, & copulata, cum facta fuerit talis copulatio puta in annis discretionis, tunc dicetur homo perfectus intelligere per formam suam; non ex hoc, quod imaginatio copulatur intellectui, sed ex hoc, quod homo perfectus est ambo illa, sic copulata. Et per hoc Commētator deducit, quomodo poterimus nos intelligere substantias separatas, quod est quando intellectus agens est forma in nobis. Intellectus enim agens secundum cum nullam habet habitudinem ad corpus, nisi quia recipit phantasmata. Ibi autem est, vbi recipit; quia suum esse, est suum recipere: recipit autem in nobis, ergo est in nobis. Ille autem intellectus agens continuè, & continuè magis, ac magis continuatur intellectui potentiali, sicut magis, & magis deducit omnes intentiones eius ad actum, cum redactæ fuerint omnes ad actum, quod est, quando acquisiuit omnem habitum etiam moralem, tunc perfectè copulatur nobis intellectus agens, & tunc intelliget homo intellectu agente, sicut forma, & ideo tunc erit forma in nobis, cū illud, quo intelligimus sit forma in nobis, & ille secundum eum est status intellectus adepti, & status vltimæ beatitudinis possibilis homini. Vnde dicit, quod tunc sumus sicut Dij, & quod mirabilis valde est ille ordo.

B

C

D

E

Ad argumentum in oppositum dico, quod Aristoteles ibi respondet statim, dicens: Vtrum autem vnitate omnis forma sit perfectio, nondum est determinatum, & Commentator 3. de anima dicit, quòd æquiuocè est perfectio cum alijs formis. Dico ergo ad quæstionem, quod potest demonstrari, quod anima est forma corporis, & pars essentialis nostra, licet non sit actuatio, & perfectio, puta corporis, sicut sunt animæ aliæ.

3. de anim.

F

ARTICVLVS II.

Vtrum sit de fide, quod anima sit forma corporis, sicut aliæ formæ.

QVantum ad secundam quæstionem arguo primo, quod secundum fidei veritatem, & Sanctorum testimonia non oportet dicere, quod anima sit forma corporis vnitate cū alijs, sic: Quia in Symbolo Athanasij dicitur, quod sicut ex anima, & corpore fit vnus homo, ita Deus & homo est vnus Christus: ergo cum deitas, & humanitas neutrum insit alteri per modum formæ, sequitur, quod anima, & corpus in homine sic se habebunt, quod neutrum inerit alteri, vt forma informās: ergo anima non est vniuocè forma corporis cum alijs formis informātibus suas materias.

In oppositum est Decretalis nona condita in sacro Concilio Viennensi, vbi dicitur, quod anima est forma corporis, sicut formæ aliæ, seu animæ aliæ, & ponitur illa Decretalis extra de summa Trinitate, & Fide Cathol.

Respondeo hic sic procedo, quia primo præmitto vnum notabile, postea ponam duas propositiones, & tertio soluam rationes Philosophorum, quæ superius positæ sunt.

Quantum ad primum pono Propositionem istam, quod vniuocatio intellectus, & aliarum animarum potest attendi penes duo, vno modo penes conditiones quasdam extrinsecas, cuius sunt extensio, & simulitas, & inseparatio post corpus, & huiusmodi clarum est, quod in huiusmodi conditionibus anima rationalis, & animæ aliæ se habent omnino æquiuocè, anima enim rationalis est inextensa, immaterialis, & manet post corpus: oppositæ autem conditiones sunt in alijs animabus. Alio modo potest accipi vniuocatio, quoad conditionem illam intrinsecam formæ, quæ est actuare, siue esse actuationem, & terminationem materiæ, & tunc est sensus: Vtrum anima sit formaliter mere actuatio, & pura perfectio, sicut sunt formæ aliæ, vt sic homo sit vnū ens in actu vnitate indiuisionis simpliciter, licet sint multa in potentia, sicut est de quocumque alio composito naturali, & in hoc sensu responderent Philosophi Peripatetici, quod omnis anima intellectiua est æquiuocè forma in hoc cum alijs animabus.

Secundo pono propositiones duas, Prima est, quod non est de veritate, & sinceritate fidei credere posse demonstrari, quod anima ita sit perfectio corporis, sicut figura est forma ceræ. Ideo est mirabile, quod dicunt quidam, quod necesse est, quod possit demonstrari, ita quod animam esse formam sic corporis, non est tantum creditum, & per fidem habitum, sed tanquam aliquid euidenter demonstrabile. Hanc conclusionem probo; quia magis pertinet ad necessitatem fidei articulus Trinitatis, quàm animam sic esse formam corporis, quia forte non est articulus, nec inclusum in articulo: sed non est de necessitate fidei credere, quod fideli articulus de Trinitate possit demonstrari, imo communiter articuli fidei sunt indemonstrabiles fideli: ergo.

Addo autem huic Conclusioni, quod non solum

lum non est demonstrabilis fideli, sed quod nec potest vsquequaque côuinci auctoritatibus Sanctorum, quod anima sic sit forma corporis, quod non sit nisi pura actuatio materiæ, sicut sunt formæ aliæ, cum multi videantur expressè dicere, quod anima est hoc aliquid, & forma subsistens, & natura per se diuisa à corpore, sicut natura à natura. Et quod illa sit intentio multorum Sanctorum, & Doctorum; probo primo, quia hoc videtur expresse dicere Eustratius, qui fuit Episcopus valde Orthodoxus. Vnde 6. Ethicor. cap. 9. dicit, quod sic oportet perscrutari causas colligationum, quæ est naturæ contrariorum, puta animæ rationalis & carnis, vt bonitas Conditoris soluat dubitatum. Omnia enim producens propter sui bonitatem, animas rationales produxit potentes corporibus coniugi, quæ ex contrarijs componuntur; complexionis autem varietas & vnio immediatè fieri potest corporibus sine medio aliquo ex rationali anima, & refulgentia ipsius: pr pter hoc plantatiua vita, & sensitiua coniunguntur mediate ei, ac rationabilis animæ, & corporis communicationi adinuicem, propter eam cognationem, ei proprias operationes carnis tribuentes, & ratione bonitatis, meliores quidem existentes. Quædam enim anima, & substantia, & operatione à corpore separari nata est. Ille autem loquitur de plantatiua, & sensitiua, inseparabiles hæ à corporibus existentes, & in corporibus subsistentes, propter quod inseparabilis est endellechia dixerût. hæc ille. *Eustrat.*

Item cap. 9. eiusdem, vbi dicit, quod substantiales species sunt immateriales existentes, & per se subsistentes, & non separantur per intellectum tantum, quoniam in nullo subiecto sunt residentes, sed istæ sibi ipsis sunt sedes, vt sunt puri intellectus rationabilis animæ.

Athan. Item Athanasius, quod sicut anima rationalis, & caro vnus est homo, ita Deus & homo vnus est Christus, & sequitur specificatio similitudinis: Vnus omnino non confusione substantiæ, sed vnitate personæ: ergo in homine sunt duæ naturæ non confusæ: ergo distinctæ.

Lib. 3. c. 3. Item Damas. dicit, quod vnaquæque persona duas habet naturas, & in duabus perfectis naturis existit animæ scilicet, & corporis. Et cap. 6. dicit: Singularis quidem homo ex duabus compositus, anima scilicet, & corpore, & has inseparabiles habens in se ipso duarum naturarû, seruat tamen altera suam proprietatem, & præter intentionem naturalem; nec enim corpus immortale, sed corruptibile; nec anima mortalis, sed immortalis; nec corpus inuisibile, nec anima visibilis; sed hæc quidem rationalis, & incorporea, corpus vero sensibile: & infra: non ergo vnius naturæ esset homo. Hanc eandem sententiam intelligit Riccardus, cum ait. Miraris, quomodo in natura diuina sit plusquam vna persona, vbi non est plusquam vna substantia; nec miraris, quomodo in natura humana sit plusquam vna substantia, constat namque homo ex corpore, & anima. Et infra cap. 10. dicit: In hac substantiarum pluralitate, ex quibus côstat homo, alia visibilis, & corporea, alia inuisibilis, & incorporea; alia mortalis, & alia immortalis; vna *3. de Trin. cap. 8.*

A dissolubilis, & alia indissolubilis. Hæc ille.

Item Magister Sententiarum dicit, hominem constitui ex duabus perfectis naturis, anima scilicet, & corpore. Et quidam moderni Doctores in scriptis suis, vbi quærunt. Vtrum anima humana sit in specie, dicunt, quod secus est de anima rationali, quæ est hoc aliquid, & de alijs formis naturalibus, quæ non sunt nisi perfectiones, & huiusmodi. Et aliqui eorum dicunt, quod huiusmodi formæ naturales non habent propriâ ideam in Deo. Hoc idem volût dicere Doctores *Lib. 3. d. 2.*
B alij, qui dicunt, quod formæ naturales, sunt formæ immersæ materiæ, anima vero rationalis est forma eleuata à materia, ideo sibi attribuunt entitatem diuisam, cum attribuant operationem indiuisam. Vnde videtur, quod secundum eos oporteat dici, quod anima est vere forma corporis, quia habet ad corpus ordinem naturalem, de quo dictum est in quæstione præcedenti; tamen non est forma, quæ est pura actuatio materiæ, & formatio, & ideo non est immersa materiæ, sicut aliæ, & habet operationem propriam,
C in qua non communicat aliquod alterum. Et exemplum ad hoc satis accomodatû est de oculo; quia enim est membrum distinctû, & diuisum, & in se terminatum absque aliquo alio membro in corpore, ideo dicitur, quod conceditur ista propositio, quod, oculus videt; & qui teneret illam viam, diceret ad illud, quod allegatum est de Concilio, quod anima est forma corporis per essentiam, sicut aliæ animæ, hoc est, quia ordinatur naturaliter ad corpus, sicut animæ cæteræ ad sua corpora; non autem quod sit pura perfe- *Concil.*
D ctio, & actuatio corporis, sicut sunt aliæ ceteræ animæ. Et quia melius est se tenere cum eo, ad quod vadit intentio Ecclesiæ ex verbis elicita, licet non expresse verba sonent hoc, vel illud.

Ideo pono Propositionem secundam, quod licet demonstrari non possit animam esse formam corporis modo aliarum formarum, tamen tenendum est, secundum quod mihi videtur, quod sicut figura est forma, & pura perfectio ceræ; sic anima est purâ actuatio, & formatio corporis eo modo, quo se habent cæteræ formæ: & sicut non
E est quærenda causa, quare ex cera, & figura fiat vnum; sic non est quærenda causa, quare vnum fiat ex anima, & corpore, & ideo est anima purus actus, & perfectio materiæ, sicut figura ceræ. & sicut ex materia & forma in naturalibus fit vna res indiuisa in actu, diuisa autem solum in potentia; sic ex anima, & corpore resultat vnum indiuisum in actu, plura autem in potentia, cum possit anima separari à corpore. Illam autem Conclusionem teneo specialiter propter determinationem Côcilij, quæ ex verborum apparen-
F tia videtur ad intentionem illam. Potest autem ratio esse ad hoc, quia non videtur, quod magis sit vna entitas per essentiam lapis, quam homo, & hoc quantum ad actum primum: sed aliæ entitates naturales, puta lapis, sunt vnum ens per se indiuisum in actu, pro eo quod forma & materia in eis non dicunt duas naturas separatas; sed forma est pura actuatio materiæ, materia verò purum actuale; & materia est inchoatio vnius naturæ simplicis; forma verò complementum, & perfectio: ergo sic erit in proposito. Vnde

de opinio Philosophorum in hoc non videtur euadere, quin homo quantum ad actum primum sit quoddam aggregatum, quia partes eius essentiales nullam habent diuisionem quantum ad actum primum, sed quantum ad actum secundum, qui est intelligere. Diceretur tamen ad hoc, quod non requiritur ad talem vnitatem indiuisio in actu, sed sufficit, quod habeant ordinem essentialem, quod vnum ad aliud ordinetur essentialiter, & sic est in proposito, vt dictum est supra. Vtrum autem ista euasio sit bona, apparebit magis in quæstionibus, cum agetur contra Commentatorem de vnitate Intellectus.

Alia ratio adducitur ad illam conclusionem, quia homo per essentiam intelligit: ergo reponitur in specie per intellectum: ergo intellectus esset forma eius. Diceretur tūc ad illam quæstionem, quod homo quandoque est in potentia tantum intelligens, & non in actu, puta, quando est infra annos discretionis, tunc est homo intelligens per essentiam, & tunc intellectus est forma in actu; non tamen oportet, quod sit forma hoc modo, quod sit pura actuatio, & perfectio materiæ, sicut sunt cæteræ formæ.

Confirmo tamen aliter propositum, quia vnitas est perfectio simpliciter, ergo videtur inconueniens, quod homo sit plura in actu, quia sic non erit vnus tanta vnitate, quanta vnitate est vnus lapis, qui est vnum in actu, & plura in potentia.

Nunc secundo respondeo ad rationes Philosophorum in oppositum, & respondeo ad rationes, quæ factæ sunt in quæstione præcedenti, postea poterit videri, Vtrum rationes, quæ inducebantur supra, cum ageretur de forma in generali, concludant euidenter de anima, an sit alius modus hic, & ibi, & poterit esse de hoc quæstio specialis.

Ad rationes ergo inductas in præcedenti quæstione. Ad primam, cum dicebatur, quod illud, quod potest esse per se subiectum operationis distinctæ & diuisæ &c. Respondent aliqui, quod forma recipit materiam diuersimode, sicut quædam formæ, quæ maxime sunt immersæ materiæ, & huiusmodi formæ sequuntur leges, & conditiones materiæ, & ideo forma in talibus communicat operationes suas materiæ, & non habet operationes, in quibus non communicet materiæ; & huiusmodi sunt formæ elementorum, quæ sunt imperfectæ materiæ in genere formarum, & ideo formæ elementorum non agunt, nisi mediantibus quibusdam qualitatibus suis. Aliæ vero sunt formæ, quæ non sunt ita immersæ materiæ, sicut sunt formæ mixtorum, & huiusmodi formæ habent operationes magis eleuatas a materia, & inde operationes mixti magis sequuntur formas quam materiam. Tertium vero genus formarum est, quod minime est immersum materiæ, sicut anima intellectiua, & ideo nullo modo est cōmunicans suas operationes materiæ. Sed hæc solutio non sufficit, quia licet dare sic gradum perfectionis formis, & forma mixti sit perfectior forma elementari, & anima perfectior quam forma mixti; tamen eo ipso, quod est forma, est pura perfectio, & terminatio materiæ, sicut aliæ formæ. Verum est dicere, quod anima, & corpus

A sunt vnum indiuisum in actu, licet sint duo in potentia, sicut sunt omnes aliæ formæ, & suæ materiæ. Tunc capio istam Propositionem, quod quando aliqua sunt vnum indiuisum in actu, nihil attingit vnum eorum, quod non attingit alterum, licet in tangendo sit illud vnum quo alteri: sicut quia cera, & circularis figura ceræ sunt vnum in actu, ideo figura ceræ circularis, si tangat planum, tangit secundum punctum; sic quælibet circularitas sit, quæ tangat in puncto, tamen illa etiam cætera tangit, & hoc solum

B propter hoc, quia sunt vnum indiuisum in actu. Sic in proposito, si anima sit pura actuatio materiæ, omnis proprietas, quæ est vnius, esset etiam alterius, licet vnus tantum, vt quo, & cuiuscumque vnum erit principium, & alterum; cuiuscumque etiam vnum est susceptiuum, & alterum. ideo illud immergi nihil facit ad propositum, quia illud immergi est verbum metaphysicum, aut enim immergi illud intelligitur secundum situm, & hoc est impossibile; cum anima eo, quod est, est substātia abstracta ab omni situ: aut

C intelligitur per immergi aliud & ad magis, & minus alius, & alius gradus nobilitatis, vt dicatur idē esse minus immergi, quod est nobilius, & tūc nihil ad propositum. Aut tertio illa minor immersio accipitur pro maiori diuisione, & separatione a materia, & tunc habetur propositum, quod anima non est pura actuatio, sicut formæ aliæ, sed est hoc aliquid, & natura subsistens: ergo non est vniuoce forma cum alijs, quia probaui supra, quod nulla talis forma est diuisa a materia. Ideo dico aliter, quod operationem ani-

D mę communicari materiæ est dupliciter, vno quidem modo, vt materia sit illud, quo operatio partialiter elicitur, siue quo partialiter suscipitur; Alio modo vt materia simul cum anima constituat vnum, quod elicit, vel recipit illam operationem: si accipiatur operationem communicari materiæ primo modo scilicet tanquam quo elicitiuo, seu susceptiuo partiali, tunc dico, quod omnis operatio cuiuscumque formæ (excepta anima) communicatur materiæ, vt quo siue elicitiuo, siue susceptiuo, & ratio huiusmo-

E di est illa, quia omnes operationes formarum requiruntur necessario in elicitiuo, & susceptiuo secundum quantitatem, ita quod actiuum, & passiuum est quantum, & hoc non per accidens, sed per se. Esse enim agens physicum, & patiens per se, oportet, quod sit quantum: patet, nam aliter color non immutaret visum, nisi esset per se quantus, similiter nec organum posset immutari, nisi esset quantum, & haberet proprietates quantitatis in se. Vnde oculus Christi in sacramento non potest immutari, in quantum est in

F sacramento, quia ibi, vt ibi, absoluitur a legibus quantitatis. Sic ergo quantitas in omni actione naturali facit tam ad quō elicitiuum, quam susceptiuum, ac per consequens se habet ad operationem, & ad eius principium, vt quo: sed quantitas cuicumque inest ratione materiæ vt quo: ergo. Non est enim imaginandum, quod forma adueniens materiæ deferat secum nouam quantitatem, imo inuenit quantitatem iam præexistentem in materia; nec aliam quantitatem inducit, sed tantummodo priori largitur certum

ter-

terminum sibi proportionatum, ita quod agens dimensiones interminatas materiæ deducit ad certum terminũ, & forma ab agente illo introducta extenditur quantitate alia, & non alia.

Ex his patet, quare quantitas est per se visibilis. Omnis enim physica operatio requirit quantitatem, vt dictum est, aliquo modo, vt quo, & a parte principij elicitiui, & susceptiui: ergo requirit materiam etiam vt quo, quia materia est quo inest quantitas, & per consequens habetur, quod omnis operatio quanta siue quæ præexigit quantitatem communicaretur materiæ, vt quo elicitiuo vel susceptiuo aliquo modo partialiter: sola vero operatio animæ, quæ est intelligire, non exigit materiam vt quo, quia non est quãta, cũ sit abstracta, & ideo non cõmunicatur materiæ hoc modo vt quo elicitiuo, & susceptiuo, sicut communicantur operationes aliæ. Si vero loquimur de communicatione secundo modo dicta, vt tanquam quod, idest, quod corpus simul cum anima sint vnum, tunc sic dico, quod operatio animæ vere communicatur materiæ. Non enim anima per se intelligit vt quod, nec corpus, sed totum coniunctum. Vnde quãdo Aristoteles, dicit animam gaudere, tristari, dicit eam texere, vel ædificare, dico tunc anima est pura actuatio, & terminatio materiæ, sicut aliæ formæ: operatio enim, licet sit totaliter ab ea, vt quo ita quod ibi materia non concurrat vt quo, concurrit tamen vt quod, & ideo est subiectiue in toto coniuncto; & hoc, quia anima non est res præcisa, sed illa cum materia faciunt vnam rem præcisam. Ex hoc apparet, quare operatio illa non est extensa; operatio enim sola est extensa, quæ aspicit materiam, vt quo, siue elicitiue, siue receptiue. Sola autem anima est quo elicitiue, & receptiue, quæ non est extensa: materia autem bene partialiter est, quod in quantum illa, & anima sit vnum indiuisum quod in actu, tamen operatio non dicitur extendi per quod, maxime vero per quod partibile. Vnde sicut anima communicatur materiæ, & actus eius, sic, & eius operatio proportionaliter. Et quod Aristoteles dicit, quod intelligere non communicatur corpori, concedendum est, vt quo, non vt quod, cuius oppositum est de alijs operationibus.

Ad secundum de separatione: Aristoteles negauit animam posse separari secundum aliquos, si tamen ille fuit eiusdem sententiæ, quam imponit ei Commentator, tunc ipse concedit eam separari. Fides tamen tenet, quod anima separatur, & ideo difficile est uidere, quomodo possit fieri, si ponatur pura actuatio materiæ, sicut aliæ. Dico tamen, quod sicut Deus potest separare accidentia a subiecto, quæ nõ sunt nisi puræ actuationes subiecti, sic potest separare miraculose animam, licet sit pura actuatio materiæ.

Ad aliud de corruptione, forte diceret Aristoteles, quod anima est corruptibilis, quicquid tamen est de hoc, necesse est dicere, quod in perfectionibus puris siue formis sint gradus aliqui, vt si perfectio est extensa possit attingi ab agente naturali quanto, cuius est nihil attingere nisi quãtum. Si vero forma, & perfectio sit inextensa, necesse est, quod non possit attingi ab agente quã-

A to, & naturali. Iam anima, licet sit pura perfectio materiæ, non tamen corrumpitur ad corruptionem materiæ naturaliter, cum non possit attingi ab agente naturali, & quanto, & naturali. Sola ergo anima Intellectiua est corruptibilis, & generabilis a solo Deo, ideo a corpore tenetur anima separata.

Dices quomodo aliquid, quod est pura terminatio, & entitas indiuisa potest per se fieri. Et confirmo, quia inintelligibile est, quod fiat per se actus, & non detur sibi esse terminatum.

B Respondeo. Illa quæ secundũ suã naturã imperfecta sunt, ita quod nõ dicunt aliquã rem, & naturam terminatam, sicut sunt cum alio imperfecta, & interminata, illa etiam si per se fiant. Nec est aliquod inconueniens rem imperfectam interminatam fieri per diuinam potentiam per se, licet illud non possit Intellectus noster intelligere.

Ad tertium de coextensione, dico, quod argumentũ cõcludit de forma, quæ educitur virtute agentis naturalis; talis autẽ non est anima, sed producitur a solo agente supernaturali, quod po- C test dare perfectionem talem, aliter perfectibilem, quam non potest dare agens naturale. Ad illud, quod infertur, quod tunc anima educeretur de potentia materiæ. Respondeo, Educi de potentia materiæ dicit plus quam subiectũ exire ad actũ, alias lumen educeretur de potentia medij, & species de potentia Intellectus: dicit ergo possibile exire ad actum cum passione obiectiua, & cum multis trãsmutationibus. In illis enim, quæ vnica transmutatione inducũtur sine alteratione, abijciẽte, talia non educuntur de potentia mate- D riæ. Imaginandum est autẽ, quod secundum Commentatorem, & Phylosophum nulla actio est directe in animam. Ideo generans non attingit aliquid, quo facto illud sit siue immediate vniatur materiæ primæ, siue mediante forma corporali. Vnde sicut imago generatur in speculo, nulla facta transmutatione in eo, sed tantum facto motu locali in corpore obiecto, ita non est terminus transmutationis, sed sequela: sicut facta transmutatione in forma media, quæ est forma mixti sic proportionata, vt competit animæ, statim E fit, vt sequela eius anima ipsa, quæ cum illa forma media constituit hominem in esse; vel si non ponatur illa forma media, quam attingit agens naturale est dispositio actitans, qua facta statim fit anima vnitate diuina.

Ad illud de effectu formali, quod forma, quæ est perfectio, communicat effectum formalem materiæ. Respondeo, forma educta de potentia materiæ bene communicat effectum formalem, non in recto, sed obliquo; sicut dicitur, materia est non ignis, sed ignea, & hoc prædicatione abso- F luta, quia prædicatione secundum quid bene ponitur in recto, vt materia est ignis in potentia, nunc autem anima nõ est forma educta de potentia materiæ.

Dices: quomodo ergo dicitur, quod corpus sentit. Respondeo, sentire plus includit, quam intelligere, cum enim sit operatio quanta, requirit quantitatem in principio elicitiuo, & susceptiuo, saltem partiali, & ideo forma illa sensitiua communicat effectum suum formalem materiæ, & ideo denominatur corpus ab ipso actu sentien-

tiendi, quia ratione quantitatis, & extensionis actus, corpus habet se ad ipsum aliquo modo, vt quo, non tantum vt quod: sed respectu actus intelligendi, nec se habet, vt quo eliciatur, nec vt susceptiuum, sed tantum: vt quod partiale tali autem, quod non oportet, vt communicetur per se effectus formalis: ergo. Ad argumentum in oppositum patet.

Sed quia distinctione duodecima probaui generaliter, quod forma est pura actuatio, & non est aliqua natura per se in actu, & hoc puto demonstrari posse; in praecedenti autem quaestione
B dixi, quod forte non potest demonstrari animā esse puram actuationem, saltem apud Philosophum, cuius tamen rationes de aliis formis inducebantur ibi, ideo ne videatur contradictio in dictis, quaero istam quaestionem. Vtrum eaedem rationes, quae probant de alijs formis, quod sunt actuationes purae materiae, probāt hoc ipsum de anima. & arguo primo, quod sic, quia quando pluribus attribuitur idem praedicatum, videtur, quod possit demonstrari de illis per idem principium; praedicatum enim commune inest multis per vnam rationem in eis communem; sed esse puram actuationem, & terminationem materiae inest rationali, & alijs formis vniuocè; vt dictum est in praecedenti quaestione: ergo per eadem media potest probari de anima, per quae probatur de formis aliis.

In oppositum est hoc, quod dictum est, quia primum apud Philosophum fuit demonstratum, secundum autem non: ergo. Respondeo, sicut non est demonstrabile Philosopho animam esse formam corporis vniuocè cum formis alijs: sic nec rationes Phylosophorum, quae conuincunt alias formas esse actuationem puram, conuincunt hoc de anima: Primo ego discurram per rationes illas, quae adductae sunt pro formis alijs, postea poterit videri, si sufficiat euasio Philosophorum. Fuit autem ibi ratio vna ex formae communicabilitate; quia forma non erat aliud, quam illa formatio, & illa communicata materiae non erat aliud, quam effectus formalis, sicut non est aliud, albedo communicata ligno, quam dealbatio ipsius ligni.

Nunc est videndum. Vtrum hoc sit verum de anima, vt possit dici, quod illarum est aliud, quam vita ipsa, siue viuificatio ipsius corporis. Primo videtur, satis probabile, quod hoc modo anima sit viuificatio corporis, sicut aliae formae sunt alteratio suae materiae, ita quod se ipsa nullo addito anima sit vita ipsius corporis, & hoc sonant auctoritates quaedam sacrae expresse, & vna quidem est Damas. qui dicit sic: Anima vero substantia viuens, simplex, & incorporea corporalibus oculis secundū naturam propriam inuisibilem, immortalem, infatigabilem, organico vtēs corpore, & huic vitae, & augmentationis, & intellectionis tributiua, non aliud habens praeter seipsam intellectum, seu partem ipsius purissimam; sicut eius oculus in corpore, ita in anima intellectus.

Secundo patet idem per Antisiod. in Ecclesiasticis dogmatibus qui ait: Ne duas animas dicamus in homine, sicut Iacobus inquit, scribunt vnam animalem, qua animatur corpus, & immixta

A est sanguini, & alteram spiritualem, quae rationem ministrat; sed dicimus vnam, & eandem animam esse in homine, quae corpus sua societate viuificat, & se ipsam sua ratione disponit.

Item ad idem Auctor de spiritu, & anima sic ait. Anima est spiritus intellectualis, semper viuens, qui secundum sui corporis officium omnia nuncupatur. Dicitur enim anima, dum viuificat; spiritus vero dum contemplatur; sensus dum sensit, animus dum sapit; mens dum meminit; intellectus dum intelligit ratio dum discernit; voluntas dum consentit. Illa autem non differunt in substantia, sicut in nominibus, quoniam anima illa omnia vna est, proprietates autem diuersae, licet essentia vna.

Ex istis patet, quod anima rationalis se ipsa dat corpori vitam, imò quod est illa vita. His tamen non obstantibus diceret Philosophus, quod intellectus, siue anima intellectiua non est ipsa, cum enim separata vita a viuificata, &c. viuificatio non sit nisi quidam motus, anima non esset nisi motus. Diceret ergo Philosophus, quod ex
C anima aliquid relinquitur in corpore, quod est ipsa vita, quae est corporis qualitas. Sed tunc est difficultas contra Philosophum, quomodo anima attribuet corpori huiusmodi vitam: quia vel formaliter, & habetur propositum, quia effectus formalis non est aliud, quam forma communicata materiae; aut impressiue, & tunc sequuntur inconuenientia multa, tum quia anima, tunc non viuificaret formaliter, sed effectiuè, & non vniretur corpori, vt forma, sed vt motor; & habebit se, sicut sigillum ad ceram.

D Item per illum modum aut educet de nihilo, & sic creabit; aut extrahet de potentia sui, & tunc modus ille erit in anima subiectiue, quia eius & actus est, aut ex potentia subiecti, & tunc esset agens; non forma. Diceret tamen Philosophus quia anima daret vitam corpori formaliter. Sed ad solutionem eius, quod inducitur in oppositū, diceret Philosophus, quod forma respectu materiae habet tres conditiones. Prima est, quia communicat esse suum, Non enim communicat esse tantum composito, sed materiae per modum finis formalis, vt excludatur finis, qui est opera-
E tio. Forma enim est propter operationem, & ideo operatio, nauigando scindere mare, largitur naui suam formam per modum finis, qui est operatio, non per modum formae. Forma verò est finis formalis materiae. Materia enim est propter formam, vt Aristoteles 2. physic. dicit, & Commentator, ibi comm. 22. & 36. & 6. metaph. com. 2. Secunda conditio formae est, quod largitur materiae esse, & per materiam sui esse, dico esse, quia agens non attingit esse materiae, nisi
F in praesentia formae. Dico enim permanentia, quia non manet esse materiae, nisi in praesentia formae. Vnde Commentator 1. physic. comm. 7. in lib. de substan. orbis, dicit, quod forma sustentat subiectum, secundum quod subiectum non potest denudari a forma, & dicit, quod intelligentia largitur caelo permanentiam aeternam.

Et notandum quod illa causalitas, qua forma dicitur largiri esse permanentiam, non est causalitas efficientis, quod bene apparet ex intentione Commentatoris, qui non posuit caelum esse causatum

statum, cum ponat cælum ingenerabile, & incorruptibile, & terminationem ex terminis repugnare; sed illa causalitas est formalis, & propria formæ alterius rationis à causalitate efficientiæ, & intelligo, quod forma largitur talem permanentiam materiæ per suam præsentiam, non per suam efficientiam, sicut in fine primi de anima dicitur, quod anima continet corpus, & 2. physic. Forma continet materiam. Vnde illa est vna de conditionibus, quæ concurrunt in causalitate formæ.

Tertia conditio est, quod forma largitur materiæ dispositiones, proprias, & permanentiam illarum dispositionum, cum Philosophus, & Cōmentator 1. de anima in lib. de subst. orb. dicunt quod membra leonis differunt a membris cerui, quia anima differt ab anima: & Commentator, quod quia modus proprius animæ est mouere circulariter, idcirco habet corpus circulare.

Quarta conditio formæ est, quod illa est formatio materiæ, & actuatio, & complementum, tunc ad propositum diceret Philosophus, quod omnes illæ conditiones requiruntur in anima in ordine ad corpus, excepta sola materia: est enim finis corporis, & vitæ, & totius esse ipsius, & per sui præsentiam largitur corpori esse, & vitam; ita quod agens naturale non potest materiam ad hanc vitam reducere, nisi in præsentia ipsius animæ, propter quod in eodem instanti est animæ creatio, & generationis terminatio: largitur etiam permanentiam in vita, impossibile est enim, quod corpus habeat vitam separatā ab anima. Est etiam tertio causa in corpore omnium dispositionum, puta figuræ, staturæ, & dispositionis membrorum, & spirituum interiorum, & sic de alijs, per consequens anima vere viuificat corpus causalitate formali. & per hoc posset responderi ad auctoritates superius inductas. Damascenus enim intelligit, quod anima vitam tribuit corpori, non quid sit illa vita, sic auctor de spiritu, & anima non intendit, quod anima sit ipsa vita, nisi quia formaliter tribuit corpori ipsam vitam.

Ad illud de Ecclesiasticis dogmatibus dico, quod non propter hoc in corpore ponerentur duæ animæ. Anima enim est vnum subiectum vitæ in corpore. Vnde Gregorius in quodam sermone dicit, quod plantæ viuunt non per animam, sed per viriditatem.

Secunda via ad probandum formas esse puras actuationes materiæ, erat ex duplici vnitate quidditatiua, & numerali. hæc inquam, ratio non videtur prima facie concludere de anima, sicut de formis alijs; non est enim sicut vnus homo, & simpliciter, sicut aliæ quidditates, puta quidditas ignis, cum sit ex duabus distinctis naturis remanentibus ipsis integris, ita quod ex illis non conflatur natura vna, & ideo hoc dicit Damasce lib. 3. cap. 3. expresse. Vnde dicit qui autem vnam hominum naturam inquirunt, sciendum, quod non inspicientes in eam, quæ animæ, & corporis rationem continet, hoc dicunt. Impossibile enim est esse vnius naturæ animam, & corpus ad inuicem comparata: sed quia plurimæ personæ hominum sunt omnes, quæ ex anima, & corpore sunt, & omnes naturam animæ participant, & corporis substantiam, possident communem speciem plurium personarum. Vnam naturam dicimus vnamquamque personam duas naturas habentem, & in duabus naturis perfectis, scilicet anima, & corpore subsistentem.

A Item eodem lib. 3. cap. 16. ex intentione dicit sic. Si dicatur vnius naturæ homo pro specie. Vnde accipitur dicentibus nobis, quod non differt homo ab homine secundum aliquam naturæ differentiam; sed eandem considerationem habent homines, & ex anima compositionem & corpore, & duas vniuscuiusque naturas. & subdit, quod

B hoc non est irrationale, cum omnium generabilium, & corruptibilium naturam vnam Sanctus Athanasius dixerit. & sequitur: quia ergo omnis homo ex anima, & corpore compositus est, secundum hoc vna natura dicetur: & infra, cum autem substantiam animæ, & corporis. Vnde ipsorum esse eorum reducit in natura existentiā omnimodam: aut enim vnum in alterum substantialiter transibit: aut ex alijs generabitur alius, & vtraque vnietur: aut in proprijs terminis manentibus duæ naturæ erunt: Necesse est ergo v-

C nam naturam in homine dicere, non propter vnitatem, & identitatem substantialis qualitatis cōmunis animæ, & corporis, sed propter nomen in diuersitatem eorum, quæ sub specie reducuntur athomorum. Et infra: quoniam, quod duarū naturarum homo dicitur, testis est Theologus, & Magnus Gregorius, nam naturæ quidem duæ, vt Deus, & homo, quia anima, & corpus. Et infra: duplicibus ergo existentibus nobis ex anima, & corpore, hoc quidem visibili, illa vero inuisibili,

D duplex est purgatio per spiritum, & aquam. Hæc Damasus. Patet ergo secundum Damasum, quod ex anima, & corpore nulla vna natura conflatur, aut componitur, aut commassatur, sicut hæreticus entitates significare videbatur; sed solum constituitur vna natura per quandam communem rationem reperibilem in pluribus, quorum quodlibet sit compositum ex anima, & corpore. quare natura, & ratio ibi accipitur tantum pro specie sicut patet ex præmissis auctoritatibus. & notandum est, quod demōstratio Damas. quod

E si ex anima, & corpore fieret vnum, aut vtrumque transibit in alterius substantiam, aut ex ipsis generabitur tertium (inquam) vtraque vnietur: quodlibet autem horum ipse reputat impossibile. & in Symbolo Athanasij ostēditur, quod Christus est vnus ex deitate, & humanitate, sicut homo ex anima, & corpore, non confusione substantiæ, sed vnitate personæ, ex his videretur esse falsa quorundam Doctorū opinio, qui dicunt, quod humanitas est res tertia conflata, & resultans ex anima, & corpore. & sic patet, quod natura quid-

F ditatis hominis in communi non est aliqua vna ratio, & natura; nisi accipiatur natura pro specie in communi ratione prædicabili, quæ secundum Damas. est illud, in quo omnia indiuidua cōueniunt, scilicet constitui, & constare ex materia, & forma, non tamen quod ratio illa constituta ex materia, & forma sit ratio etiam, siue natura vna resultans.

Hoc idem potest probari de vnitate numerali alicuius indiuidui demonstrati ex anima, & corpore: ex materia enim, & forma fit vnum demon-

monstratum in actu secundum Commentatorem. & ratio huius est, quia secundum eum nec materia, nec forma sunt res demonstratæ in actu, quod est, quia materia est purum perfectibile, & terminabile, forma vero est pura perfectio, & terminatio, & ideo dicit Commentator ibi, quod forma non largitur multitudinem, sed perfectionem. & hinc sequitur probatio verbi Philosophi, quod non est causa quærenda, quare ex materia, & forma fit vnum: sicut nec est quærenda causa, quare ex cera, & figura fiat vnum; & hoc, quia alterum est actus, alterum potentia, idest, quia alterum est actuatio pura, alterum vero est purum actuale.

Ex his arguo ad propositum sic, Vbi resultat vnum numero demonstratum ex puro actuali, & pura actuatione, ibi non est causa quærenda, quare ex talibus fiat vnum, vt Philosophus dicit ibi: sed non est causa quærenda, quare ex anima & corpore fiat vnum demonstratum in actu: ergo ex anima, & corpore non fit vnum, sicut ex actu, & potentia, hoc est, sicut ex puro perfectibili, & potentiali, & ex pura actuatione. Maior probata est, minorem probo per Hugoné, in tertio libro dicit enim sic: Solet quæri, cum maioris dignitatis videatur esse anima, si absque corpore permansisset, cur vnita sit corpori? & respondet.

Ad quod dicimus primo, quod ideo, quia Deus voluit, & voluntatis diuinæ causa non est quærenda. Ecce quomodo causam illius vnionis assignat ab extrinseco tantum secundum Dei voluntatem. Clarum est autem, quod causa quare ex materia, & forma fit vnum, non assignatur causa efficiens ex terminis: & subdit. Secundo vt Deus ostenderet nouum exemplum habere vnionis, putaret enim se creatura causam, tamen misere quasi de terra est creata, delectatione vniri, siue vnionis, vt non valeat arctari ad hoc, vt velit eam relinquere; sicut Apostolus dicit: Nolumus spoliari, sed superuestiri. Hæc Hugo.

Dicetur, quod Philosophus in secundo de anima dicit, quod non est quærenda causa, quare ex anima, & corpore fiat vnum, & 8. Metaphysices, vbi loquitur de forma, & materia, dicit hoc idem de anima, & corpore.

Respondeo, non loquitur de anima rationali, vt patet ibi ex textu, & Commento clare intuenti: loquitur enim de anima, vt non separata, quæ est perfectio, & vita corporis, sicut patet ex auctoritatibus, Commentatoris in Quæstione præcedenti allegatis.

Alia ratio erat ibi, quando de formis in generali loquuti sumus, ex creationis ineuitabilitate, quæ non ita concludit de anima, sicut de alijs formis, sic, ut concedamus eam creari. Quicquid sit de Aristotele, & de eius Commentatore, ratio hæc magis concludit oppositum, quia illud non videtur pura actuatio, & perfectio materiæ, quod est per se terminus realis actionis, qualis est creatio. Vbi enim forma, & perfectio materiæ, quæ est per se terminus realis actionis, qualis est creatio; ibi etiam forma, & perfectio materiæ non correspondet formæ productio aliqua, sed compositio.

Hæc sunt, quæ videntur posse teneri de anima respectu positionis, vel veritatis philosophicæ & catholicæ; sed quid loquendo consimiliter ad prædicta in quæstione præcedenti?

Dicendum, quod ratio ista de communitate formæ ita concludit de anima, sicut de formis alijs; tum quia non videtur, quod vita sit aliquid derelictum ab anima in corpore, sed magis esse anima ipsa formaliter, non enim homo viuit formaliter per aliquid, sed per propriã formã eius, vita enim seu creatio est a propria forma formaliter. Cum quia verba illius Decretalis hoc habent, & communis schola Magistrorum, ideo dimittenda videtur in hoc Philosophorum sententia, pro quanto videtur a sacro Concilio discordare.

Secunda vero ratio de compositi vnitate ita concludere videtur, sicut de formis alijs, & hoc quia durum videtur, & absonum, quod homo non sit ita vna, & simplex natura, sicut ignis; cum vnitas sit perfectio simpliciter conuertibilis cum ente: Omnis autem perfectio simpliciter conuertibilis cum ente videtur modo perfectiori reperiri in perfectiori ente; licet secus sit de perfectionibus non conuertibilibus in ente; ideo tenendum est, vt prius quæstione præcedenti. De eo vero, quod dicitur, quod eo ipso, quo creatur, concluditur oppositum.

Respondeo, ratio ista de creatione tantummodo probat, quod anima est perfectio corporis æquiuocè cum formis alijs, quantum ad extrinsecas conditiones, puta inexistentiam, & huiusmodi; ex hoc enim, quod inextensa est, talis perfectio, non potest attingi ab agente naturali physico, quod agit modo extenso, & quantitatiuo, & materiali; sed solum attingitur ab agente supernaturali, hoc est, ipsam esse creatam, sicut de qualitate, quæ creatur in anima; nec tamen negandum est, quin illa sit pura actuatio, & perfectio ipsius animæ. Ad argumentum principale patet, quid dicendum.

DISTINCTIO XVII.

DE LOCO CREATIONIS ANIMAE.

Sic de origine animæ, &c. Hæc eſt diſtinctio Decimaſeptima, in qua Magiſter agit de loco creationis animæ, vtrum ſit creata in corpore, vel extra corpus, & determinat, quod quicquid ſit de anima primi hominis, de alijs tamen tenendum eſt, quod creantur in corpore, & ſimul exeunt ad eſſe cum corpore: ita quod creando infundit eas Deus, & infundendo creat. Et quia huic ſententiæ directe contrariatur opinio, & ſententia Philoſophi, qui poſuit vnum intellectum in omnibus hominibus, ideo ad iſtum errorem excludendum quæro tres Quæſtiones.

QVAESTIO VNICA.

1 Vtrum vnus intellectus numero ſit in omnibus hominibus.

2 Vtrum ponens vnum intellectum in omnibus hominibus habeat per eaſdem rationes, & eaſdem ponere neceſſario vnum intellectum numero in omni natura intellectuali, & omnibus ſubſtantijs ſeparatis.

3 Vtrum dato, quod ſecundum veritatem fidei Catholicæ ſit cuiuslibet hominis intellectus & anima propria, vtrum anima indiuiduetur per corpus.

ARTICVLVS I.

Vtrum vnus intellectus numero ſit in omnibus hominibus.

QVANTVM ad primã quæſtionem arguo primo, quod intellectus vnus numero ſit in omnibus hominibus, ſic: Intellectus eſt natura, & quidditas intellectualis ſubſiſtens: ſed quod eſt natura aliqua tota ſubſiſtens, eſt impluriſicabile in natura illa, quia da oppoſitum, iam non eſſet tota natura illa, quia aliud illius naturæ eſſet circa ipſum; ſed intellectus eſt natura intellectualis ſimpliciter ſubſiſtens, cum ſit ſeparatus à materia, idem ſit, quod quidditas cum eo, cuius eſt quidditas, & nõ eſt portio quidditatis: ergo.

In oppoſitum eſt, quia tunc periret omnis traditio legis, omnis etiam vita politica, quia periret ſpes de præmio, & timor de pœna. Reſpondeo hic præmio excludẽdo falſam imaginationẽ quorundam pono illam Propoſitionem, quod nunquam aliquis Philoſophus poſuit, quod vnus eſſet intellectus particulariter figuratus, qui tranſiret, & migraret de corpore in corpus, ſed mẽs Ariſt. & Commentatoris eſt, quod intellectus eſt natura quædam, & quidditas intellectualis tota ſubſiſtens: ita quod impoſſibile ſit in natura illa quæcunque numeralis plurificatio, ſed tota natura illa ſubſiſtit totaliter, & illud ſubſiſtens, ſecundum eos dicitur intellectus. Et eſſet aliquo modo ſimile exemplum ad hoc de Angelis, ſi vera ſit aliquorum opinio, quod in vna ſpecie non eſt, niſi vnus Angelus, & quod omnes Angeli differunt ſpecie: ſecundum hoc enim nullus Angelus eſt natura ſui generis figurata in ſpecie, quia ſic non repugnaret plurificari Angelus in ſpecie illa, & per conſequens in ſpecie illa reperiri alterum Angelum, quomodo ſolo numero eſſet diſtinctus ab alio: Quilibet ergo Angelus ſecundum opinionem illam eſt tota ſpecies illa ſubſiſtens adæquans naturã totius ſpeciei, eo modo quo roſa ſimpliciter in intellectu meo eſt tota natura roſarum ſubſiſtens in eſſe intentionali, & per conſequens contradictio eſt, quod plurificetur in tali eſſe: ita, quod contradictio eſt, quod ſint duæ roſæ ſimpliciter ſubſiſtentes in intellectu meo, quia tunc neutra eſſet roſa ſimpliciter, & neutra adequaret totum conceptum roſæ, ſed quælibet diceret portionem aliquam conceptus roſæ, & per conſequens quælibet eſſet ſignata, & contracta, & haberet ſe materialiter ad totalem conceptum roſæ: & hoc, quia ab illis pluribus, ſi poneretur, poſſet abſtrahi conceptus communis, & abſtractus, & ille eſſet conceptus nobilior quolibet illorum duorum: ergo nullus illorum eſſet natura tota roſæ, ſeu totalis conceptus roſæ ſubſiſtens; ſed quilibet illorum conceptuum eſſet conceptus ſignatus, & particulatus, & materialis ſub illo totali tertio communi abſtracto. Et hoc eſt, quod dicũt Doctores ponentes opinionem, quod quia in Angelis non eſt materia, ideo Angeli non poſſunt eſſe plures in vna ſpecie, non accipiũt. n. hãc materiam pro parte, quæ ſimul cum forma cognoſcit com-

compositum; sed accipiunt materiam pro designatione, & particulatione quæ est materialis q̃dam contradictio respectu conceptus specifici, vt sit sensus in Angelis nulla est designatio particulatio siue cõtractio: ergo quælibet species Angelorum est implurificabilis, quia tunc quilibet Angelus erit totalis natura illius speciei, & tenet hoc argumentum, ex terminis, supposito, quod antecedens sit verum, q̃ est cõmuniter philosophorum. Sic in proposito vnitas intellectus in omnibus non est intelligenda vnitas materialis alicuius indiuidui figurati infra speciem, sed entitas vnius totalis naturæ totaliter subsistentis in vno, vt sic intellectus sit natura simpliciter vna tota subsistẽs nõ particulata, nec designata; sicut si totalis conceptus rosæ simpliciter poneretur subsistere extra, & ex hoc sequebatur necessario quod erat implurificabilis, & per cõsequens vnus in omnibus hominibus.

His præmissis sic procedo: Primo præmittam quædam vniuersalia ad propositum secundo ponam opinionem Commentatoris cum suis motiuis, & soluam Instantias quorundam contra eũ. Tertio arguam contra eum: vltimo ostendam, quod rationes eius non concludunt, & soluam eas.

Quantum ad primum dico, quod omnes Philosophi communiter concordauerunt cum Philosopho de intellectu agente in hoc, quod secundum eos intellectus agens est natura quædam simpliciter subsistẽs, & implurificabilis, quæ quidem per sui præsentiam facit intellecta in actu: ita, quod eius operatio est causare intellecta in actu, idest transferre intentiones rerum de esse materiali, & contracto, & signato ad esse simpliciter, & spirituale, quod secundum Commentat. est trãsfere de ordine ad ordinẽ. sed circa intellectũ potentialẽ non fuit tanta concordia imo varie senserunt Philosophi. circa quod sciendum est quod de intellectu potentiali fuerunt apud antiquos Philosophos diuersæ opiniones. Vna fuit Alex. Commentatoris, quod intellectus potentialis est generabilis, & corruptibilis & multiplicabilis secundum corpora, & intellectus huiusmodi secũdum eum non est aliud quam præparatio quædam, & aptitudo ad recipiendum formas simpliciter proueniens ex determinata complexione, vnde ille fecit ad hoc tractatum specialem quõ ex alia, & alia complexione sunt in rebus virtutes diuisæ, & ex differẽtia cõplexionũ, quædam res sunt receptiuæ formarum intentionalium, siue intentionum ipsarum rerum quædam non, & quod de numero cõplexionum quæ dant rei posse recipere intentiones rerum, quædam est inferior, quæ dat posse recipere intẽtiones particulares, quæ sunt formæ imaginatæ quædam nobilior, & superior quæ dat rei posse recipere intentiones simpliciter, vt rosam simpliciter hominem simpliciter, & huiusmodi quæ factæ sunt in tali esse simpliciter ab intellectu agente, & recipit eas ab intentionibus imaginatis. Hæc opinio apud Philosophos satis fuit probabilis, hoc excepto, quod ille ponit intellectum possibilem esse illam complexionem, apud Philosophos autem intellectus est forma simpliciter, quod repugnat complexioni. Alia opinio est Auempace, q̃

A intellectus potentialis est illa imaginatio quæ ad præsentiam intellectus agentis potest recipere formas simpliciter, hoc modo, quod species, & similitudo rei existẽs in phãtasmate, siue (quod idẽ est) in imaginatione potest virtute intellectus agentis spoliari ab omni particularitate, & designatione, quo facto, illa est similitudo entis simpliciter remanẽs cũ hoc subiectiue in imaginatione, ita q̃ similitudo rei particularis, & similitudo entis simpliciter, vtraq. remanet in imaginatione subiectiue. Hanc tamen opinionem communiter

B improbant per hoc, quod tunc intellectus potentialis esset forma signata particularis, & hæc, & tunc per eam non possumus indicare de formis simpliciter. Secundo, quia cum intentio imaginata moueat intentionem intellectam sequitur, quod idem esset mouens, & motum, & idem causa sui ipsius. Tertia opinio est Theophastri, & Themyst. ac aliorum multorum Peripateticorum, quam Commentator recitat, & commendat inter alias, dicens, quod omnes Peripatetici in hoc concordant: Dixerunt namque intellectum

C potentialem, & intellectum agentem esse substantias abstractas, & naturas simplices, & quod ex intellectu agente, & intellectu potentiali fit vnum in actu, quod quidem constitutum, est intellectus speculatiuus, quo actu speculamur. Et si quæratur ab eis, quare a principio nõ intelligimus: Respondit, quod ideo quia à principio non erat in nobis intellectus speculatiuus constitutus ex vtroque tali intellectu, & ratio est, quia intellectus agens à principio non est pars nostra, sed fit pars nostra dum peruenimus

D ad annos discretionis tunc enim vnitur nobis nõ quidem situaliter, sed virtualiter agendo in phantasmata nostra, & hoc donec intelligamus per intellectum speculatiuum, qui constitutus est ex agente, & possibili.

Sed hanc opinionem Commentator licet in vno commendat, reprobat tamen in alio, in hoc videlicet quod dicit, quod intellectus agens fit pars nostra per hoc, quod agit in phantasmata. Secundum hoc enim Intellectus agens non esset vere agens, cum non ageret in intellectum poten-

E tialem, secundum hæc enim intentio intellecta esset æterna.

Item, quia substantia specialis non continuatur nobis, nisi per hoc, quod agit in aliquo in nobis, & per consequens intellectus agens non esset pars nostra ita nunquam intelligeremus: quia secundum hoc non vniretur nobis.

Est ergo. Quarta opinio Auerrois, quod tam Intellectus agens, quam intellectus potentialis sunt substantia abstracta, & non simpliciter, & quod intentiones intellectæ non sunt æternæ, sed

F sunt generabiles, & corruptibiles. Cuius ratio est, quia intentio intellecta exigit duplex agens, scilicet intentionem imaginatam, & intentionem agentem, quæ ambo agunt in intellectum potentialem, & quia intellectus agens non vnitur à principio, quia à principio non determinatur ad imaginationem nostram, ideo non agit in intellectum potentialem ad intentionem intellectam. Et quia apud eum intellectus speculatiuus, in quantum huiusmodi, includit intentionem intellectam, ideo intellectus specu-

latiuus est generabilis, & corruptibilis. Per hunc etiam modum in quantum intellectus agens determinatur ad imaginationem, & intentionem intellectam ad hoc, quod ambo agant in intellectum potentialem intentionem intellectam, dicitur intellectus agens esse pars nostra, & tunc possumus intelligere per intellectum potentialem recipiendo huius intellectiones intellectas, & per intellectum agentem agendo illas vt per formam in nobis, vt dicatur intelligere per intellectum, & per imaginari, & ille est modus continuationis intellectus cum phantasmate apud ipsum.

Quinta opinio fuit Auicennæ, quæ consona est magis sententiæ fidei, ipse enim miscuit dicta legis suæ cum Philosophia; dixit autem, quod intellectus agens est substantia abstracta a natura simpliciter, & subsistens, non inhærens, & hoc erat intelligentia mouens orbem, intellectus autem potentialis est natura hæc signata particularis indiuiduata per corpus, & forma corporis; non quod sit complexio, vt dicit Alex. nec imaginatio, vt dicit Auempace, sed forma quædam substantialis viuens creata in corpore ab intellectiua. Secundum notabile, quod præmitto, est quod Commentator vtitur in illa materia de intellectu sex vocabulis, quæ sunt intellectus potentialis, intellectus agens, intellectus speculatiuus, intellectus adeptus, intellectus materialis, & intellectus in habitu. Intellectus potentialis est, qui recipit intentiones inintellectas, Intellectus vero agens est ille qui facit intentiones intellectas in actu transferendo de esse particulari signato ad esse simpliciter: intellectus autem in habitu est intellectus ille, vt copulatus nobis, & factus actu pars nostra; puer enim ante annos discretionis est in potētia vt fiat pars eius pro tempore, aut discretionis intellectus fit pars eius, quia tunc incipit ab extra non situaliter, sed quia determinatur ad nos agendo, & recipiendo, agendo scilicet quoad intellectum agentem; recipiendo autem quoad intellectum potentialem. Determinatio enim substantiæ spiritualis ad corpus non est situaliter, sed est mediante actione; vbi enim determinate agit ibi determinate est. Intellectus vero speculatiuus dicitur ille intellectus, & cum actu secundo puta cum intentione intellecta, vt dicat quasi complexum ex vtroque. Intellectus autem adeptus est intellectus agens, vt factus est actu forma in nobis: Intellectus enim licet à principio annorum discretionis sit pars nostra aliquo modo, pro quanto imperfectè copulatur nobis, per hoc scilicet, quod agit intentiones aliquas intellectas in nobis; tamē ad hoc, quod perfecte sit pars in nobis, oportet, quod perfecte copuletur in nobis, & quod suum copulari nobis est suum agere in nobis, oportet, quod perfecte agat in nobis, & non diminute; hoc autem est, quando causat intentiones omnes actu intellectas in nobis, ita quod cum intellectus potentialis fuerit actu, non sub aliquibus tantum, sed sub omnibus intentionibus intellectis, & est aliquibus acquisitis perfecte habitibus omnibus speculatiuis, & moralibus cum (inquam) virtute agentis fiunt intellectus potentialis sub omnibus intentionibus

A huiusmodi, tunc perfecte agit intellectus agens in nobis ac perfecte copulatur nobis, perfecte perfectus est pars nostra; & iste est status intellectus adepti secundum Commentatorem. in quo statu nos secundum cum sumus in vltima perfectione, & habitudine, quæ est intelligendo substantias separatas. Quare secundum Commentatorem intellectus agens, cum sit vna de substantijs abstractis, intelligit substantias separatas: quando ergo factus est pars perfecte in nobis, nos per intellectum agentem intelligimus substantias separa-

B tas, sicut per partem in nobis: operatio enim, quæ conuenit formæ, quæ est pars in aliquo, conuenit toti, cuius est pars per illam partem, Vnde sicut hodie intelligimus vniuersalia, sic in statu adeptionis cum intellectus fuerit perfecte pars nostra, agemus perfecte operationem intellectus agentis, quæ est intelligere substantias separatas per ipsum, sicut per partem nostram. Intellectus vero materialis (secundum eum) est illa imaginatio, & hunc ponit generabilem, & corruptibilē.

His notabilibus præmissis, videndū est de opi-

C nione Commentatoris de vnitate intellectus, & de motiuis ipsius. est autem eius opinio quod intellectus potentialis, quo iudicamus res simpliciter, vt rosam simpliciter, & huiusmodi non est natura indiuiduata, & signata cum sit vna tota species subsistens in esse simpliciter, & per consequens tali vnitate est vnus in omnibus, sicut rosa simpliciter in conceptu est in tali esse implurificabilis; ita intellectus potentialis in re est natura quædam subsistens implurificabilis: Motiua autem eius ad conclusionem illam sunt sex, Pri-

D mum est illud: Omne receptum recipitur in aliquo secundum naturam recipientis, sed intentiones simpliciter, & res illæ secundum esse simpliciter non indiuiduales, sed implurificatè: ergo intellectus recipiēs illa est natura simplex, & quidditas subsistens, non natura numerata, seu plurificata. hæc est ratio eius.

Ad istam rationem respondetur, quod duplex est receptio, quædam obiectiua, quædam subiectiua: si ergo loquimur de receptione obiectiua, sic conceditur, quod intellectus recipit naturam

E simpliciter; quod non est aliud, quam iudicare de re natura simpliciter, & de tali receptione non est propositio illa vera, quod recipiens habent modum rei receptæ, quia hoc non est proprie recipere, sed iudicare. Si autē loquimur de receptione subiectiua, quæ non est nisi informari & actuari per formam, sic propositio maior est vera, sed minor tunc est falsa, quia subiectiue nihil recipitur in intellectu nisi species, actus, & habitus: hæc autem omnia sunt entitates, & qualitates singulares & indiuiduæ existentes in intellectu licet re-

F præsentent vniuersale, & hoc est, quod dicitur communiter, quod species in intellectu est singularis in essendo, sed vniuersalis in repræsentando, sed contra illam solutionem ostendam quod illa non valet, & primo, namque non valet apud illos, qui omnino negant esse obiectiuū dicentes, quod esse obiectiuum non est nisi quædam denominatio à specie siue ab intellectione, & quod formaliter sit illa intellectio. ex hoc enim statim habetur propositum, quia tunc eius receptio non erit tantum obiectiua, sed realis.

pro-

Probo, quia secundum istos nulla receptio erit nisi realis, cum apud eos nullum sit ens receptum nisi reale; ergo secundum solutionem illam oportet, quod res capiat vere esse obiectiuũ, ex quo ponit receptionem obiectiuam distinctam à receptione reali, distincta enim receptio arguit receptum esse distinctum. Secundo contra solutionem arguo, quia illud, quod nullam entitatem habet in se, sed ab alio, ita quod ipsum habet, & capit esse alterum, & capit esse, sequitur in essendo modum illius; sed res in esse obiectiuo est vere nihil realiter, ita quod non licet inferre; est in esse obiectiuo: ergo cum esse obiectiuũ sit cõditio denominãs totam suam entitatẽ, quã capit per intellectum communẽ, & hoc est verum saltem secundum aduersarios: ergo modus entitatis ipsius intellectionis; ergo si esse intellectionis est esse signatum, & plurificabile, sequitur, quod esse rei obiectiuum sit proportionaliter signatum, & plurificabile.

Item contra solutionem illam arguit Commentator, quia tunc posset dici, quod species in sensu esset singularis in essẽdo, & vniuersalis in re præsentando; nec totus mundus probabit oppositum, nisi vtatur principio Commentatoris, quod res recipitur in sensu secundum modum rei recipientis, vt quia sensus est forma signata, & hæc, ideo species in sensu non solum in essendo, sed in repræsentando si etiam hoc.

Dices, quod species in sensu non repræsentat vniuersaliter, quia non est abstracta à materia. Contra: Idem dicam tibi de specie in intellectu, quod non est abstracta à materia, capiendo materiam per designationem. Si concedas, quod intellectio sit abstracta à materia, hoc est, abstracta ab omni significatione, habeo propositum; quia tunc ratio Comment. concludit. Tertia ratio commentatoris 3. de anima commen. 13. in fine est illa: arguit sic, quod si intellectus non sit natura simplex, sed sit natura hæc signata, & plurificabilis, sequitur, quod conceptus obiectiuus esset plurificabilis: nec erit conceptus rei in esse simpliciter, sed in esse signato, & plurificabili: consequens est falsum; ergo & antecedens. Falsitatem consequentis probo, quia quæro, quando ego habeo conceptum hominis simpliciter, & tu etiam habes conceptum hominis simpliciter, quæro (inquam) vtrum conceptus obiectiuus hominis in mente mea, & tua sint duo cõceptus obiectiui, vel vnus: si vnus, habeo propositũ, ꝙ cõceptus ille in me, & in te est implurificatus: ergo & intellectus. Si dicas, quod sunt duo, cõtra: ergo neutrum eorum est conceptus simpliciter omnia; hoc modo neutrum eorum est totalis conceptus materiæ, & quidditatis hominis, sed designatus, & particulatus, cum ab ipso, & illo possit abstrahi conceptus vniuersaliter, & similiter, cum talis conceptus vniuersalior, & simplicior possunt esse in me, & in te, quæro: vtrum erit vnus conceptus obiectiuus in me, & in te, aut alius, & alius: si vnus, habeo propositũ, vt primo; si alius, adhuc ille non esset simplex conceptus hominis, & ab vtroque poterit abstrahi vnus conceptus alius communis, & simplicior, & ille poterit esse in me te, & in te. Et si quæratur, vtrum in me, & in te sit idem, vel non, & procedetur in infinitum:

A vel sequitur necessario: ꝙ sit idẽ: si ergo nõ est vnũ intellectum in me, & in te, sequitur, quod in me & in te non esset vnus conceptus obiectiuus hominis.

Consequentiam probo, quia quando aliquid dependet ab alio sicut à causa totali, multiplicato primo multiplicatur posterius dependẽs: sed esse obiectiuũ depẽdet ab intellectu & intellectione, sicut a causa totali; ergo si intellectio & intellectus in me, & in te sint multiplicata, & signata, sequitur, ꝙ cõceptus obiectiuus in me, & B in te erunt signati, & multiplicati: falsitas consequẽtis patet, quia tunc non formaremus conceptum rei vniuersalis. Hinc dicitur, quod conceptus potest accipi pro re, quæ concipitur vel pro re in quantum est sub concipi, vel quod idem est conceptus potest accipi vel pro complexo ex re, & concipi, vel pro re substrata ipsi concipi. Accipiendo ergo conceptum pro re substrata, sic idem conceptus est in me & in te: sed accipiendo conceptum secundo modo, sic non est idem. exempli gratia. Ponatur, quod tu, & ego videamus C columnam, eadem est columna, quæ videtur à me, & à te; tamen in quantum visa non est eadem, quia alia visione videtur à me, & à te. Contra: solutio ista vtique haberet euidentiam, si responderetur existere extra in esse simpliciter, & ita, quod illarum caperet esse simpliciter per concipi, sed vt est prior concipi, haberet esse simpliciter. Verum enim esset tunc, quod substrata res ipso concipi esset eadem in me, & in te, sed hoc non est verum, licet illa fuit opinio Platonis. & ad hanc multum declinant qui dicunt, quod in D rebus est dare vnitatem realem aliam ab vnitate numerali; imo totum esse rei simpliciter est esse obiectiuum, & in concipi: per te secundum illa plurificatur: ergo res plurificatur in esse obiectiuo, & esse simpliciter; vnde secundum esse reale non habet homo esse simpliciter, sed tantum in conceptu. Circumscripto enim cõcipi, non remanet nisi hic homo, & ille; & per consequens ratione solius substratæ, non potest verificari, quod cõceptus obiectiuus sit idem in me, & in te: ergo oportet, quod verificetur ratione ipsius concipi. E Aut idem est, quod intelligi: ergo si conceptus est vnus, necessario intellectio est vna, cum res capiat esse conceptum, & intellectum per intellectionem: Stat ergo ratio secundum intẽtionem Commentatoris scilicet, quod intellectio est multiplicata in me, & in te, alias esset in prospectu meo, & in prospectu tuo alius, & alius homo vniuersalis, & per consequens conceptus hominis simpliciter in se non est vnus, quod falsum esse probatum est supra. Da enim quod non sit vnus, ideo non est conceptus hominis simpliF citer, sed est cõceptus materialis signatus, & particulatus, diuidens conceptum hominis simpliciter, qui possit abstrahi ab vtroq. Quarta ratio Cõmentatoris est ista. Agens, & patiens, & per se terminus vtriusq; in quolibet genere sunt proportionaliter eiusdẽ ordinis, ita quod si agens est signatum, & materiale, & hoc, patiens eodem modo esset signatum particulare, & hoc, & similiter terminus vtriusque. Hoc patet exemplo, quia oculus, eo quod est signatus & hic, non attingit, nisi habet colorem. Simili ratione, quia

agens est tale in actu quale est passum in potentia; sed experimur in nobis, quando peruenimus ad annos discretionis, agenerari in nobis formas & intentiones rerum simpliciter, ita quod terminus capiens esse ibi est rei simpliciter: ergo agens huius formæ in esse simpliciter, esset forma simpliciter: ergo sicut flos in esse simpliciter est implurificabilis; sic intellectus agés, & potentialis necessario sunt substantiæ implurificabiles, & per consequens non sunt signatæ, & hæc. hæc est ratio Commentatoris 3. de anima, vbi dicit, quod omnes Peripatetici in hoc concordant &c. Et sequitur, mirum est, quod solus Alexander ab hoc deuiauit, & infra; agens enim tale est in actu quale est terminus in potentia. Quarta ratio Commentatoris est, quia magister ponit erudire discipulum, sed hoc esset impossibile, nisi ponatur vnus, & idem Intellectus in omnibus: ergo. Maiorem docet experientia, sed minorem probo, quia aut magister docet discipulum creando in eo intentionem intellectam, aut communicando ei eandem, quam habet à se transferendo, aut communicando eandem, non tamen transferendo, sed discipulo copulando vt sic ante erat intellectio intellecta copulata intentioni imaginatæ magistri, modo sit eadem copula etiã intentioni imaginatæ discipuli. Sed primus modus non est possibilis, quia intentio intellecta in magistro non est adeo virtus actiua, vt possit intentionem intellectam consimilem causare in mente discipuli: nec secundus modus dari potest, quia tunc magister docendo fieret ignorans: restat ergo tertius modus, quod eadem intentio intellecta est in vtroque: ergo idem intellectus. Hanc rationem ille tangit comm. 18. in fine. Quinta ratio est, quia si intellectus esset natura singulariter figurata, & non esset natura simpliciter, sequeretur, ꝙ intellectus esset intellectus in potentia tantum, & non in actu, ex quo sequeretur secundo, quod idem esset mouens, & motum in potentia, & in actu: hoc est impossibile: ergo. Consequentiam probat, quia proprium est intellectui intelligere vniuersale, ita quod adhoc quod aliquid sit actu intellectui, oportet, quod sit vniuersale in actu, tunc sic: illud est tantum in potentia intellectum, quod est natura hæc signata, & indiuidua, omne enim, quod est huiusmodi, est in potentia vniuersale, non in actu, quia ab eo potest abstrahi intentio vniuersalis: sed per te anima est natura quædam signata, & indiuidua: ergo illa est tantum intellecta in potentia. Consequentia patet, quia tũc posset intellectus à se ipso abstrahere intentioné, intellectũ, causare intentioné suã in actu, & eam recipere, & cũ in separatis materia idem sit intentio intellecta, & intellectus sequitur, quod idem reciperet se omnino, & idem causaret se. Confirmatur quia incõueniens videtur, quod aliquid sit receptiuum formæ simpliciter, & non sit forma simpliciter, & non sit actiuum simpliciter, & non sit actu tale. Sexta ratio est, supposita mundi æternitate sequitur infinitas animarum in actu, quia generatio infinitorum hominum præcessit: infinitas auté in actu non est possibilis: ergo oporteret quod intellectus sit vnus omnis, quod intellectus sit generalis, & corporalis: Vltimum, & pri-

3. de anim.

A mum sunt impossibilia: ergo restat medium. & ideo concludit, quod aliquo modo Philosophia est incorruptibilis, quia nunquam deficiet tota species hominum, quin intentio intellectiua de principijs primis vniuersalibus, quæ sunt principia Philosophiæ copuletur, alter intentioni imaginate in aliquo homine particulari: & ideo si deficit Philosophia in vna regione mundi, non deficit in alia: Hæc ergo est mens Commentatoris, & hæ sunt rationes suæ, & imaginatur, quod sicut omnes orbes habent aliquo modo pro forma

B largiente postremas perfectiones Intelligentiam primam, ex quo sequitur, quod totum cælum sit aliquo modo vnum, sicut dicit de cælo, & mundo: sic tota species hominum aspicit pro forma vna vnam animam, non quidem pro forma, quæ sit actuatio pura, & largiens actum primum, sed pro forma subsistente determinante extremas perfectiones.

Sciendum tamen, quod Commentator inducit vnã instantiam contra se, quam reputat multũ difficilem, & de ea rogat fratres, vt iuuent eũ in dissolutione eius. Vbi sciendum, quod Com-

C mentator vtitur his nominibus. prima perfectio & postrema perfectio pro actu primo, & pro actu secundo, tunc arguit sic: illa quæ habent eandem primam perfectionem, habent eandem perfectionem secundam, sicut videmus, quod illa, quæ habent eandem albedinem, habent idem disgregare: sed secundum posita omnes habemus eandem perfectionem primam, & communicamus in eodem primo: ergo omnes habemus actum, secundum vnum, & eundem. Consequens

D est impossibile: ergo & antecedens. Consequentia probata est; sed probo falsitatem consequentis; Primo, quia tunc contrariæ opiniones essent eadem intentio, cum in me, & in te possunt esse contrariæ opiniones. Secundo, quia tunc nihil scires tu, quod non scirem ego: & si dormis tu, dormirem ego, & multa talia sequuntur, quæ sunt valde absurda. Ad istam instantiam, quæ valde est difficilis, respondit Commentator ibi, primo ad formam, cum enim dicitur: illa, quæ habent eandem perfectionem primam, & cũ hoc

E habent omnia, quæ requiruntur tã ad perfectionem primam, quam ad secundam, sic non est in proposito: Non enim licet tu, & ego habeamus eundem intellectum, & eandem speciem, habemus eandem opinionem secundam, quod est habere eandem rem in prospectu, ita quod licet in me, & in te sit eadem potentia, vel species, tamen possibile est, quod aliud sit in prospectu meo quod non est in prospectu tuo, quod quidem ens in prospectu est intentio intellecta; & ideo possibile est, quod ego intelligam, & tu non, & ego

F intelligam vnum, & tu intelligas oppositum. & ratio huius est, quia conceptus obiectiuus, quod est res in esse apparenti, & in prospectu, siue intentio intellecta habet duplex subiectum, vnum, inquantum est ens vnum, aliud, in quantum est vnum de numero entium. Intellecta enim intentio, cum sit res illa aliqua in esse diminuto, & secundum quid, esse autem diminutum reducitur ad esse perfectum, & secundum quid ad esse simpliciter; ideo intentio intellecta reducitur ad esse ipsius speciei in intellectu, seu (quod pro eodem ha-

habeo) ad esse ipsius intellectionis, & cum intellectio sit in intellectu potentiali substantiue, hoc modo, intentio intellecta, vt est vnum de numero entium quod est, vt reducitur ad intellectionem, est obiectiue intellectu possibili, illa vero intentio intellecta, vt est ens vnum, idest, secundum rationem propriam, in quantum est ens apparens, habet pro subiecto intentionem imaginatam in quantum incontentatur: pro eo, quod ponens lineam simpliciter in prospectu ponit necessario eam in aliquo particulari, puta, pedali, vel bipedali, vt dicitur in lib. de mem. & reminiscentia: altera ergo harum deficiente, puta intentione imaginata, nō remanet intentio intellecta, nec ponitur res in prospectu, dato quod mancat species in intellectu. & hæc est ratio, quare dato, quod species sint in intellectu, non tamen intellectus ponit in prospectu omnia, quorum habet species: quia ad hoc quod res ponatur actu in prospectu, siue quod sit actu intellecta requiritur phātasma in actu. Tunc ad propositum, quod omnes non communicamus in eodem phantasmate, ideo non communicamus omnes in eodem actu. Secundo, quia actus secundus eget phantasmate tanquam subiecto sustentato. Ex hoc patet ratio, quare ego possum aliquid scire, quod tu ignoras, non obstante, quod in te, & in me sit eadem intellectio: hoc enim est, quia respectu eiusdem respectu cuius habemus ego, & tu eandem intellectionem, non habemus idem phantasma; ideo si ego habeam phantasma in actu de illo, & tu nō, ego intelligam, & tu non. & cum infertur, quod contraria essent in eodem: Respondet, quod opiniones contrariæ possunt intelligi, esse contrarias dupliciter; vel in esse reali, quod est esse intellectionis reductiue, vel in esse obiectiuo, quod est esse apparens, primo modo opiniones non sunt contrariæ, imo sunt eadem intellectio numero in intellectu meo, & tuo, hoc enim modo non se habent vt calidū & frigidum, quod expellant se circa idem subiectum: Alio modo potest intelligi, quod sint contrariæ quantum ad esse obiectiuum, videlicet, quod opposita ponantur in prospectu, & tunc concedo, quod hoc modo sunt cōtrariæ opiniones, puta quod cælum non habet materiam, sed hoc modo non sunt in eodem subiecto, concurrit enim ibi intentio imaginata in ratione subiecti, quod est dicere, quod intentio intellecta, vt est ens verum, & apparens habet phantasma in subiecto, & ideo stante eodem phātasmate impossibile est inesse oppositas opiniones, seu eidem, seu diuisis; tum quia in me, & in te non est idem phantasma, ideo ego, & tu possumus simul de eodem habere cōtrarias opiniones. Alio modo soluit Commentator instantiam illam, quod maior est vera de illis, quæ habent perfectiones primas easdem eodem modo, & æque perfecte, sed in proposito non est sic, intellectio enim, & intellectus sunt in nobis, pro quanto communicantur nobis, seu continuantur nobis. Non est autem intelligendum, quod continuentur nobis situaliter, seu per agere, & pati; substantia enim abstracta non aliter determinatur ad nos, siue ad aliam naturam corporalem, nisi quia agit in nobis aliud, vel patitur in nobis. Intellectus ergo, cum sit substantia abstracta, pro

Lib. de memor. & reminis.

A tanto communicatur nobis pro quanto puta agere, & pati determinatur ad nos: illi autem pati est quia intellectus recipit a nobis, idest a phantasmate nostro, intentionem intellectam, est enim phantasma præparatio quædam, idest causa intentionis intellectæ. tunc ad propositum, quando phantasma meum, & tuum eodem modo, & æque perfecte, & idem phantasma in me, & in te agunt intentionem intellectam in intellectu, tunc de necessitate si ego intelligo, & tu intelligis, si non, non: & idem quod intelligo ego intelligis tu etiā eodem modo, tunc enim communicamus eodem modo in perfectione prima, quia ego per phantasma meum, & tu per tuum, eodem modo agimus in intellectu, quæ est perfectio prima, sed in me, & te sunt aliud, & aliud phantasma, vel idem alio, & alio modo, tunc non continuatur nobis intellectus eodem modo, quia phantasma meum, & tuum non agunt in intellectu eodē modo, & ideo non communicamus in perfectione eodem modo; ergo non oportet quod communicemus in perfectione secunda eodem modo: Verum quia sensatio est in nobis per alteram partem solam, ideo tota sensatio in me est mea, nec tu aliquo modo communicas in ea, intellectio autem in est nobis per intellectum potentialem, quæ non aliter est pars nostra, nisi quia per pati intentionem intellectam à phantasmate continuatur nobis, ideo tota continuatio intellectus in nobis est ratione intentionis intellectæ, quam patitur à phantasmate nostro agente. ex quo sequitur, quod non eodem modo, nec æque perfecte intellectus est pars cuiuslibet hominis: quia non est eadem intentio intellecta in me, & in te, quæ est ratio continuationis, non est eadem, quæ in me & in te, quia phantasma, quod agis non est idem, quod in me, & in te.

B

C

D

Sic ergo intentio intellecta dupliciter potest intelligi, vel quoad illud, in quo est realiter obiectiue, eo modo quo suum esse secundum quid reducitur ad esse simpliciter ipsius intellectionis, & sic illa non pluríficatur, sed est eadem in omnibus. Alio modo potest considerari quoad illud, in quo applicatur mihi, & tibi, & quoad causam à qua sunt & apparent mihi, & tibi, & sic pluríficatur, vnde hoc modo non est eadem intentio intellecta in me, & in te, & ideo, ego intelligo te dormiente.

E

Alia difficultas est, quam adducit contra se, quia impossibile est, quod intellectus agens, & possibilis æternæ sint substantiæ, & tamen, quod actio eorum non sit æterna: & quod generatum ex eis non sit æternum, sed nos videmus, quod intentio intellecta in actu est quoddam generatū ab intellectu agente, quia causat intellecta in actu: ergo videtur, quod intentiones intellectæ sint æternæ: cuius oppositum est manifestum per se, cum generabiles, & corruptibiles sint. Ad hoc respondet, quod quando aliquid est dependens à duobus, si alterum eorum sit generabile, & corruptibile, alias æternum posset dependere à non æterno, sed intentio intellecta dependet a duobus, scilicet ab intellectu agente, & à phantasmate, & phantasma est æternum: ergo pro tanto tamen intentiones intellectæ, quæ constituunt secūdum eum intellectum speculatiuum sunt æternæ,

F

næ, ac per consequens intellectus speculatiuus est æternus, quia nũquam genus hominum secundum se totum spoliatur intentionibus intellectis, quia genus hominum nunquam totaliter spoliatur à principijs suis, vnde per hunc modũ intellectus speculatiuus est æternus, & transfertur de regione in regionem.

Quarta difficultas est de intellectu potentiali, quæ est pura potentia in genere intelligibilium: ergo videtur, quod sit vel non sit materia, nec forma, nec compositum. Ad hanc vero difficultatem, alias respondendum est.

Alia instantia est, quæ reputatur à quibusdam demõstratio, sic: Plurificato effectu formali plurificatur forma, sicut plurificato esse albo plurificatur albedo; sed ego, & tu sumus plures homines: ergo plurificatur forma, per quam sumus homines: illa est anima: ergo. Respondet, quod forma quædam est, quæ est pura actuatio materiæ, & eius terminatio, & de eiusmodi formis propositio vera est. Ad propositũ diceret Philosophus, & Commentator, quod intellectus non est talis forma, vt in præcedenti distinctione dictum est. & cum dicitur, quod homo est homo formaliter per intellectũ. Respondeo, homo quandoq. nominat partẽ tantum, & tunc est intellectus in potentia, sicut quando homo est puer, & in tali esse constituitur homo per animam quandam, cuius potentiæ sunt cogitatiua, imaginatiua, & huiusmodi, quæ est sensitiua quædam altioris gradus, quam sit in alijs animalibus, & talis adhuc non est perfectè homo, quoniam hic (in quantum dicit hoc constitutum ex duabus naturis distinctis) est homo per intellectum, qui intrat ab extra in annis discretionis secundum Commentatorem. Visa ergo opinione Commentatoris, & remota opinione quorumdam, qui minus perfectè habent mentem suam, restat nunc inquirere, an rationes suæ concludant, & arguere contra eũ. Ad cuius euidentiam quæro Secundo.

ARTICVLVS II.

Vtrum ex fundamentis Auerrois necesse sit ponere vnum intellectum in homine, & omni natura intellectuali.

Vtrum ex rationibus, & fundamentis Auerrois necesse sit ponere vnum intellectum non tantum in homine, sed in omni natura intellectuali, ac in omnibus substantiis separatis, arguo quod non, Quia illud non videtur sequi ex rationibus suis, cuius oppositum ipse tenens rationes ponebat, sed ille habet pro errore manifesto, quod sit vnus intellectus in omnibus substantijs separatis, quoniam tũc non esset nisi vna substantia separata, cum substantiæ separatæ sint intellectus quidam subsistentes: ergo.

In oppositum, quia in entibus similiter cuius sunt substantiæ separatæ, non magis repugnat intellectui plurificatio speculatiua, quam numeralis: sed numeralis repugnat: ergo. Minor nota; antecedens probo, quia ad plurificabilitatẽ specierũ sequitur pluralitas numeralis (quæcunq. n. differunt specie differunt numero) ergo rationes probantes in substantijs separatis plurificationem impossibilem secundum numerum, probant

A etiam secundum speciem: ergo si est vnus intellectus numero, est tantum vnus intellectus secundum speciem. Respondeo, hic pono tres propositiones. Prima est, quod eædem rationes, quæ probant tantum vnum intellectum, probant in omni natura intellectuali, maxime circa primũ, & quia propositio consequens falsa est, quia sic non essent motores principales, sequitur, quod rationes Commentatoris non concludunt. Secunda propositio est, quod illa vnitas intellectus cũ phantasmate, quæ superius declarata est, non

B sufficit ad vnitatem hominis, & quod conclusio per se non potest stare. Tertia, quod difficultas illa magna, de qua ipse rogat fratres, nullo modo euaditur per solutionem illam primam. Primam propositionem probo, & ostendo primo quod prima, & secunda ratio sua idem concludũt de intellectu hominis: Prima ratio procedit per hoc, quod recipiens est de natura recepti: quia omne, quod recipitur, per modum recipientis recipitur; ergo quale est receptum, tale est recipiens; intentio autem intellecta, quæ recipitur

C in intellectu nostro, est intentio rei in esse simpliciter, ita quod est quædam natura simpliciter; ergo intellectus est natura simpliciter. Consimilem rationem formo ego. Accipio maiorem & tunc subiectum nego illam minorem: sed illud quod recipitur in intellectibus substantiarum mouentium, est natura simpliciter implurificabilis omnino: ergo intellectus substantiarum mouentium est implurificabilis in multos intellectus. Maior est communis sibi, & mihi. Probo minorem, quia in intellectibus eorum sunt natu-

D ræ vniuersales: ergo in eis est rosa simpliciter omnino immultiplicabilis: ergo. Secundo arguo ex secunda ratione: Ille accipiebat hanc consequentiam: si intellectus hominis sit natura signata, & multiplicabilis, sequitur, quod conceptus obiectiuus in eo non erit natura simpliciter, & multiplicabilis. Eandem rationem ego facio, quod si intellectus omnium substantiarum mouentium sit natura plurificabilis, sequitur quod conceptus obiectiuus in intellectibus eorum esset natura plurificabilis: consequens est falsum;

E ergo & antecedens: quia Consequentia est eadem mihi, & tibi. Falsitatem consequentis probo sicut tu dico, quod conceptus rosæ simpliciter in intellectu motoris Saturni, & motoris cæli Stellati est omnino implurificabilis, quia da oppositũ, quod plurificetur, ab illis pluribus poterit abstrahi conceptus vniuersalior, ac simplicior, & per consequens illi plures non sunt conceptus totalis rosæ simpliciter, sed sunt conceptus materiales, & designati cõtenti sub conceptu rosæ simpliciter. Per istum modum procedit ratio Com-

F mentatoris in consequentia sua de intellectu, quod quæro etiam de illo conceptu vniuersaliori abstracto; vtrum sit plurificatus in intellectu motoris Saturni, aut vnus implurificatus: Si secũdo modo habeo propositũ; ergo intellectus illorũ duorũ motorũ est omnino plurificatus. si dicas, quod in eis est plurificatus, sequitur quod ab illis pluribus potest abstrahi alius communior conceptus, & de illo quæro idẽ, & sic procedetur in infinitum: ergo standum erat in primo. Sic ergo patet falsitas consequentis eodem modo in ratione

ne illa, sicut illa Commentatoris. sed consequentiam probo eodem modo, quia quando aliquid posterius dependet ab aliquo priori, sicut à causa totali, multiplicato priori multiplicatur posterius: sed conceptus obiectiuus in intellectu duorum motorum dependit ab intellectibus eorum sicut à causa totali: ergo.

Hic diceretur, quod si intellectus motoris saturni intelligeret vniuersale, verũ esset, quod infertur; sed de mente Commentatoris fuit, quod nulla intelligentia intelligit aliud de his, quæ sunt infra se, sed tantum intelligit se, & intelligendo se intelligit aliquo modo, quæ sunt supra se. & confirmatur hoc per dictum Commentatoris 3. de anima comm. 34. vbi dicit, quod intellectiua, quæ est actio prima nihil intelligit eorum, quæ sunt hic. Ista solutio non valet ad propositum: Philosophus enim 4. physic. dicit, quod tempus non est motus, quia si essent principales motus primi, adhuc esset vnum tempus: sic dico in proposito, quia posito, quod principales motores intelligerent vniuersale, adhuc posito, quod motores sint plures poterit vniuersale esse vnũ, & ideo est aliunde, ꝙ vniuersale sit implurificabile, quam ex parte intellectus; quia dato, quod intellectus plurificetur, poterit nihilominus vniuersale esse vnum, vnde nihil facit, quod intelligant vniuersale, vel non, quia posito per impossibile, ꝙ intelligerent vniuersale, poterit vniuersale esse vnum, & solutio illæ supponit falsum. ipse enim Commentator 3. de anima comm. 40. siue 48. dicit, quod quando intellectus agens erit forma in nobis intelligimus omnia per intellectum agentem sicut per formam in nobis, & hoc, quia ille intellectus agens intelligit omnia. vnde dicit, quod manifestum est, quod cum ille motus implebitur &c. sequitur, quod cum ita sit, necesse est, quod per intellectum agentem intelligamus omnia, & idem Commentator in libello suo de somno, & vigilia, vbi agit de veris somnis dicit, quod oportet, quod illa comprehensio sit à substantia separata, & tunc instat contra se, quomodo potest dare notitiam de particularibus, quæ non intelligit: & respondit, quod in alia, & alia plaga, & regione vniuersi sunt aliæ, & aliæ leges, & alius, & alius secundum cursum causarum: quæ quidem eueniunt in vna regione, & non in alia: & tũc subiungit, quod substantia separata intelligit vniuersalia eorum, quæ secundũ ordinẽ causarũ taliũ deberent euenire; & homo haberet aliquod particulare illius vniuersalis, & tunc intelligentia habens vniuersale illius particularis coniungitur phantasiæ illius, & per aliam coniunctionem homo intelligit illud particulare, cuius vniuersale intelligit substantia separata. & hoc modo homo somniat aliqua, quæ euenient in aliqua parte mundi, vel deberent euenire ex ordine causarum, & legum, ibidem, etiã cõcludit: non est ergo inconueniens, quod intelligentia abstracta intelligat vniuersale indiuidui alicuius.

Quod autem dicitur, quod nihil intelligit eorum, quæ sunt hic. Respondeo auctoritas soluit seipsam intelligit enim eorum, quæ sunt hæc signa. Quomodo ergo illud vniuersale in pluribus intellectibus hominum? Aliter dicitur

A quod non est simile de Intelligentijs, & de nobis, nam intelligẽtiæ omnia intelligunt, per essentiam suam, & ideo illud, quo intelligunt non numeratur in eis, sed homines intelligunt per species, quæ multiplicantur in nobis: Ideo essent plures intellectus in nobis, vniuersale necessario multiplicaretur in nobis: non oportet autem, quod intellectus sic multiplicatur vniuersale, sicut in homine, qui intelligit phantasmata, quæ oportet multiplicari in nobis. Sed solutio ista non valet, quia dato, quod intelligentiæ intelligant per essentiam suam, & nos per phantasmata, nihil ad oppositum, cuius ratio est, quia non sequitur magis multiplicatio vniuersalis ad multitudinem specierum, & phantasmatum, quam in Angelis ad multitudinem essentiarum: quia sicut per te in nobis phantasma est ratio intelligendi vniuersale, sic in Angelis propria essentia: sed per te in Angelis stat vnitas vniuersalis cum multitudine essentiarum: ergo in nobis poterit stare vnitas vniuersalis cum multitudine phantasmatum, & specierum, Nam reduco ad propositum de omnibus intelligẽtijs tertiam rationem Commentatoris de intellectu in nobis: Illa siquidam procedebat ex proportione agentis, & patientis, & formalis termini; quoniam oportet, quod agens sit tale in actu, quale passum est in potentia, & per consequens eiusdem conditionis est agens, & formalis terminus: ergo eiusdem conditionis est in nobis intellectus agens, & intentio intellecta, & similiter intellectus potentialis. Ex quo eodem modo ostendo, quod oportet, quod intellectus agens sit vniuersale prædicabile de principalibus differentibus specie, sic eiusdem conditionis est agens, & terminus, sed intentio intellecta in nobis, quæ est formalis titulus intellectus agentis est vniuersalis prædicabilis de pluribus, puta rosa, simpliciter, & sic de alijs: ergo intellectus agens in nobis est vniuersale prædicabile de pluribus. Vnde licet intentio intellecta non posset diuidi in plura talia, quorum quodlibet sit intentio entis simpliciter, tamen illa est diuisibilis in plura numero, quia continet sub se singularia signata, de quibus prædicatur: ergo si ratio concludit, illa concludit, quod intellectus agens, & potentialis sunt formæ diuisibiles in plures formas numero. & ideo ex hoc patet, quod ex ratione illa concluditur; quod intellectus agens est abstractus à materia: sed non concluditur, quod non sit plurificabilis. Quarta ratio Commentatoris similiter non concludit, & reduco ipsum contra ipsum, illa ratio procedebat de magistro respectu discipuli, & ego arguo contra eum in eadem forma, & probo, quod intellectus agens non sit illud, quo intelligimus, & quod non possit generare in nobis intentionem intellectam; vel si sic, nunquam magister poterit docere discipulum, quia quæro; sicut tu, aut intellectus agens causat in nobis intentionem intellectam nouam; aut communicat illam, quam habet eandem sine occasione, si primo modo: Cõtra, quia intẽtio intellecta in intellectu agente non est forma actiua: Si dicas, ꝙ cõmunicat eandem: Contra, talis communicatio non est actio, quia actio non est sine termino nouo: ergo oportet, quod intellectus agens

agens non sit in nobis agens actionem intellectam, & reducit opinionem Themistij, quod intellectiones sunt generales, & corruptibiles, quod improbat Commentator.

Quinta ratio etiam non concludit, vnde retorqueo eā contra eum, illa quidem ratio procedebat deducēdo aliquid in cōsequens, quod si intellectus potentialis esset natura hæc singularis, posset per intellectum agentem abstrahi ab eo communis intentio intellecta, & illa reciperetur in intellectu potentiali, & tunc idem reciperet se: Illa inquam ratio non concludit: quia ex forma sua non tantum concludit, quod intellectus potentialis sit implurificabilis quidditas subsistens, sed concludit, quod sit tota natura intellectualis subsistens implurificabilis, & per consequens, quod sit omnis natura intellectualis. Da enim oppositum sequitur idem inconueniens, quod sequitur si ponatur indiuiduum signatum in specie, poterit enim abstrahi ab eo vnus conceptus, in quo conuenit cum alijs intellectualibus, eo quod conuenit cum eis in hoc, quod est esse intellectualis naturæ, & tunc poterit recipere intellectionem illam abstractam, quæ eadē est cum eo, c ut tu dicebas ex alia parte, & si hoc, sequitur, quod idem reciperet se ipsum sicut arguebatur ex alia parte.

Quod etiam ille dicit, quod oportet vniuersale esse incorruptibile, & æternum est contradictio, quia ipse arguit contra Themiscium, quod intentio intellecta est generalis, & corruptibilis. Illud autem, quod supponit de mundi æternitate, est impossibile.

Secunda propositio est, quod modus continuationis intellectus in nobis per agere, & pati non saluat vnitatem quam oportet attribuere ipsi homini: vnde ille ponit, quod per intellectionem est nobis continuatus siue per intentionem intellectam. sed mihi videtur totū oppositum, & cōtra, scilicet, ꝙ ideo intelligimus, & est in nobis intentio intellecta, quia est nobis continuatus. Totus ergo punctus est videre de illa continuatione, vt dicebatur supra. totum suum fundamentum est in hoc, quod substantia abstracta non est de se aliter corpori determinata, nec coniuncta situaliter, & præsentialiter, sed mediante operatione, ideo dicit, quod intellectus noster continuatur nobis per pati, quia recipit à phantasmate nostro intellectionem intellectam, vnumquodque autem vbi operatur ibi est: volo ergo ostendere in speciali, quod illa non sit sufficiens vnitas, qua homo sit vnus, illa scilicet determinatio, qua intellectus determinatur, vt patiatur, & recipiat intentionem intellectam: Arguo ergo primo per experientiam. Secundum enim eundemmet magis est credendum experientiæ, quam rationi, quæ non est demonstratio, vnde ille arguit contra Auicen. quod ille sequitur propositiones dialecticas dimissis propositionibus sensatis. sic ille Commentator 3. physicorum in hac positione propter quasdam rationes suas logicas vult tenere, quod est contra omnem experientiam. vnde omnes rationes illæ de recipiente, & recepto magis sunt logicæ, quam sunt naturales. Arguo ergo per experientiam sic: Quando animus experitur in se diuersas operationes ita,

A quod experitur, quod ille idem est, qui habet vtramque, & quod vna non est alia, ille experitur idem principium, ita quod si debent reduci ad vnum principium oportet, quod illud principium sit idem nō solum per contactum virtualem, sed aliqua maiori vnitate: principium dico, quo illæ operationes reducuntur, sed quilibet homo experitur in se, tu es ille qui nunc intelligis, & tu es ille idem qui imaginaris rosam hāc; & experior ego, quod idem sum, qui patior dolores, & tristitias & experior me tristari, & dolere, B & intelligo, quod ego sum principium vtriusque operationis: ergo oportet, quod ego, & quilibet, qui sic experitur in me principia harum opinionum concurrentia ad maiorem vnitatem, quam solius operationis vel contactus virtualis. Maior patet, quia si talia principia sint vnum tantum per hoc, quod vnum recipit aliquid ab alio; ego potero habere vnum illorum principiorum, & tu alium. Quis ergo iudicabit neutrum inesse mihi: vnde ego non experior intellectionem tuam, nec tu imaginationem meam, sed ego C idem sum vnus, qui iudico illas operationes inesse, & vnam non esse aliam. Hoc autem iudicium non posset inesse mihi, nisi in me esset vnum principium, quo habeo hoc iudicium. nec Arist. habet aliam viam ad probandūm sensum communem sensibus particularibus, qui iudicet inter obiecta, & actus eorū, & ponat conuenientiā, & differentiā; qui imaginatur, ꝙ homo sentit se audire simul & videre, & ꝙ audire non est videre; illud iudicium non possunt facere duo principia aggregata tantum: ergo conuenit, quod est dare sensum D communem. Vnde visus & si iudicet se videre, nihil tamen iudicat de auditione: ergo si aliquis vnus iudicet de vtroque, oportet, quod hoc fit per vnam potentiam, & principium, non per aggregationem tantum. Dices: illud principium est totum coniunctū habens se intellectum, & phantasmata, & per phantasiam videt se phantasiari, & per intellectum intelligere.

Contra: quæro vtrum cōiunctum sit vna res in vnum diuisa in actu, & si sic: ergo esset vnum per formam vnam, quæ non sit actus, & natura exi- E stens in actu, sed sit actuatio, quia actus distinguit, & separat; vnde ideo ex pluribus in actu non fit vnum. quod si concedatur, habeo propositum, quia multiplicatione perfectibili multiplicatur forma: non ergo vnus intellectus in omnibus.

Dices, quod pars intellectiua est illud cōmune, quod iudicat de vtroque, vnde intelligit homo per illam se dolere, & tristari: Cōtra, hoc non sufficit, aliud enim est intelligere se dolere, & aliud experiri se dolere: licet ergo intellectus F possit intelligere dolorem, ita quod habeo per intellectum, intelligat se dolere, tamen non potest experiri dolorem; nec homo potest per intellectum experiri se dolere; sed experimur per idē, per quod experitur se intelligere, & experitur dolere: ergo per principium aliquod, quod est vnum non per aggregationem.

Secundo ad eandem propositionē arguo principaliter, quia sic nulla vnitas minor vnitate acerui sufficit ad hoc, quod aliquid vniatur alteri vt forma, à qua illud formaliter operatur: sed

vni-

intellectus potentialis continuatur nobis per hoc, quod patitur intentionem intellectam à phantasmate nostro, illa inquam vnitas est minor vnitate contactus realis, & acerui, vel saltem non est maior: ergo talis vnitas nõ sufficit ad hoc, quod intellectus vniatur nobis vt forma, qua formaliter operamur. Maiorem probo: quia si vnitas contactus, & acerui sufficeret ad hoc, quod aliquid sit forma alterius, quo illud operatur formaliter, tunc quãdo vinum est in dolio, & vnitur ei secundum contactum realem, posset dici, quod vinum est forma dolij, & quod operationes vini formaliter communicantur dolio, & compositum ex dolio, & vino habebit operationes vtriusque. Minorem probo: pono quod vinum vtri tangat me eo modo, quo dicimus, quod triste tãgit cor, quæro quid tangit me magis, vtrum vini, vel triste. & certum est, quod vinum, quia illud realiter, triste virtualiter: ad maiorẽ.n. vnitatem venit vinum, quod tangit me, quam triste, quia triste, quod tangit me, potest esse Romæ.

Item ad maiorem vnitatem veniunt duo quanta, quam Deus, & creatura, sed duo quanta veniunt ad vnitatem acerui, Deus autem & creatura ad vnitatem actus: ergo.

Tertio ad idem contra fundamentum in speciali, nam totum fundamentum consistit in hoc, quod ideo, quia intellectus agens appropriatur nobis, & factus est forma in nobis ideo agimus per ipsum.

Contra: Si hoc sufficit, sequuntur multa inconuenientia, primum est quod secundum hoc possem dicere, quod oculus meus vnitur parieti, vt forma, & quod paries & oculus faciunt vnum, sicut anima & corpus, & tunc operatio oculi erit operatio totius illius congregati; non enim magis vnitur hoc modo intellectus nobis, quam oculus colori parietis per intentionem intellectam.

Item secundum hoc sequitur, quod formæ imaginatæ magis copulabuntur vt forma intellectui potentiali, & è conuerso, quam intellectus corpori vel imaginationi, quia intentio imaginata est immediatum actiuum in intellectu potentiali; phantasma autem, vel quid aliud tenens se ex parte corporis, non agit in intellectum potentialem, nisi mediante intentione intellecta.

Item sequitur, quod imaginatio magis vnitur intellectui potentiali vt forma, quam è conuerso; ita, quod magis habebit imaginatio rationem formæ, & intellectus potentialis rationem materiæ, quã è conuerso. Hoc probo, quia si ex actiuo, & passiuo fiat forma, magis habet rationem formæ actiuum, quam passiuum: sed intentio imaginata habet rationem actiui in ordine ad intentionem potentialem, Intellectus autem potentialis habet rationem passiui: ergo.

Item cum omne agens vniatur passo virtualiter, sequitur, quod ex omni agente, & passo fiat vnum sicut ex materia, & forma: hoc modo ex igne, & Angelo fiat vnum, sed vnum agat in aliud, & illud vnum esset vna natura intellectualis, sicut homo intelligens per naturam intellectus, & corporalis per naturam ignis.

Quarta ratio est ad idẽ, ꝙ secundum illam viã si intellectus potentialis copulatur nobis per intentionẽ intellectã, ostendo, ꝙ sequitur necessario

A ꝙ te intelligente actu hominẽ simpliciter ac per consequens habendo intentionem intellectam hominis simpliciter, ego non potero intelligere hominẽ simpliciter, & habere intentionẽ intellectã de homine simpliciter; & tunc vltra: ergo non copulabitur mihi intellectus potentialis, nec poterit esse forma in me te intelligente hominem simpliciter. Probo primam consequentiam, quia per te intellectus potentialis non aliter habet intentionem intellectam, nisi per hoc, quod recipit eam ab imaginatione siue phantasmate; tunc

B pono, quod tua imaginatio causet in ipso intellectu potentiali intentionem intellectam hominis simpliciter, sequitur quod mea imaginatio non poterit causare intentionem hominis simpliciter in intellectu potentiali. Probo hoc, quia aut causabit eandem, & hoc non potest esse, quia facere est nihil facere: ergo vel causabit aliam, & tunc intentio intellecta hominis simpliciter numeratur, & plurificatur: ergo pari ratione intellectus numeratur, & plurificatur, non obstante, quod sit forma simpliciter; vel nulla causabit,

C & tunc habeo propositum; quod te intelligente hominem simpliciter, & habẽte intentionem intellectã de eo, ego non potero intelligere hominẽ simpliciter, quia per hoc intelligo hominem simpliciter, quia causat imaginatio mea in intellectu potentiali hominem simpliciter.

Secundam consequentiam probo scilicet: ergo te intelligente non poterit mihi copulari intellectus possibilis, quia non aliter copulatur mihi, quam per hoc, quod imaginatio causat in eo intentionem intellectam.

D Ad istã tamen rationẽ ille respondet, quod intẽtio intellecta non generatur simpliciter, sed per respectum ad me, quia de nouo homo simpliciter lucebit in imaginatione mea, & ideo de nouo generabitur in me aliquo modo intentio intellecta de eo. Contra: quæro, quid est intellectum potentialem esse partem in me: & copulari mihi? tu dicis, quod idem est, quod habere intentionem intellectam causatã ab imaginatione mea: Tunc quæro; aut causatio illa est mediata, & tunc non copulabitur mihi intellectus nisi mediate; aut est

E vera, & realis, & tunc manet ratio mea, quia aut causabitur eadem cum illa, quæ causata erat ab imaginatione mea, aut cum alia.

Quinto arguo, quia non videtur, quod secundum illam viam possit saluari, quod dixit Philosophus 12. metaph. scilicet, quod nulla forma præcedit suam materiã, aliqua tamen pars præcedit vt anima non tota, sed intellectus; secundum autem illam viam, ita animam sequitur corpus, sicut præcedit, quia scilicet hic intellectus intrat ab extra.

F Sexto arguo cõtra illam positionem sic. Virtus cognoscitiua, quæ respicit plura, à quibus mouetur passiue, & in quibus iudicium eius sustentatur obiectiue, illa virtus potest discernere, & iudicare se moueri ab vtroq. nũc ab isto, nũc ab alio, & ponere differentiã inter illa, quod illud, quod modo mouet, non est illud, quod ante mouebat me: hanc probo per exemplum de sensu communi respectu sensuum particularium, & videtur, quod exemplum sit ad propositũ, quia sicut se habet quodam modo sensus communis ad sensus par-

particulares, ſicut intellectus ad diuerſa phantaſmata. Ipſe namque ibi dicit, quod forma eſt perfectio materiæ: ſic ergo ſenſus cōmunis eſt perfectio ſenſuum particularium, quod intelligit, pro tanto, quia ſecundum eum eſt quaſi centrum omnium ſenſuū: ſicut ergo ſenſus communis determinatur in actu ſuo à ſuo particulari, & ſuſtentatur eius iudicium in ſenſibus particularibus; ſic quia ibi iudicat, & ibi terminatur eius iudiciū, ſic de intellectu potentiali reſpectu phantaſiæ. Cum ergo exemplum eſt ad propoſitum: tunc, quia ſenſus communis ſic determinatur, & mouetur à particularibus, & ſubſtentatur obiectiue in eis, ideo patet, quod poteſt ponere differentiā inter illos, & perpendere de actu virtutis, qua nunc audis, nunc vides, & quod audire non eſt videre: ergo maior eſt vera: ſed per te intellectus potentialis eſt idem in me, & in te; nec differt, niſi quia vnus exiſtens mouetur à diuerſis imaginationibus, & ſuſtentatur eius iudicium in eis: ergo illa virtus poteſt iudicare ſe moueri modo ab illa imaginatione, modo ab alia: & cum intellectus potentialis ſit forma in nobis, ſequitur quod nos per formam in nobis poſſumus iudicare nunc moueri ab imaginatione vna, nunc ab alia; & potero ego dicere, nunc mouet me imaginatio mea, nunc tua; nunc è conuerſo, & ſic de alijs: & cum intellectus modo ſit in te, poſſum dicere ego per intellectum, quod eſt forma mea, nunc intelligo terminatiue in phantaſmate meo, nunc in tuo.

Dices, quod ratio bene concluderet, ſi eodem modo potentia cogitatiua intellectus moueretur à phantaſmate meo, & tuo, quod non eſt verum, ſed diuerſimode mouetur: ergo.

Contra; nec etiam ſenſus communis eodem modo mouetur à ſenſibus particularibus, & tamen perpendit ſe moueri nunc ab iſto ſenſu, nunc ab illo, & ponit differentiam inter illos per hoc, quod vna virtus exiſtens nunc poteſt contrahi ad iſtum, nunc vero ad illum.

Tertia Propoſitio eſt, quod difficultas, de qua rogat fratres, quam inducit contra ſe, non ſoluitur. Difficultas. n. illa cōſiſtit in hoc, ꝙ qui habēt eundem actū primū, haberent eundē actū ſecundum; & ille ſoluit eam per hoc, quod non eodem modo copulatur nobis actus primus, & ſecūdus: quia actus primus copulatur nobiſcum per actū ſecundum, quia per hoc eſt in me, quia patitur ab imaginatione in me; & quia non eodem modo patitur in me, & in te, ideo licet continuetur in me, & in te quoad actum primum eodem modo, non tamen quoad actum ſecundum, qui eſt habere in proſpectu intentionem intellectam.

Illa ſolutio primo fundat ſe in vna propoſitione improbabili; nam potentia non fit potentia operantis per actum ſuum ſecundum, ſed magis è conuerſo, non enim quia agens agit, ideo habet potentiam, ſed è conuerſo ideo agit, quia habet potentiā, & ideo dicit Philoſoph. lib. De ſenſu, & ſenſato, quod cuius eſt potentia, eius eſt actus: & ratio eſt, quia potentia trahit actum, vt ſit determinati agentis, non è conuerſo; & ſi potentia eſt naturalis, actus eſt naturalis, ſi potētia abſtracta, actus eſt abſtractus, ſed intentio intellecta habet ſe reſpectu materialis intellectus, ſicut actus ſecundus ad potentiam: ergo intentio intellecta nō facier, quod intellectus materialis ſit, immo erit omnino è conuerſo.

Secundo fundat ſe in propoſitione alia etiam improbabili; ſcilicet, quod actus ſecundus continuatur mecū per intellectionem intellectam, ad quam mouet mea imaginatio, & continuatur tecum per intentionem intellectam, ad quam mouet imaginatio tua; & quia imaginatio mea non mouet ad intentionem intellectam, ad quam mouet imaginatio tua, ideo ego non habeo eundem actum ſecundum, quem habes tu.

Contra. Vbi ille ponit modum intellectus adepti, dicit, quod intellectus agens ſe habet ad ſpeculatiuum à forma de materia, ſicut lux habet ſe ad colorē in diaphano, ſic forma de materia per eum. Vltra dicit, quod intellectus agens copulatur cum ſpeculatiuo per intellecta ſpeculatiua, & tunc vltra dicit, quod poſtquam intellectus fuerit in actu reſpectu omnium intellectorum ſpeculatiuorum, tunc intellectus agens in fine fit forma in nobis, & pars noſtra. Et vlterius dicit, quod tunc intelligimus ſubſtantias ſeparatas, quas intelligit intellectus agens, & hoc quia intelligimus omnia, quæ intelligit intellectus agens, & agimus operationes ſuas; operationes enim partis poſſunt attribui ipſi toti. Si ille proceſſus valeat, ego arguo ſic contra eum: Quando aliqua ſic ſe habent, quod copulantur cum iſto copulato perfecte, copulantur etiam ſimul omnia, quæ cum iſto copulantur; quæcunq. enim copulantur in tertio, perfecte copulantur etiam inter ſe: intellectus potentialis copulatur mecū per hanc intentionem intellectam, ad quā mouet imaginatio mea: ergo ſi intellectus potentialis perfecte copuletur mihi, ſequitur, quod quicquid continuatur cum intellectu potentiali, continuatur etiam mecum: ſed omnes intentiones omnium hominum ſunt continuatæ cum imaginatione mea, & tunc habeo omnes intentiones intellectas, & nullus intelligit aliquid, quod ego non intelligā: ergo. Cōfirmo: Quia ſiue ꝙ intellectus agens ſit pars nobis, agimus operationes ſuas; ſiue quod intellectus potētialis ſit pars in nobis, recipiemus intentiones, quas ille recipit: ergo vel proceſſus ſuus eſt nullus, vel ratio illa concludit efficaciter contra eum.

Nunc vltimo ſoluo rationes. Ad primam dico quod non oportet, quod recipiens, & receptum ſit eiuſdem rationis quoad omnes conditiones ſuas, aliás ſicut intentio recepta eſt quoddam vniuerſale prædicabile, ſic eſſet dicendum de intellectu recipiente. Dico ergo ad rationem, quod ad hoc, quod potentia aliqua apprehendat res in eſſe ſimpliciter, & recipiat earum intentiones in eſſe ſimpliciter, ſufficit, quod ſit potentia immaterialis, hæc, & abſtracta à quantitate; non oportet autem, quod ſit abſtracta à particularitate, & deſignatione: & ratio eſt ad hoc, quia ponere ſubſtantiam ſeparatam indiuiduam non quantam, illa oportet, quod habeat aliquam operationem, quia ſub nulla eſt ſine propria operatione; illa autem operatio nō poteſt eſſe Philoſophica, corporalis non vitalis; quia tunc ſubſtantia aliqua materialis haberet operationem nobiliorem ſubſtantia illa abſtracta, puta, potentia organica

imaginatiua vel phantasia, quod est impossibile, quia operationes harum sunt quantæ, cum sint organicæ: ergo habebit potentiam intellectiuam. hæc est ratio, in qua fundatur illa propositio Philosophi, quod immaterialitas est causa intellectualitatis.

Item ad idem: Substantia indiuidua abstracta à quantitate non est apta apprehendi aliqua potentia sensitiua, quia omnis talis potentia fertur in quantum: ergo illa est apprehensibilis ab intellectu, cum non sit dicendum, quod a nulla potentia possit apprehendi, tunc sic: Indiuiduum speciale, idest abstractum à quantitate (sicut Commentator 3. de anima com. 18. accipit) est apprehensibile apprehensione intellectiua: ergo oportet intellectum receptiuum intentionis esse de materia eius: ergo oportet, quod sit singulare, quod est indiuiduum, si ratio sua sit bona. Est ergo sciendum, quod omnis virtus quanta requirit circa obiectũ suum quantitatem, ita quod situat ipsum totum in certo situ, & etiam partes in ipso. Vnde si imaginor lineam, de necessitate imaginor eam hic, & imaginor eam habere partem extra partẽ: vnde ex hoc possumus distinguere actum intellectus, & imaginationis, quia actus imaginationis concernit in obiecto situm puta ponendo, & stando sic, vel ibi; non dico sitũ retinentem se ex parte obiecti, sed ex parte actus: ita quod modus suus ferendi est situalis, & concernit hoc modo sitũ, & proportionem partium, quia partem situat extra partem. Actus vero intellectus abstrahit ab omni situ, & proportione in obiecto suo, & eius partibus. Ratio vero huius differẽtiæ hinc inde est species illa, qua fit indiuiduum immateriale in abstractione, vt si species fuit abstracta, indiuiduum esset abstractum, si non, nõ, & quia species in imaginatione est quãta, & extensa, species vero in intellectu est abstracta ab omni quãtitate, ideo indiuiduũ intellectus nõ cõcernit sitũ in obiecto, sicut concernit indiuiduum sensus. sic ergo si fuerit indiuiduum abstractum à quantitate, non correspõderet species signata abstracta tum ab omni quãtitate, & non habens partem extra partem, & ideo ducit in obiectum abstrahendo ab omni situ & proportione, hoc est intelligere naturã rei simpliciter. Non enim est idem quod intelligere vniuersaliter, sed idem quod intelligere non situaliter, & modo quantitatiuo, & hoc prouenit ex conditione speciei, quæ potest esse indiuidua, & particularis dummodo sit abstracta.

Ad secundũ dico, ꝙ cõceptus obiectiuus integratur ex conceptu passiuo, & re illa, vnde rosa, quã ego experior, est oẽs rosæ particulares sub vno concipi clausæ, quod quidem concipi passiuum est vnum per vnum concipi actiuum; quod quidem concipi actiuum est vnum per speciem vnam. Et ideo quando in intellectu meo est species rosæ, ibi omnia indiuidua eius, sicut particulares rosæ, veniunt ad vnum concipi: tunc ergo, quãdo dicitur plurificari, aut intelligitur de plurificatione ipsius cõcipi, aut ipsarum realitatum venientiũ ad ipsum concipi: si primo modo intelligatur, sic dico, conceptus obiectiuus in me, & in te multiplicatur: si vero capias multiplicari conceptum obiectiuum secundo modo, quantum ad res, quæ veniunt ad ipsum concipi, hoc potest esse

A dupliciter: vel quod res ipsæ venientes ad concipi multiplicentur numeraliter, puta humanitas cum humanitate; vel quod multiplicentur secundũ naturã, & esse simpliciter, sicut si multiplicem totam congeriem humanitatum contra congeriẽ aliam, & sic faciã duas congeries earundẽ humanitatum. Verbi gratia pono, quod sint decem homines particulares, tũc possum intelligere hominem multiplicari per illos decem homines particulares, & illa est plurificatio numeralis, vel possum intelligere totam multiplicationem illorum

B decem hominum multiplicari, vt illa pluries numeretur, & replicetur, & ponatur quasi bis in prospectu. Tunc ad propositum dico, quod accipiendo conceptum obiectiuum multiplicari in primo modorum istorum, sic dico, quod conceptus obiectiuus multiplicabilis est quantum ad rem sub concipi. Et ratio est quia conceptus obiectiuus est vniuersale quoddam existens in multis prædicabilibus in quod de illis. Accipiendo vero secundo modo, nunc multiplicari, sic dico, quod conceptus obiectiuus quoad rem, quæ est

C sub concipi, impossibile est, quod multiplicetur. Cuius ratio est, quia sicut est impossibile, ꝙ Sortes sit plures Sortes, sic est impossibile, quod sit omnes humanitates. Impossibile enim est vnum in quantum vnum multiplicari, quia tunc idem esset diuisum à se ipso, & ideo sicut repugnantia est, quod Sortes sit plures Sortes; sic repugnantia est, quod tota multitudo humanitatum, ac per consequens totam multitudinem humanitatum insimul acceptam impossibile est bis reperiri, & multiplicari; & per consequens conce-

D ptus capiens totam multitudinem humanitatũ non potest numerari quantum ad rem sub concipi, quæ est tota multitudo humanitatis, & talis conceptus est conceptus hominis simpliciter, & conceptus vniuersalis, qui secundum Commentatorem aliquo modo continet, & complectitur infinita, pro quanto est omnia particularia illius naturæ concurrentia ad vnum concipi passiue, ratione vnius concipi actiue: quod oritur ex vnica specie, & impressione, quam nata sunt facere omnia particularia in intellectu. Et hinc est, quod sæpe

E dixi, ꝙ impossibile est hominem simpliciter multiplicari, & diuidi in plures homines simpliciter, quia ab illis possit abstrahi conceptus cõmunior & latior, & tunc neutrum eorum esset homo simpliciter, licet homo simpliciter potest multiplicari numeraliter in inferiora contenta sub eo. Ideo dixi alias, quod quia Deus est entitas simpliciter subsistens, impossibile est, & contradictio, quod sint plures Dij, quia tunc neutrum esset entitas simpliciter; non est tamen impossibile, quod sit vnus Deus, & cum hoc plura alia entia quasi par-

F ticularia respectu entis simpliciter. Tunc ad propositum, licet in me & in te sit aliud, & aliud conceptum, non tamen est in me, & in te alia res simpliciter, ita quod in me sit rosa simpliciter, & in te sit rosa simpliciter: Et ratio est dicta statim, quia rosa cadens sub concipi meo, non est aliqua particularis rosa, sed sunt oẽs particulares rosæ, quæ veniunt ad vnum concipi, tota autem multitudo rosarum particularium non plurificatur, vt dictum est, & ideo eadem est in me, & in te. Plurificatur tamẽ res concepta, quæ est res simpliciter,

non plurificatur res, sed est eadē omnino vtrobique: homo enim simpliciter est omnia particularia, ideo sub quocunque concipi cadat, semper est idem. Tunc ad formā argumenti; cum dicitur, si intellectus esset alius in me, & in te, sequitur, quod conceptus obiectiuus plurificaretur in me, & in te; concedo quantum ad concipi, sed non quantum ad rem sub concipi, hoc enim est impossibile & hoc solum probat ratio: quantum etiam ad rem sub concipi, non probat, quin possit multiplicari naturaliter, probat tamen bene, quod non potest multiplicari in esse simpliciter, & hoc concedo.

Ad tertium nego maiorem quantum ad illud, quod assumitur de principio, & formali termino

A vt dixi supra de recipiente, & recepto in solutione primæ rationis.

Ad quartum de magistro, & discipulo dico, quod oppositū est verum, quia si esset idem intellectus in vtroque, impossibile est, quod magister doceret discipulum; quæro enim, quid faciet magister in discipulo, aut transfundit intellectionē suā in eo simpliciter, & hoc est impossibile; aut agēdo in phātasma illius, & hoc etiā non est verū, ideo dico, ꝙ magister nō plus facit, nisi ꝙ applicat actiua passiuis per symbolicas voces, & sermones

B qui mouent imaginationem, & imaginatio mouet intellectum, & tunc fit de nouo in discipulo intētio intellecta. Ad argumētū principale patet.

DISTINCTIO XVIII.

DE FORMATIONE CORPORIS MVLIERIS EX COSTA VIRI.

In eodem quoque Paradiso, &c. In ista Decimaoctaua Distinctione agit Magister de formatione corporis mulieris ex costa viri, & hæc est difficultas, quæ mouetur communiter; Vtrum mulier fuit producta de costa viri secundum rationes seminales. Ad eiusdem euidentiam quæro duas Quæstiones.

QVAESTIO VNICA.

1 Vtrum in materia sint inchoationes formarum.

2 Vtrum mulier fuit producta de costa viri secundum rationes seminales.

ARTICVLVS I.

Vtrum in materia sint inchoationes formarum.

AD primam quæstionem sine argumentis respōdeo, si forma poneretur res præcisa, & natura distincta in actu à materia, & nō esset pura perfectio, & actuatio materiæ, ac complementū compositi, necessario oporteret ponere inchoationes in materia, adhoc, quod creatio vitaretur: Impossibile enim esset alias tolli creationem, sicut supra cum ageretur de forma in generali deductum est, & ibi remotæ sunt quædam euasiones, quæ à quibusdam communiter dari solent. Pro nunc autem probo breuiter, quod aliter nō posset formæ creatio euitari sic: Omnis res completa, & natura in actu distincta ab alia natura ꝗ producatur propria productione, & distincta à quacunq. productione alterius naturæ, etsi nihil eius præfuit, illa vere creatur: sed per te forma est huiusmodi, & clarum est, quod nihil eiusmodi præcedit: ergo patet, quod creatur, & hanc ipsam tangit Commentator 7. metaph. com. 31. contra illos, qui ponunt materiam, & formam esse duo in composito, dicens quod hæc fuit imaginatio ponentium creationem, & ideo multi volentes euadere hanc difficultatē conati sunt diuersas vias adinuenire. Aliqui dicunt, quod ideo non concludit, quia forma non fit, sed compositum, ergo: Non video quod solutio euadat difficultatē, immo magis confirmat propositum, quia si forma esset res quædā habens propriam naturā in actu præcisam à materia, necessario oporteret quod fieret per se: ergo si non pōt fieri naturaliter per se, nō est res distincta, & natura terminata in actu. Alij conati sunt aliter euadere dicētes, quod forma nō creatur, quia fit

F à materia. Sed hæc solutio ēt nō euadit, quæro. n. quomodo forma fit de materia; aut sicut ex quo & hoc falsum est, quia tunc materia esset aliquid formæ, & forma esset cōpositū ex realitate materiæ, & propria realitate; vel oporteret, quod aliquid materiæ transiret, & cōuerteretur in formā: aut secundo modo fiet de materia tanquam in quo, & hoc non tollit creationem; alias gratia non crearetur in anima, quæ fit in anima sicut in quo: aut tertio fit de materia, hoc est de aliquo, quod præcessit in materia, quod pertinet ad ra-

rationem formæ, & tunc ego habeo propositum, quod oportet ponere inchoationes in materia. Alij volunt saluare, quod forma non creetur, quia educitur de potentia materiæ: ego nunquã potui capere hoc dictum, ponendo, quod forma sit res completa in actu distincta à forma, & non sit tantum actuatio, & complementũ rei in actu. Quæro enim, quid est illa potentia, aut est respectus, & hoc non, substantia enim non fit ex respectu: aut est illa essentia materiæ, & tunc aut educi de potentia materiæ est formam transferri in formam, aut existentiam trahi ad formam, sicut purum actuabile trahitur ad actum. Primus modus est impossibilis; si detur secũdus: Sequitur quod materia non sit res in actu, & natura in se terminata distincta à forma, sed sit tantum actuatio ipsius formæ. Alij dicunt, quod creatio terminatur ad esse, & non ad essentiam, & quia materia, & forma licet habeant distinctas essentias, non tamen distincta esse, ideo nulla actio per se, & præcise potest terminari ad materiam, nec ad formã, sed ad compositum, quod proprie habet esse. Sed hæc solutio euadit inconueniens per magis inconueniens. ponit enim quod esse differt ab esse. cuius oppositum alias probaui: cum ergo nulla appareat via euadendi conati sunt Doctores multi ponere rationes seminales, quas quidem dixerunt esse purum potentiale, quod actione agentis conuertitur in formam. Quidam autem dixerunt illas esse essentiam illam ipsius formæ, quæ præcedit in materia, & per generationem non fit de nouo forma quoad essentiam, sed solum trahitur ad esse nouum, quod ponunt esse quid distinctum ab essentia eiusmodi. Hæc autem opinio neutro modo stare potest. Quid ergo dicendum, nunquid errauerunt omnes, qui posuerunt rationes seminales; & Augustin. tantus doctor, qui in pluribus locis supra Genes. ad literam expresse ponit has rationes seminales? Respondeo quod imaginatio eorum, qui rationes seminales posuerunt, siue inchoationes formarũ, si bene intelligatur, vtique continet veritatem, si enim inchoatio formæ vocetur ipsa, & complementum, quod acquiritur, dicatur forma secundum intentionem Philosophi, & Commentatoris 7. metaphysices, quod anima est illud, quod est in potentia animatum, esse inanimatum actu, quasi velit dicere, quod animatum actu est anima, & ita vna res sit compositum, quæ cum est actu, est forma; tamẽ vt est in potẽtia, est materia. licet sit distinguendum, illa enim pro tanto est compositum, quia est perfectio trahens materiam ad complementũ, vt sit omnis res generabilis, & corruptibilis sit natura quædam habens in se, non quidem duas naturas, sed inchoationem, & complementum eiusdem naturæ, quorum primũ est materia secundum vero forma, & per hũc modum cum eadem sit materia omnium generabilium, & corruptibilium, materia autem non sit nisi inchoatiuum naturæ rei generabilis, & corruptibilis, potest concedi, quod materia est aliquo modo indeterminate omnis natura generabilis, & corruptibilis dempto toto complemento secũdo adueniente forma ignis, sit forma carnis, sit caro, & sic de singulis, & hoc modo omnis res generabilis & corruptibilis ante generationẽ sui præ-

A cedit indeterminate in materia, quia illa indeterminate est ratio generabilis, & corruptibilis, & secundum hoc potest saluari opinio supra recitata, quod præcedit forma in materia secundum essentiam, hoc est in potentia: & ita nõ fit per generationem noua essentia, sed quæ erat in principio, fit in actu, & hoc est, quod Commentator dicit 7. metaph. quod agens non est producens, sed est extrahens. hoc ergo modo in materia sunt inchoationes non formarum, sed natura generabilium, & corruptibiliũ, materia enim est indeterminate omnis res generabilis, & corruptibilis

B & per generationem tota res, quæ erat indeterminate in materia, transfertur ad actum, ex hoc, quod illa trahitur ad actuationem, & terminationem, quæ est forma: & ideo generans non largitur multitudinẽ, sed perfectionẽ, vt ait Commentat. 8. metaph. & hoc modo tollitur creatio, hoc etiam modo potest exponi opinio de latitatione formarum. Si vero intelligas, quod inchoatiuum formæ sit aliud à materia, quod transeat in formam per solam acquisitionem perfectionis, tunc

C forma erat composita ex illa perfectione, & illo inchoatiuo quasi perfectibili, & tunc erit composita. His ergo visis, Respondeo ad quæstionem, quod in materia sunt inchoationes formarũ, non quia in materia sit aliquid, quod transeat in formã distinctam à materia; sed quia illamet materia est inchoatiuum omnium rerum generabiliũ, & corruptibiliũ, vt dictum est. Sed contra: quia secundum hoc non potest dici, quod in materia sint inchoationes formarum, sed magis inchoationes cõpositorũ. Respondeo secundũ veritatẽ magis

D proprie diceretur, quod materia est inchoatio naturarum, quam formarum, materia enim, & forma sunt realitates eiusdem naturæ, materia quidem vt inchoatiuum, forma vero, vt complementum, & hoc est rem componi ex actu, & potentia, quia res erat primo in potentia in materia, & per aduentum formæ acquirit res complementũ suũ, & sic est in actu. Notãdũ tamen notandum, quod compositum non apparet, nisi forma, & hoc quia materia non dicit rationem aliquam includentem actualitatem etiam mini-

E mam, tamen intellectus potest arguere, quod cõpositum non est pura forma, sed forma est complementum, per quam compositum trahitur ad actualitatem. & ideo dubitat Philosophus 8. metaph. vtrum vnum significet tantum formam, & Commentator dicit in eodem. 8. quod anima nihil aliud est, quam animatum actu, materia vero est potentia animatum, ergo ponitur inchoatiuum perfectionis, quæ trahitur ad esse formæ secundum illam opinionem, sed solum inchoatiuũ eiusmodi rei cuius illa perfectio est complemen-

F tum, quæ res secundum illam opinionem dicitur forma, & secundum veritatem est compositum, & forma, in quantum forma accipitur pro composito. Intellectui enim non apparet compositum, nisi forma, licet arguat, quod non sit pura forma, pro eo, quod perfectio intenta quæ dat rei perfectionẽ, & realitatem, & formã inuenit non esse idẽ omni perfectibili, & hoc arguitiue tantum: ergo hæc causa, quæ dicta est causa illius sermonis cõmunis, quod in materia sint inchoationes formarum magis quam naturarum, bene procedit.

ARTICVLVS II.
Vtrum mulier fuerit producta de costa viri secundum rationes seminales.

AD secundam quæstionem respondeo, quod aliqui vocant rationes seminales virtutes actiuas, & passiuas, quæ existunt in seminibus, vtrum habeant virtutem actiuam respectu substantiæ generandæ, & dicetur, quod non, quia vel illa virtus ageret quando non est; vel quando est; non primo modo, patet, nec secundo, quia semen in generatione est quoddam conuersiuum in substantiam generandam, & ideo magis est quid passiuum, quam actiuum. Secundo, quia agens est nobilius termino producto si sit agens æquiuocum. Sed rationes illæ non concludunt, & solutiones earum patent supra, cum ageretur de formis elementorum. Dico ergo, quod omnia generabilia, & corruptibilia habent proprias materias, & hanc tam viuentia, quam non viuentia, & intelligo illud hoc modo, quod quodlibet non generatur ex quolibet indifferenter, sed ordine naturæ indeterminato, ex determinato, ex alio autem generatur ferrum, & ex alio plumbũ: nec agens naturale potest immediate trãsmutare materiam de vna forma in aliam, immo procedit quandoque necessario per multa media, vt si ex mortuo debeat generari viuũ, materia primo trãsit per multas formas medias antequam recipiat formam viri. Quælibet ergo forma aspicit materiam mediante aliquo ordine formarum, qui ordo formarum non potest ab agente naturali mutari. Sic ergo absolute, & nude considerata est ma- A teria remota omnium, sed materia propinqua, est illa quæ potest ad formam intentam vnica actione trãsmutari, sicut Philosophus dicit 9. metaph. Vnde materia propinqua auri non est nuda materia, & a nullo agente potest vnica alteratione, siue transmutatione fieri sub forma auri, sed propinqua materia auri est materia illa existens actu, sub ordine formarum exigitarum ad productionem auri. Tunc ad propositum dico, quod diuersa generabilia, & corruptibilia habent diuersas materias, non accipiendo materiam primo modo, sed secundo modo pro materia pro- B pinqua, quæ quidem materiæ aliæ & aliæ non sunt, nisi materia sub alia, & alia forma, ad quam forma reducta est apta nata sequi per vnicam transmutationem. Quid ergo est semen? dico, quod semen est materia propinqua cuiuslibet modo prædicto ex virtutibus actiuis determinatis, & hoc est alterius, & alterius aliud, & aliud semen, & tunc ordo propinquarum materiarum ad determinatas virtutes actiuas potest dici ratio seminalis. & sic Deus creat diuersa semina diuer- C sarum rerum, pro quanto dedit cuilibet, quod nõ fiat indeterminatè ex quolibet, sed quod hoc determinate fiat ex hoc. Nunc ad quæstionem; fuitne mulier producta de viro secundum rationes seminales? Dico quod non, non enim costa viri erat materia propinqua, ex qua ordine naturali apta nata erat forma mulieris educi vnica transmutatione, sed erat materia remota respectu eius nec erat etiam ibi ordo ad determinatam virtutem actiuam, ideo non erat costa illa respectu mulieris formandæ ratio seminalis.

DISTINCTIO XIX.
DE CONDITIONE HOMINIS
QVANTVM AD STATVM QVEM habuit ante peccatum.

Solent quæri plura, &c. In ista Decimanona Distinctione agit Magister de conditione hominis quantum ad statum, quem habuit ante peccatum: Vtrum homo tunc fuerit passibilis, & mortalis, & ideo ad euidentiã distinctionis totius quæro cũ Magistro. Vtrum si homo non peccasset, fuisset immortalis. Et videtur quod non, quia impossibile est esse rem sine differentia eius specifica: sed mortale est differentia specifica hominis secundum Porphyrium: ergo. Dices, non est differentia. Contra, saltem est propria passio, & pro eodem habeo In oppositum est, quia dixit Dominus ad Adam in quacunque hora comederis de ligno, morte morieris, non loquutus est autem de actu moriendi, quia non fuit statim mortuus actu: ergo intelligitur de potentia moriendi: ergo primo non habuit potentiam moriendi, alias non fuisset noua pęna, immo pœna præcessisset peccatum: ergo. Respondeo, immortalitas potest esse conditio corporis, & etiam animæ, ideo primo

mo videndum est de immortalitate corporis, deinde de immortalitate animæ. Et quoad primum.

QVAESTIO VNICA.

ARTICVLVS I.

Vtrum corpus Adæ fuisset immortale, si non peccasset?

QVANTVM ad hoc sciendum, quod immortalitas dupliciter potest accipi, vel absolute vel ex conditione: primo modo ad huc dupliciter, vel quantum ad naturam, vel quantum ad donum collatum. Primo modo accipitur in ordine ad naturalia principia hominis, & hoc modo dico, quod homo pro quocumque statu fuisset mortalis, pro quocunque enim statu poterat esse in homine mutua actio qualitatum cōtrariarum ex quibus constat homo naturaliter, quod est causa corporis in rebus mixtis pro quanto mutuo in se agūt, & alterum prædominatur, & per consequens corrumpitur armonia, & vnio.

Secundo modo considerando donum, quod Deus dederat homini, quod quidem donum aliquo modo erat naturale, pro quanto datum fuerat Adam pro se, & tota natura, & sic dicendum est, quod stante dono illo, homo fuisset incorruptibilis, & aliquo modo per naturam, pro quanto (vt dictum est) donum illud erat aliqualiter naturale. & quia donum permansisset si non peccasset, ideo Adam, & tota natura per consequens erat incorruptibiles, hoc modo per naturam. Secundo modo incorruptibilitas potest accipi ex suppositione, scilicet supposito, ꝙ stetisset homo, & hoc modo dicendum est, quod Adam erat immortalis supposito, quod stetisset, vnde, quia non stetit, factus est mortalis. Sed quale donum erat datum Adæ præseruans eum a corruptione corporis? & quid erat? an qualitas aliqua? vel solum diuina assistentia. Hic dico quod secundum Doctores, & Philosophos, quatuor sunt causæ corruptionis in generationibus, & corruptionibus mixtis, & prima quædam est determinata periodus, & limitata; quælibet enim res determinatam, & finitam habet periodum secundum Philosophum 2. de gener. Secunda vero causa est mutua actio contrariorum ex quibus intrinsece homo est cōpositus, & contra has duas causas corruptionis dicitur, quod Deus prouiderat homini de dono originalis illius iustitiæ, quæ quidem conformitatem causabat uirium interiorum ad superiores vt non possent rebellare rationi, & hoc bene videtur probabile, quantum ad probabile, licet aliqui dicant oppositum: cum enim aliquis faciat difficultatem resistendi, ex actu tamen animæ potest diuina virtute resistere, & causabat impossibilitatem, vnde secundum hoc corpus erat subiectum ad nutum animæ secundum omnes sui partes, & proprietates, & vires inferiores ipsi animæ, seu rationi, sicut voluntas Deo, & regulæ summæ, quæ est voluntas diuina, & ita per illud donum tenebat qualitates contrarias semper in debita proportione, ne mutuo se corrumperent. Tertia

B vero causa corruptionis est ex consumatione humidi radicalis, in quam agit continue calor naturalis propter cuius restaurationem alias eget cibo, & alimento: nunquam autem restauratur ita purum humidum sicut prius, siue quia cum virtus conuertens alimentum sit agens physicum quod agendo repatitur, ac per hoc continue debilitatur, vt dicunt quidam, siue per hoc quod nutritio, & humidi restauratio fit per quandam cōmixtionem; & ideo in fine nutritionis humidum radicale fit mixtius continue, ac per consequens

C impurius: sicut vinum ex admixtione aquæ redditur impurius in tantum, quod vltimo corrumpitur forma vini. Hoc etiam modo per talem mixtionem vltimo corrumpitur species humidi radicalis proportionaliter animalis, & fit humidū nouum improportionabile vitæ hominis. Contra hanc causam prouiderat Deus de duobus, scilicet esu omnis ligni paradisi, excepto illo scientiæ boni & mali, cuius fructus erat intentionaliter magis proportionatus vitæ hominis, quam sit quicunque propter quam proportionem eius admix-

D tio cum humido radicali non faciebat humidum ita impurum, sicut facit etiam optimus cibus noster. sed quia adhuc per admixtionem humidi cibalis erat aptum humidum radicale fieri aliqualiter impurum licet non tantum quantum hodie in nobis, tamen aliqualiter, ideo continue & paulatim erat consumptibilis, ideo prouidit Deus de ligno vitæ quæ prohibebat impuritatem illam, per hoc, quod modo mirabili confortabat, & vigorabat digestiuam, vnde non dabatur proprie in alimentum, sed etiam in nutrimentum vir-

E tutis digestiuæ quā Dei virtute vigorabat, quod potest alimentum conuertere in humidum cibale æque purum sicut humidum radicale. Quarta causa corruptionis est ab extrinseco, scilicet aere continente & excessum frigoris, & caloris, & contra hoc adhibuerat Deus Angelicam custodiam, per quam homo præseruabatur, ne ab aliquo extrinseco lederetur, nec corrumperetur. sed hic sunt quædam dubia primo de causa prima corruptionis, quæ est limitata periodus. Contra: terra est generabilis, & corruptibilis, & tamen

F non habet determinatam periodum, sed in æternum stat. Contra causam secundam de contrariam te, quia contraria reducta ad medium sunt indistincto situ, & subiecto: ergo non possunt in se agere, cum omne agens distinguatur situ ab ipso subiecto: sed in mixto qualitates contrariæ, & formæ sunt reductæ ad medium: ergo.

Respondeo ad primum, non intelligo periodū virtutem aliquam actiuam in generabili, & corruptibili; sicut enim res se ipsam non generat, nec deducit ad esse, sic se ipsam non corrumpit, nec

ſe ipſam conſeruat, quia da oppoſitum, idem dependeret a ſe ipſo. Item quia conſeruans ſe habet ex ſe, quod ſit generabile, & corruptibile, aut habet, quod ex ſe non ſit; ergo ſi idem conſeruaret ſe eſſet contradictio, quia idem ex ſe eſſet, & ex ſe non eſſet. Secundo vero intelligo periodũ potentiam paſſiuam, qua res ſit apta nata recipere tantam durationem ſui eſſe, potentia enim paſſiua ſecundum ſuam rationem non determinat ſibi eſſe tempus, nec formam, ſed tantum ex conditione agentis, nec intelligendum, quod habeat hoc ex ſe formaliter, tunc enim nunquam poſſet corrumpi. Quid ergo? dico quod periodus non eſt intrinſecum aliquid rei, ſed eſt certa mora & duratio quæ eſt in quolibet generabili, & corruptibili per virtutem exiſtentem. Ad cuius euidentiam ſciendum eſt, quod omne generabile, & corruptibile habet aliquã qualitatem prædominantem, & tũc agens extrinſecum habet aliquam qualitatem conuenientem illi prædominãte, & tunc illa forma, ſiue qualitas prædominantis elementi intenditur in mixto, & ad hoc ſequitur diſſolutio formæ mixti, nam in tantum actuatur realitas illa elementi prædominantis virtute agentis extrinſeci, quod venit ad terminationem, & actuationem propriam formæ elemẽti, ad quã ſequitur diſſolutio veritatis ad quam concurrebant realitates ipſorum elementorum. Probatum enim fuit ſupra, quod elementa ſunt in mixto ita dicta ſecundum realitates ſuas in quibus non ſaluatur ratio formæ, dimittũt enim proprias terminationes, quæ dant diffinitionem, & nomem formæ, Dictum eſt enim quod ſecundum tales realitates non habent vnitatem propriam, ideo concurrunt ad vnitatem tertij, quod eſt forma mixti, & quacunque illarum realitatum redeunte ad propriã terminationem diſſoluitur neceſſario vnitas illius tertij. Quando ergo in mixto eſt optimum temperamentum illarum qualitatum, poteſt fortius reſiſtere, & ſecundum quod plus vel minus eſt redacta ad temperamentum, ſecundum hoc etiam habet, quod plus vel minus reſiſtant, aut per hoc habet maiorem vel minorẽ periodum plus durandi. Quod vero dicitur, quod qualitates in tali medio conſtitutæ non poſſunt agere ad inuicem, dicendum, quod non eſt ibi actio vel corruptio propter qualitates contrarias, quia ad vnam formam ſimplicem ſunt redactæ, ſed corrumpuntur ab extrinſeco, vt ſtatim dixi, & hoc intelligendum eſt in mixtis inanimatis, in mixtis quidem animatis quæ habent organa, & membra diſtincta, ibi poteſt eſſe mutua actio: & paſſio, cum ibi non ſit hoc modo vna forma conſtituta ſimplex, ſicut in alijs, ſed in diſtinctis mẽbris ſunt diſtinctæ formæ, & quãtitates diſtinctæ, & contrariæ. vnde cerebrum eſt frigidũ cor vero calidum, & ſic de alijs, & ideo talia corrumpi poſſunt per hunc modum propter actionem mutuam, qua vnum agit in alterum in mixtis, & membris. Poteſt eſſe corruptio modo, quo eſt dictum in alijs in animatis, ſcilicet ab extrinſeco, per hoc, quod qualitas prædominantis elementi poteſt intendi à conuenienti extrinſeco, in tantum, quod reducũtur ad propriam actualitatem formæ, quæ ante erat ablata. Sed quomodo poteſt terminatio à forma amoueri ſtante rea-

A litate formæ, de hoc dixi prolixius, cũ ageretur de mixtione elementorũ. Sed hic eſt aliud dubiũ: Vtrum originalis iuſtitiã potuiſſet hominem præſeruare, ne pateretur ab extrinſeco corrumpente. Dicunt ad hoc quidam, quod nulla virtus creata poterat hoc facere, quia qualitas illa, vel eſſet qualitas elementi, vel mixti, vel cæleſtis: quæcunque autem eſſet, non poſſet ſic conſeruare, quia ſiue elementi, ſiue mixti, haberet contrarium aliquod: ergo illa poſſet corrumpi. Dico ergo, quod in hoc oportet recurrere ad prouidentiam diuinam, & temperamentum paradiſi, in quo habitaſ-

B ſent, vt ſic in corde, & membris hominis non fuiſſet corruptio nec ab intrinſeco; puta propter actionem mutuam contrariorum, Deo ſuſpendente actionẽ eorũ, nec ab extrinſeco, quia forte tale nullum tale fuiſſet, vel qualitates fuiſſent redactæ ad mediũ maximum, vel Deus ſuſpendiſſet actionem talis extrinſeci corrumpentis. Nunc ſecundo de immortalitate animæ. Dico primo illam propoſitionem, quod ſi ex natura ſua fuiſſet immortalis pro ſtatu innocentiæ, eſſet etiam immor-

C talis, pro ſtatu iſto, cũ ſit eiuſdem rationis hic, & ibi. Quid ergo dicendũ eſt de incorruptibilitate animæ abſoluto ſecundũ naturã ſuã conſideratæ? Reſpondeo hæc fuit opinio Alexandri, quod anima hominis eſt corruptibilis, poſuit enim, quod intellectus non erat niſi quædam forma complexionalis, & proportio quædam vt reciperet intentiones ab intellectu agente. Auempace autem dicit, quod eſt corruptibilis, quia nihil erat anima ſecundũ eum niſi pura imaginatio. Commentator autem Auerrois poſuit animam eſſe vnam in

D omnibus quantum ad intellectum nec corrumpi niſi ſecundũ imaginationẽ, & intentionem intellectus, & hæc eadẽ fuit opinio Themiſtij, & Theophraſti. fidei aũt ſẽtẽtia inconcuſſe tenẽda eſt, ꝙ anima hominis eſt immortalis, & quoad intellectum, & voluntatem, & quia ita eſt nobis communis animi conceptio, & veritas per ſe nota: ſed propter quod inuenire non eſt ſic facile. Adducuntur ad hoc rationes diuerſæ, quæ parum concludunt. Aliqui argumentantur ex proportione obiecti ad potentiam, quia obiectum intellectus

E eſt incorruptibile, & æternum: ergo potentia: & vltra: ergo etiam ſubſtãtia animæ. Sed diceret aduerſarius ꝙ ſecundũ hoc oculus eſſet incorruptibilis, ſimiliter obiectũ intellectus noſtri eſſet ſubſtãtia infinita puta Deus, & ſubſtãtia improducta: ergo intellectus noſter eſſet infinitus, & improductus. Ratio ergo peccat, quia nõ oportet omnem proportionem eſſe inter obiectum, & potentiam, ſufficit enim proportio motiui, & mobilis. Alij arguunt, quia naturale deſiderium non eſt fruſtratorium, ſed naturale deſiderium eſt ad eſſe ſem-

F per, Dicetur, quod ratio concludit de omnibus animalibus, omnia enim appetunt ſemper eſſe, cũ naturaliter fugiant mortem tanquam vltimũ terribilium, Alij arguunt ex iuſtitia quæ exigit; quod pœna reddatur malis, & præmium iuſtis, ſed in vita iſta non apparet retributio iuſtorum ac punitio malorum, imo ſæpe patet oppoſitum, quare videtur, quod ſit vita alia, illa eſt vita ꝑpetua: ergo. Hæc ratio eſt moralis, & theologica, & præterea non concludit. dicetur enim, quod vita illa eſt diuina retributio, peccatum enim eſt pœna

sibi ipsi, & actus virtutis est præmium quia, virtuose agere est bonum optimum. Nunc pono rationes meas nescio si concludunt: Prima est hæc, nulla operatio est abstractior: quam sit principiũ operationis: sed experimur in nobis operationem quæ non subest alicui corrumpenti: ergo nec principium eius, quod est anima. Maior patet, quia iudicamus libere, & eligimus libere post quascunque demonstrationes factas, & isti actus non subsunt aliter ipsi soli, nec cælo, nec alicui virtuti corrumpenti, vnde Philosophi concesserunt, quod electio nostra est libera; nec subest alicui virtuti corrumpenti, nec directe dependet ab aliquo corpore quin sit in potestate nostra eligere sic vel sic & iudicare iuditio practico hoc, & suum oppositum, alias non essent pænæ nec præmia, & tota politia corrumperetur: ergo oportet quod substãtia in qua operatio fundatur sit talis, quod nulla virtus possit eam corrumpere, nisi solum diuina, nec ad fatum, nec ad constellationes recurrendũ est, quia secundum omnes Philosophos, vir sapiens dominabitur astris Secunda ratio est, quia substãtia non quanta non potest corrumpi ab aliquo quanto, quantum enim non potest agere in non quantum, sed in nobis est aliqua substãtia nõ quãta: ergo. Maior patet, quia hoc concludebant Philosophi, quod substãtia, quæ erat abstracta non quanta, eo ipso esset incorruptibilis, eo quod generatio, & corruptio sunt sequela alterationis: & ideo omnis corruptio fit mediantibus qualitatibus actiuis & passiuis, quas impossibile est fundari, nisi in quanto. Minor nota est: experimur enim in nobis operationẽ aliquam quam necesse est recipi in non quanto, & esse à principio non quanto impossibile est enim operationem procedentem à substantia quanta transire in obiectum nisi situaliter situando ipsum, & partes eius ad inuicem: sed nos experimur in nobis operationem, quæ nec situat obiectũ, nec partes obiecti in eo: ergo. Maiorem istius syllogismi probo: quia transitus obiectiuus in nobis est intentionalis: ergo sequitur modum operationis, nec potest aliquo modo esse abstractior, quam operatio illa, & forma, quæ sic transit. Et confirmo hoc, quia nulla operatio siue realis, siue intentionalis profluit à situato, nisi per modum cuiusdam lineæ, vnde ignis calefaciens diffundit calorem pyramidaliter: similiter species rei sensibilis facit, quod iudicium visus sit situale, vnde ideo visio fit mediante piramide: simile est de imaginatione, vnde omne, quod imaginamur, ponimus ob hoc in certo situ, & situamus partes in eo, nos vero experimur, quod quando intelligimus ipsum hominem simpliciter non situamus nec partes in ipso, sed absolute. Ad argumentum in oppositum patet ex se. Erat enim Adam mortalis quantum ad dissolutionem corporis ab anima, sed Dei cum dono poterat non mori, & potentia illa non exire in actum.

DISTINCTIO XX.

DE HOMINE QVANTVM AD STATVM INNOCENTIAE.

Post hæc videndum, &c. In hanc Distinctione vigesima agit Magister de homine quantum ad statum innocentię in ordine ad naturalem propagationem Quæro ad euidentiam eorum quæ tangit Magister in littera verum in statu innocentiæ hominis fuissent propagati per commixtionem sexuum; & arguo, quod non, quia in statu illo non debuit esse aliqua indecentia, sed actus commixtionis sexuum est valde indecens cum propter deordinationem istius cum propter hoc, quod corruptibilis tollit virginitatem, tum propter hoc, quia maxime indecens videtur absortio rationis quæ videtur esse in actu illo. Vnde 6. Ethicorum dicitur, quod furatur intellectionem spisse sapientis. In oppositum est illud quod dicit Scriptura Genes. tertio capitulo, Videns Deus hominem, quem produxerat, & dixit: Crescite & multiplicamini. Pro resolutione Dubij, quæram tres Quæstiones.

QVÆSTIO PRIMA.

1 Quinam homines fuissent generati in statu innocentiæ.
2 Quales fuissent generati.
3 Vtrum per commixtionem sexuum.

ARTICVLVS I.

Quinam homines fuissent generati in statu innocentiæ.

B DE primo dicunt quidam quod soli prædestinati, & qui saluabuntur, fuissent generati: ratio est, quia diuina prædestinatio non potest minui, & quos ab æterno prædestinauit fuissent nati ad gloriam prędestinatam; alias fuisset diminuta ea prædestinatio: reprobi C vero non fuissent nati, eo quod peccatum non fuisset. Sed contra hoc est, quia tunc impossibile esset, ꝙ aliquis saluaretur, qui natus est ex parentibus damnatis, per te enim non fuissent parentes: ergo nec ille fuisset natus: Tunc vltra: ergo non omnes saluati, & prædestinati fuissent nati. Confirmatur, quia vbi est materia alia, & aliud agens, non videtur esse idem effectus, alietas enim materiæ, & agentis sufficit ad alietatem effectus, sed quicunque est hodie saluatus, natus ex parentibus damnatis fuisset natus ex parentibus alijs, D quia damnati non fuissent nati, ergo quilibet talis habuisset parentes alios: ergo aliam materiã, & aliud agens. & per consequens alius esset quilibet talis, quam ipse qui nunc est.

Dicetur quod ad hoc, vt effectus sit idem non oportet semper agens esse idem quia quodcunque agens applicatum eidem passo potest vnum numero inducere, & ideo ex alio, & alio parente non est inconueniens idem numero generari. Sed hæc opinio non videtur esse vera, quod scilicet idem homo possit à diuersis parentibus generari. E & si dicatur, quod nihil distinguitur per agens, dico, quod verum est formaliter, tamen efficaciter, & originaliter facit, quod illud seipso; formaliter tamen efficeretur, & originaliter, quod illud se ipso formaliter distinguatur, & præterea ibi fuisset materia alia, quia tũc materia seminis fuisset lignum, nunc autem est ad alimentũ, etiã alterius matris est aliud & aliud menstruum, quæ sunt alia, forma autem alia est propter materiã. Qui tamen vellet hanc opinionem sustinere, dicerent, quod non esset idem homo quantum ad cor F pus, licet esset idem, quantum ad animam, licet enim forma sit complementum, & perfectio materiæ, tamen, quia non est ita de anima, illa enim non educitur de potentia materiæ, sed creatur; ideo indifferenter potest vniri alteri corpori.

Quicquid sit de hoc, dico, ꝙ non oportet intrare in tantam difficultatem. Dico enim, quod non oportuisset, quod aliquis saluandus nunc fuisset natus, & ad illud de præscientia; Respondi in primo, quomodo illa abstrahit a potentialitate, & futuritione. Ideo Diuina prædestinatio est tantum simplex intuitus, & ideo non respicit istos, qui nunc sunt, scilicet talem futuritionem temporis determinati.

ARTICVLVS II.

Quales homines generati fuissent in statu innocentiæ quantum ad sexum.

SEcundo est videndum quales fuissent generati homines quantum ad sexũ: Respondetur, quod æquales fuissent in numero viri, & mulieres quia omnes vacassent generationi. Sed hic est dubium, quia secundum Aristotelem de animalibus mulier est masculus occasionatus, nam mulier secundum eum generatur ex frigiditate virili seminis, & imperfecta eius digestione, vnde ex hoc videtur, quod natura non intendit mulierem nisi per accidens, sed in statu innocentiæ fuisset perfecta digestio in semine, & caliditas proportionata, ideo videtur, quod semper fuisset masculus generatus. Dico ad hoc, quod, etsi mulier dicatur masculus occasionatus, non tamen intenditur à natura simpliciter per accidens, & hoc quia facit ad bonum vniuersi. Sciendum tamen quod aliquod potest esse per se intentũ à particulari agente, & tamen per accidens erit intentum ab agente vniuersali; & ego dico tunc, quod quia agens particulare, quantum est ex se, semper agit, quantum potest, & ideo inducit effectum sub maiori perfectione, qua potest: ideo respectu istius agentis particularis generantis mulier est intenta per accidens, & ob hoc est masculus occasionatus: sed quia agens vniuersale non semper agit quantũ potest, & perfectiori modo, quomodo potest cum agat propter bonum vniuersi, & totius speciei: & quædam imperfecta sunt necessaria ad vniuersum: ideo cum mulier sit necessaria propter bonum speciei, licet non sit necessaria propter bonum huius indiuidui, & agentis particularis; hinc est, quod mulier est per se intenta ab agente vniuersali. Sed dubium est, quæ esset causa in semine, quod ex ipso generaretur mulier, cũ ibi sit digestio perfecta, & caliditas & digestio proportionata. Dicunt aliqui, quod causa fuisset non ex parte seminis, sed fortis imaginationis generantis.

Alij vero dicunt, quod quandoque generatio mulieris est causa extrinseca non tantum ex defectu seminis, & tamen illa extrinseca est proprietas quorumdã ventorum qui quando flãt disponunt semen ad generationem mulieris. Sed hæc causa non videtur ad propositum, quia forte in Paradiso non fuissent tales venti. Videtur mihi, quod causa esset reducenda ad diuinam prouidentiam, quæ nunc statuisset generari masculum, nunc feminam, sicut sciebat necessariũ esse ad continuationem hominum. Vel dico, quod aliquo modo potuisset reduci in causam vniuersalem; sunt enim in matrice mulieris diuisæ cellulæ, & in dextera, & sinistra; quando autem semen cecidit in partem dexteram, in illa cellula

lula generatur vir, quando vero in sinistram generatur mulier: & secũdum hoc potest dici, quod vir generans in statu illo fuisset plenus scientia, & idcirco potuisset se taliter disponere, ꝙ semen cecidisset nunc ad vnum locum, nunc ad alium, secundum quod visum ei fuisset expedire nunc generatio viri nunc mulieris. Sed nunquid fuissẽt omnes generati in statura & magnitudine perfecta? sicut fuit Adã creatus? Respondeo dico, quod non: natura enim procedit de imperfecto ad perfectum: nec apparet necessitas, quare oportuerit homines procreari sic perfectos in quantitate, & alijs membris corporis, & ideo non oportet ibi ponere diuinum miraculum, sed puto, quod Deus ibi permisit naturalia secundum modum suum.

Sed nunquid fuisset dolor in partu? posset dici vno modo quantum ad naturalia principia ibi fuisset necessario dolor, licet supernaturaliter diuina actione poterat non esse dolor, tum quia scriptura videtur dolorem illum attribuere peccato, vt sit pœna peccati, iuxta illud, quod dixit Dominus mulieri post peccatum. In dolore paries filios, ac per hoc non videtur esse dolor ille naturalis nisi naturæ lapsæ. Ideo potest dici aliter, quod tũc nullus dolor fuisset; & hoc ideo, quia per donum Dei speciale potentia motiua totaliter fuisset in potestate mulieris, quæ nunc quia non est in potestate, causat dolorem. Vnde sciendum est, quod vt dicitur, quod sunt aliqui homines qui habẽt virtutes motiuas speciali modo in sui potestate, vt patet de quibusdam mouentibus aures, & alia membra, & partes, quæ communiter in alijs sunt immobiles, & sic potest dici, quod secundum conditionem illius status fuisset in potestate mulieris dilatare partes illas per quas egreditur fœtus, adeo quod ibi nullus fuisset dolor, quia nulla fuisset violentia. Sed nunquid fuissent generati homines in membris debilibus ita, quod non potuissent ire in principio sicut nec modo: & de imaginatione, verum fuisset eo modo quo nunc apparet in nobis, quando sumus pueri. Respondeo dico, quod sic; ita enim habuissent membra fluida, sicut modo: quia ita habuissent complexionem humidam humoribus abundantẽ sicut nũc: & sic oportuisset prius digeri humores illos, quæ digestio causa est solidationis membrorum. Sed de actu intellectus nunquid statim habuissent notitiam intellectualem? Respondeo cum Magistro, quod non oportet: anima enim tunc elicuisset suas operationes per corpus, sicut & modo fecit, & per consequens vim in organo corporali, quo vtitur anima in intelligendo, puta in cerebro; non fuisset superfluitas humoris, & humiditatis, sicut est modo in pueris: propter ꝙ species existẽtes in cerebro nõ fuissent ad motũ, & fuissent organa alia interiora ita impedita ex hoc, ꝙ phantasma non potuisset exire in actum ordinate, sicut modo apparet in pueris, & ebriosis. Propterea quod sunt vapores ibi multiplicati perturbantes cerebrum, in pueris quidem propter superfluitatem humorum, & eorum cruditatem, siue indigestionem; in ebriosis propter superfluitatẽ vini, vel potus, vel alterius, quia (inquã) conditio hæc fuisset in pueris tunc sicut nũc, ideo actus imaginationis fuisset in eis im-

A peditus tunc, sicut nunc, & per consequens non habuissent notitiã intellectiuam; imo nec puram phantasiam, sed processu temporis humores fuissent paulatim digesti, & phantasia ad perfectam dispositionem reducta priusquam intellectualem notitiam habuissent: Sed nunquid fuissent omnes generati in gratia? Respõdeo hic sunt duo quæ sunt certa, & vnum, quod est dubium. Certum est vnum quod pater non generasset filium in gratia illam gratiam in filio generando, vel transfundendo, & de hoc idem de iustitia origi-
B nali, illa enim fuissent immediate a Deo, & hoc ex generali influentia Dei, quæ tunc fuisset a Deo volita, & instituta tũc, sicut nunc generato corpore & disposito vltimate Deus absq. speciali influẽtia, sed per generalẽ solam infundit animã. Sic etiã tũc generato homine ex anima, & corpore statim Deus assistisset ad infundendum originalem iustitiam, & gratiam. Et ideo secundo certum est, quod ab instanti generationis omnes habuissent gratiam, & originalem iustitiam à Deo sibi datã. Originalem autem iustitiam ego voco
C subiectionem virium interiorum totalem ad superiores, & superiorum ad Deum. Illud autem, quod est dubium, est; vtrum Deus dedisset eis gratiam gratum facientem, vel fuisset gratia gratis data, & dicunt quidam, quod sic: quoniam sicut primus homo demeruit omnibus, vt haberent peccatum originale, sic meruisset omnibus, vt haberent gratiam gratum facientem: sicut nũc omnes sumus filij naturę, sic tunc omnes fuissent filij gratiæ.

Alij dicunt oppositũ, & ratio est, quia homo se
D dispotuisset ad habendum eam, & hoc, quia gloriosius est illud, quod datur cum meritis.

Alij dicunt, quod est in nobis nunc quoad aliquid, sicut ante originalis iustitia data fuit Adam pro tota eius posteritate, carentia vero istius cum debito habendi est hodie in paruulis originale peccatum: illa autem carentia non tollitur nisi per habitum oppositum, vel per aliud continens aliquo modo illud virtualiter: gratia autem quantum adhoc, quod est coniungere tantum, immediate est donum perfectius, & excel-
E lentius iustitia originali, & ideo quantũ adhoc supplet, qđ faciebat originalis iustitia perfectius quam illa iustitia. & ideo carentia originalis iustitiæ tollitur per hoc donum gratiæ, vt iam non sit amplius debitor iustitiæ originalis ille, cui cõfertur gratia. In statu ergo innocentiæ dicitur, ꝙ potuit esse originalis iustitia seu gratia, quia quantum ad illum statum originalis iustitia erat prius: è conuerso autem, qui habuissent gratiam, sine originali non fuisent in statu perfecto innocentiæ, quia originalis iustitia constituebat in ta-
F li statu essentialiter. Quid autẽ dicendũ sit de istis opinionibus? Nunc ad propositum, vtrum generati fuissẽt per commixtionem sexuũ dico, quod sic, quia non apparet alius modus generationis naturalis, & credendum est, quod quoad talia Deus permiserit illam naturam in suo ordine naturali. Sed dubium est contra hoc illud, quod inductum est ad principale de amissione virginitatis, & de absortione rationis.

Ad ista respondeo, quod in actu illo generationis quædam sunt actu talia, quæ induunt rationem

tionem

tionem indecentiæ, & turpitudinis oppositam pulchritudini, & munditiæ virginitatis, cuius sunt ex parte appetitus improbabilis, & inordinatus motus, ex parte autem voluntatis intima absortio, quæ ibi profundius absorbetur, aliud est ibi videlicet delectatio, quæ sequitur emissionem seminis. Illud vltimum putandū est, quod fuisset in summo in statu illo propter necessitatem naturæ, & complexionis, quæ tunc fuisset permaxima; sed alia puta inordinatus motus, & libido, & absortio rationis ibi non fuissent propter intimam subiectionem virium inferiorum rationi, & rationis ipsi Deo, & illa præcisè sunt, quæ frangunt virginitatem, vt virtus est. Nā etsi virginitas, si claustrorum fractio à materiale, tamen immoderata libido, & subuersio rationis sunt ibi formalia: Vnde, secundum Augustinum Virgo oppressa per violentiam non perdit virginitatem: licet ergo ibi fuisset virginitatis amissio quoad materiale, quod est claustrorum fractio non, fuisset tamen ibi, quoad formale, vt opponit decentiæ, & pulchritudini virtutis. Sed nunquid potuisset ibi esse semen? videtur enim quod non, quia semen est superfluum alimenti, ibi autem alimentum non fuisset superfluum, non enim fuisset ibi gulæ inordinatio, sicut nunc est. Respondeo: semen est de superfluū alimenti in ordine ad indiuiduum, cuius est, non autem in ordine ad speciem; nam natura intendit per se semen illud propter multitudinem speciei, licet non egeat eo indiuiduum, in quo est: quia homo in statu illo fuisset præditus ratione, & si non sumpsisset cibum quantum suffecisset ad eius nutrimentum & seminis generationem, quantum necessarium fuisset ad generationē prolis tamē nulla ibi fuisset superfluitas vbi totum necessarium fuisset, & si non respectu indiuidui tamen respectu speciei.

DISTINCTIO XXI.

DE HOMINE QVANTVM AD LAPSVM PER PECCATVM.

Videns ergo Diabolus, &c. In ista Vigesima prima Distinctione agit Magister de homine quantum ad lapsum per peccatum, ostendens primo peccatum primi hominis, circa quod quæro hic duas Quæstiones.

QVAESTIO VNICA.

1 Vtrum scilicet Adā potuit in statu illo peccare venialiter: quodidem quæro de homine quocunque de illo statu.

2 Vtrum Diabolus fuit motus ex inuidia ad tentandum hominem.

ARTICVLVS I.

Vtrum Adam in illo statu innocentiæ potuit peccare venialiter.

Respondeo breuiter: Hic sunt duæ satis probabiles opiniones; Vna est, quod sic: & sunt rationes aliquę pro ea; Vna ex distinctione peccati mortalis, & venialis: nam mortale auertit immediate à fine, & est contra præcepta, veniale vero est circa ea, quæ sunt ad finem, & contra consilia: sed in statu illo Deus potuit dare homini cōsilium aliquod: ergo homo agendo cōtra illud potuit venialiter peccare.

Item: Verbum otiosum non videtur peccatum mortale semper: sed homo in statu isto potuisset dicere verbum otiosum: ergo.

Tertio: Quia non ex alio repugnasset peccatum homini pro statu illo, nisi quia fuisset confirmatus in bono: sed hoc non obstat: nam & confirmati in gratia quales erant Apostoli possunt venialiter peccare, sicut de facto dicunt quidam de Petro.

Alia opinio habet rationem pro se, quia omne peccatum est veniale pro tanto quia prouenit ex de ordinatione uirium inferiorum, vbi enim non prouenit ex tali de ordinatione omne peccatum est mortale, sed in statu innocentiæ nulla talis de ordinatio fuisset: ergo.

Videtur mihi, quod opinio secunda sit magis rationalis vnde puto, quod non potuit homo in statu illo peccare, quando peccatum illud debuit sibi ad mortem imputari, siue contra præceptum seu consilium. Si enim contra præceptum patet, quod est mortale: si fuisset contra cōsilium, arguo sic: Omne peccatum quantumcunque contra consilium, quod non prouenit ex infirmitate vel

vel ex ignorãtia siue subreptione, fit ex mera libertate voluntatis, & est peccatum mortale, quia imputatur ad mortem: ratio est, quia necessario omne prouenit ex contemptu (peccatum enim omne ex contemptu proueniens est mortale) sed homini in statu illo nulla fuisset ignorantia, nec fragilitas, nec subreptio; imò fuisset homo summe inclinatus ad oppositum: ergo omne peccatum fuisset ibi ex libertate mera voluntatis, & per consequens ex contemptu: ergo mortale. Sciendum est ergo, quod peccata aliqua ex suo genere non sunt mortalia, sicut mendacium aliquod non est peccatum aliquod in viro in statu perfectionis adipiscẽdæ, quod tamen est peccatum in statu perfectionis exercendæ: sic in proposito, aliquis actus potuit ex genere esse peccatum veniale propter circumstantiam tamen personæ, in qua omnis talis actio esset contemptus consilij Dei, peccatum omne fuisset mortale.

Per hoc patet responsio ad rationes alterius opinionis. Ad primam enim dico, quod peccatũ contra consilium potest esse mortale, quando prouenit ex contemptu consilij.

Ad illud de confirmatis dicendum est, quod circumstantia personæ in eis non dabat actui imputabilitaté ad mortem, quia peccatum a postasiæ, quod in eis poterat prouenire ex subreptione ratione fomitis, qui erat in eis, qui tamen non fuisset in statu innocentiæ.

ARTICVLVS II.

Vtrum Diabolus ex inuidia fuisset motus ad tentandum hominem.

ARguo primo, ꝙ non quia inuidia est respectu superioris, vnde super illud Iob: Virum stultum interficit iracundia, & paruulum inuidia, dicit Gregorius, quod semper inuidus reputat se inferiorem respectu eius cui inuidet; sed Diabolus non reputat se inferiorem respectu hominis, quia non in naturalibus, nec quantum ad locum, in quo homo tunc erat: ergo.

Item Apostolus inter opera carnis numerat inuidiam: sed opera carnis non sunt in Dæmone: ergo. In oppositũ est tamen illud: Inuidia Diaboli intrauit mors in orbem terrarũ. Respondeo hic primo videndum est de inuidia in se. Secundo quoad propositum.

Quantum ad primum: primo de inuidia quoad esse naturale. Secundo quoad esse materiale. Quantum ad primum dico, quod inuidia est passio virtutis concupiscibilis species sub accidia siue tristitia contenta, proueniens ex bono alterius apprehenso, & diminuente propriam excellentiam: Dico primo quod est passio concupiscibilis, vbi sciendum est, quod in appetitu sensitiuo concupiscibilis, & irascibilis sunt distinctæ potentiæ, & habent organa distincta, & distinguuntur per modos ferendi in actus suos. Irascibilis enim fertur cũ assurrectione, sed concupiscibilis cum quadam quietatione, siue fuga; illæ autem potẽtiæ ab appetitu sensitiuo aliquo modo transferuntur ad voluntatem, sunt enim in voluntate duo consimiles modi ferendi in obiectum, delectabile, vel contristabile.

A

Dico secundo; inuidia est species sub tristitia. Ad cuius euidentiam est considerandum, quod in concupiscibili sunt sex passiones in generali respectu boni, & mali, & duæ quidem sunt primæ respectu boni, & mali, & hoc in se, & absolute, scilicet amor respectu boni, odium respectu mali, duæ autem aliæ sunt respectu mali siue boni, vt specialiter non habiti, sed apprehensi sub ratione futuri, & respectu mali dicitur fuga; respectu vero boni dicitur desiderium. Duæ vero aliæ sunt respectu mali, siue boni apprehensi specialiter sub ratione habiti, & præsentis, quarum vna respectu mali dicitur tristitia, sed respectu boni dicitur delectatio; appetitus enim absolutè diligit bonum, & malum; odit autem bonum, & malum, prout primo sunt absentia, & ideo statim oriuntur duæ passiones, scilicet desiderium respectu boni, & fuga respectu mali.

B

Vltimo bonum, & malũ fiunt præsentes, & ibi sunt passiones duæ vltimatæ, vna respectu boni, quæ dicitur finalis quietatio, alia respectu mali, quæ dicitur tristitia. Dico ergo, quod inuidia tantummodo est passio concupiscibilis contenta sub tristitia. Sed vt videatur, quæ species est, & quid est in speciali, ideo addidi in diffinitione respectu boni proxime apprehensi, sub ratione deprimentis propriam excellentiam, quia vt sic bonum proximi apprehendit esse malum suum. Vt autem melius videatur propositum, distinguendæ sunt species tristitiæ, distinctio aũt sumenda in ordine ad malũ, vt apprehensum malum; malum autem præsens, vt apprehensum, potest esse apprehensum tactus sensus, cuius est experiri calidum; vel siccum, & passio respectu eius dicitur tristitia, quæ est fames; est, n. fames respectu calidi, & sicci similiter sitis experienti a frigidi, & humidi, & experientia eius oppositi dicitur sitis. Quandoque autem malum est apprehensum sensu interiori, puta, per imaginationem, sicut est imaginatio mortis propinquæ, vel mali alterius, & tunc sequitur tristitia in appetitu sensitiuo interiori. Prima est aliquo modo est in appetitu complantato; quilibet enim sensus exterior habet proprium appetitum complantatum, qui dicitur dolere vel delectari; illæ autem passiones sunt respectu mali simpliciter, quod est malum in se respectu appetitus: quandoque autem contingit bonũ aliquod apprehẽdi sub ratione mali, ita quod malitia non inest sibi ex apprehensione, & hoc potest esse vel respectu operationis circa illud bonum, in quantum est arduum: & circa illud apprehensum consurgit secundo passio vna ratione difficultatis in aggrediendo, & talis dicitur accidia; alia ratione diuturnitatis in continendo, & talis dicitur tædium, & hoc modo vtraque passio oritur à bono apprehenso vt malum, in quantum comparatur ad operationem circa illud.

C

D

E

F

Alio modo bonum potest apprehendi, vt malum, non referendo ipsum ad operationem, sed apprehendendo illud in altero, & referendo illud ad bonum suum, quod est diminutum, & respectu eius, quod est circa bonum alterius sic apprehensum vt maius bono suo, oriuntur quatuor passiones quæ sunt zelus, æmulatio, nemesis, idest indignatio, & inuidia: illa enim distin-

stinguitur sic; zelus autem licet quandoque accipiatur pro æmulatione, & è conuerso, tamen zelus in speciali est de aliquo apprehenso circa amicum, vt est impeditiuum suæ amicitiæ. Cũ enim diligit alterũ, tristatur si apprehendat illum, quẽ diligit, diligere alium à se, ratio est, quia amorẽ, & dilectionem illam ad alterum à se apprehendit, vt impeditiuam dilectionis eius ad se, cuius ratio est, quia anima vltimata non potest esse respectu principalium. Ex hac ergo apprehensione oritur tristitia, quæ est Zelus, & inde dicitur Zelotypia, idest dolor ex communicatione alterius à se cum amato. Similiter quando apprehenditur aliud, vt derogatur amico quoad amorem, vel ad bonum suum, pro quanto illud ex consequenti impedit aliquo modo perfectam amicitiam, tunc etiam oritur Zelus qualis erat in antiquis Zelantibus legem Dei. Et ex hoc patet, quod diffinitio, quam dant aliqui de Zelo dicentes, quod Zelus est amor non patiens consortium inimici, non est sufficiens; bene enim dico, quod prouenit ex amore, sed ille formaliter est tristitia.

Secũdo bonum duplex potest apprehendi nõ in quantum est bonum amici, sed absolute in quantum in altero est, & tunc potest apprehendi vt malum dupliciter, vel quia apprehenditur habens illud bonum esse indignus, & apprehendit se carere illo; ex prima apprehensione oritur indignatio, quæ est tristitia de bono vt indigne habito, & hãc vocat Aristoteles Nemesim, si vero sit dignus habens illud bonum, & apprehendatur sub ratione mali, quia sub ratione non habiti ab eo, potest esse dupliciter, primo vt non habitio prouocat eum ad habendum consimile bonum; secũdo vt non habitio est depressio excellẽtiæ suæ in comparatione ad illum qui habet: si primo modo, sic oritur passio, & tristitia, quæ dicitur æmulatio, de qua Apostolus ad Corinthios. Aemulor enim vos Dei æmulatione: æmulatio enim illa laudabilis est, ad quam Sancti inducunt nos, quia hoc enim modo æmulatio est tristitia de bono proximi apprehenso, non quia ille habens illud habet, sed quia apprehendens vidit se non habere, & ideo tristatur, quia ille non habet: Aliquo modo vero potest apprehẽdi bonũ proximi, vt non habitum, & non habitum depressiuum propriæ excellentiæ in comparatione ad illum qui habet, & tunc oritur tristitia, quæ dicitur inuidia.

Ex his patet, ꝙ primæ tres passiones possunt esse laudabiles, & vituperabiles, inuidia autem semper est vituperabilis: est enim de bono apprehenso in altero siue digno siue indigno, in quantum apprehensum non haberi à se apprehenditur, vt depressiuum propriæ excellentiæ. Et ex hoc apparet, quod inuidia semper est ad superiorem siue in re siue in extimatione. Inuidus enim semper extimat se minorem, cum bonum alterius putat deprimere se in comparatione ad illum, per propriam excellentiam, & sic semper est inferior, saltem in extimatione. Non enim inuidus attendit, vtrum ita sit in re, sed vtrum idem sit in fama, quomodo si esset in re, non in fama, non inuideret. & ideo si alius habet bonum, quod ille non habet, vel quod ipse habet, si tamen in fama sit, quod ille non habet, & alter habeat, vel etiam

A in fama sit, quod vterque habeat, statim cum apprehendit inuidus bonum illud diminuere suam excellentiam, in hoc ꝙ fama est aliũ habere ipso non habente; vel si habeat, quia in illo non reputatur singulariter, quam singularitatem ratione superbiæ reputat bonum suum, statim tristatur, quæ tristitia dicitur Inuidia.

Vnde notandum, quod inuidia est tristitia, quæ oritur ex apprehensione boni alterius secundum famam, licet ita non sit in re, & hoc in quantum extimatur diminuere propriam excellen-
B tiam, vel quia ille non habet saltem secundum famam, tamen videt se in hoc reputari singularem.

Nunc secundo videndum est de inuidia in esse morali. Sciendum est ergo, quod inuidia est peccatum mortale: ergo vitium spirituale supernæ congratulationi oppositum.

Dico primo, quod est peccatum. Sed contra, quia inuidia potest esse in pueris, in quibus non est peccatum, vt patet per Augustinum, vbi dicit, quod vidit paruulum vultu alium respicere, & hoc attribuit inuidiæ. Respondeo, quod inuidia,
C & omne aliud vitium potest accipi dupliciter, vel pro actuali passione, vel pro quadam naturali inclinatione ad illam passionem, quæ sequitur ex complexione; sicut enim in appetitu sensitiuo humiditates quædam faciunt in corpore reales transmutationes consequentes complexionem corporum naturalem, vnde qui sunt complexionis frigidæ & humidæ, sunt naturaliter magis inclinati ad inuidiam, vt patet de mulieribus, pueris, & quibusdam hominibus flegmaticis: & ratio est, quia tales qualitates passiuæ sunt, ideo est in
D corpore aptitudo ad casum, & depressionem; propter quod in appetitu sensitiuo oritur quædam proportionalis aptitudo ad depressionem, & casum, vt faciliter deprimatur, & cadat ad apprehensionem boni alterius, vnde fit, quod omnia alia reputat superiora respectu sui, ideo timet confundi naturaliter, & deprimi; hinc est, quod facillime inuident de bono aliorũ; inuidus enim existimat superiorem illum, cui inuidet. Ratione ergo talis complexionis, quando videt bonum in aliquo, statim inclinatur inuidus, & tunc fit
E conformis transmutatio in corpore, puta casus manifestus in vultu, & hoc modo accipiendo inuidiam pro naturali aptitudine, & passione modo dicto, illa non est peccatum, est tamen pænitentia peccati.

Secundo vero modo potest accipi inuidia pro actuali passione, & hoc potest intelligi dupliciter; vel vt talis passio actualis est purus motus, & sic est peccatum largo modo, cũ sit pænitẽtia peccati originalis; vel talis passio est cum deliberatione: & hoc dupliciter, vel cum deliberatione moro-
F sa, & tunc passio illa non est peccatum mortale, sed veniale, maxime si non fuerit ibi machinatio in malum proximi; vel in alium infringens charitatem proximi. Si vero sic cum morosa deliberatione, & assecutione in malũ aliquod proximo excogitatũ, quod habet infringere charitatẽ, vel per ablationem boni de facto; vel per detractionẽ quantum ad formam proximi, sic potest esse mortale. Sed quando est mortale, vel quando veniale tantum, hoc valde difficile est videre, maxime in omnibus peccatis specialibus, in quibus non

est

est manifesta deliberatio inducens ad mortale; in aliquibus enim peccatis carnalibus apparet satis, quod non possunt fieri sine deliberatione, vt patet de homicidio, & luxuria; & ideo actus isti statim patet, quod sunt peccatum, nec ibi variat magis, vel minus. Sed in actu inuidiæ, superbiæ, & alijs specialibus, cum possint esse sine deliberatione, non sic faciliter patet, vtrū sit peccatum, vel non. Dico ergo vnam regulam generalem ad hoc, quod peccatum mortale directe opponitur charitati. Duo autem sunt actus charitatis, Dei scilicet, & proximi; Ideo quando tantum ascendit superbia vel inuidia, quod ibi est propositum aliquod vehemens contra charitatem Dei, & proximi, & eorum alterū; tunc actus ille est peccatum mortale; & ideo tantum quantum ascendit inuidia, & proponit auferre bonum proximo in re, si potest, vel verbo detractiuo, siue alio modo, semper est peccatum mortale. Similiter est, si fuerit propositum auferendi bonum diuinum, quod est honor diuinus, puta, quando est tantum libido in actu, quod magis vellet contemnere præcepta diuina, quam desistere ab actu illo; & hoc actualiter, vel interpretatiue, quod est quando actus non est cum tanta libidine, quod ratio ordinata dicat, quod si occurisset diuinum mandatum ad oppositum, parui pendisset illud, & hoc bene potest prudens homo experiri in seipso. Sed quando actus fuerit citra illa, quod nec propositum fuerint ibi de malo proximi, vel incheronatione Dei, & hoc nec actualiter, nec priuatiue tūc nō est mortale, sed veniale. Hoc est ergo, quod dixi, quod inuidia est peccatum mortale, dico etiam grauissimum, est enim vitium capitale, sicut Gregorius 22. moral. ponit, vbi numerat 7. capitalia peccata mortalia; quæ habent se sicut duces sub vna regina, q̄ est superbia; inter quæ ponit ibi inuidiam, & non quod capite vitium dicitur, à quo oriuntur vitia multa respectu eiusdem obiecti. Quando enim obiectum aliquod aptum natum est inclinare appetitum ad multas deordinationes; tunc quia directo aspicit illud, dicitur vitium capitale, à quo dicuntur omnia alia oriri, quæ sunt circa obiectū illud inclinās vniuersaliter ad passiones. Huiusmodi exēplū est de gula, gula enim habet pro obiecto delectabile in gustu; ad appetitum autem moderatum gustus sequuntur in ordinationes multæ in appetitu sensitiuo, sicut scurrilitas, & aliæ filiæ. Hoc etiam modo Auaritia oritur ex gula, nam ex gula oritur retinere indebite alienum, vt possit gulose delectari. Sic in proposito, auaritia habet pro obiecto bonum alienum, vt est repressiuum propriæ excellentiæ; Ideo inuidia est tristari de bono alieno: Propter quod oriuntur multæ aliæ passitiones, scilicet detractio, rixæ, & huiusmodi. Superbia autem est sicut regina quædam quasi, à qua egrediuntur, & reguntur omnia illa. Tertio bene ergo dictum est, quod inuidia est peccatum mortale grauissimum, sicut dicit Chrysostomus.

Et licet hoc dicatur de superbia, nullum inconueniens, quod dicatur etiam de inuidia diuersimode, est enim inuidia grauissimum peccatum, quia est radix omnium malorum, quę exercentur in proximum, vniuersaliter rixarum,

A contentionum, detractionum, opprobriorum, & huiusmodi.

Dico tertio, quod est peccatum mortale.

Sed in oppositum videtur, quia inuidia numeratur inter opera carnis.

Item ad hanc rationem dicit Glossa quædam, quod ex inuidia oritur vultus pallidus, & hoc, quia est vitium pertinens ad corpus. Respondeo, dico, quod hoc vitium est spirituale, ratione obiecti, quod est bonum proximi, vt repressiuum propriæ excellentiæ quod est quoddam spirituale.

B Sciendum tamen, quod inuidia quandoque sumitur pro habilitate in appetitu sēsitiuo, de quo dixi supra, & secundum hoc potest dici vitium carnis, idest complexionis; inclinat enim complexio ad multa vitia spiritualia: vnde secundū hoc talia vitia possent dici carnalia, pro quanto ad ea sequitur conformis transmutatio in corpore: & secundum hoc pallor apparens in facie potest dici inuidia pro eo, quod est effectus, signū, & sequela inuidiæ; cum enim inuidia sit formaliter

C tristitia, tristitia autem retrahit sanguinem ad interiora ad cor: tūc statim apparet pallor in facie, quia inuidus (quantum est ex se) vellet bonum proximi denigrare; & hæc passio fortis est in corde, ideo fit quædam passio consimilis, vnde oculi inuidi apparēt vt plurimum rubei, & quasi venenosi.

Similiter passio inuidiæ existēs in appetitu sensitiuo causat passionem conformem cuiusdam casus, & defectus incerte; ideo non trahit colorem ad iuuandum cor, propter quod fit timor in dentibus, & pallor in facie, & ore.

D Vltimo dixi, quod inuidia est peccatum supernæ congratulationi oppositum. Circa quod sciendum, quod inuidia potest sumi, & quantum ad formale, & quantū ad concomitans, quæ est transmutatio in corpore. Primo modo inuidia nihil aliud est, quā tristitia; sed secundo modo est odiū quia quantum est in se, nollet proximum esse. Vnde de inuidia dicitur quasi inuidentia, quod idē est quod non videntia, & hoc, quia nollet proximū suum videre, vt est habens bonum, & secundum

E hoc opponitur diuersis virtutibus. Secundum enim primum opponitur fraternæ congratulationi & fraterno gaudio, & beneuolentiæ, quæ est specialis virtus ex 9. Ethicorum: est enim beneuolentia virtus, quæ inclinat ad beneuolendum omnibus; & quando illa beneuolentia est reducta ad rectam rationem, dicitur fraterna cōgratulatio, cui opponitur directe inuidia. Sed quātum ad cōcomitans opponitur inuidia fraternæ charitati, hoc enim modo, est formaliter odiū proximi: vellet enim quantum in se est, proximum, in quo videt bonum, non habere, seu carere illo.

F His visis vltimo quātum ad propositum; Vtrū diabolus fuerit motus ex inuidia ad tentandum hominem? Respondeo quod sic, ratio patet ex dictis, quia inuidia est tristitia de bono proximi, vt repressiuum est boni alterius, & excellentia sui; sed diabolus fuit motus ad tentandum hominem propter tristitiam, quam habuit de bono hominis apprehenso, vt repressiuum erat, & superexcellens bonum suum: ergo. Maior probata est. Minor patet; quia Dæmon, secundum Magistrum, ap-

prehendit hominem virtutibus prædictum, aptũ, & preparatum ad habendum excellentiã, & gloriam, de qua ille exciderat per ſuperbiam, & in hoc reputauit eum.ſe eſſe maiorem, & cadere ſuã excellentiã, ex quo fuit triſtatus ſumme, & ex hoc motus fuit ad machinandum malum contra hominem, & inducendum ipſum ad caſum.

A Ad argumentum patet ex dictis, Inuidiam enim accipit Apoſtolus ibi non pro formali, ſed pro concomitante, quod eſt quædam transmutatio corporalis.

DISTINCTIO XXII.

DE PECCATO PRIMI HOMINIS QVANTVM AD ORIGINEM, ET RADICEM.

Hic videtur diligenter inueſtigandum, &c. In hac Diſtinctione Vigeſimaſecunda agit Magiſter de peccato primi hominis, quantum ad originem, & radicem contra contemptum diaboli conſenſit. Et idcirco quæro circa hanc vnam Quæſtionem; Vtrum peccatum primi hominis fuerit ſuperbia. Arguo primo, quod non, quia peccatum primi hominis fuit illud, de quo diabolus tentauit eum, peccatum enim primi hominis fuit ex tentatione diaboli: ſed diabolus non tentauit hominẽ de peccato ſuperbiæ, ſed de peccato gulæ, quia de eſu ligni: ergo. In oppoſitum eſt Magiſter in littera, & eſt ſententia Auguſtini, quod ẽ contra permiſit hominem tentari propter elationem ſui, quæ erat ſuperbia.

QVAESTIO VNICA.

1 Reſpondeo hic primo videndum eſt de peccato ſuperbiæ, & hoc quoad eſſe naturale.

2 De eodem quoad eſſe morale.

3 Ad propoſitum, quale fuerit peccatum primi hominis.

ARTICVLVS I.

De ſuperbia quoad eſſe naturale quid ſit.

QVANTVM ad primum, dico quod ſuperbia ſecundum eſſe naturale eſt paſſio iracibilis ſpecies contenta ſub audacia, aſſurrectio in propriam excellentiam. dico primo, quod eſt paſſio iraſcibilis.

Ad cuius euidentiam ſciendum, quod quinque ſunt paſſiones iraſcibilis; duæ reſpectu boni, & tres reſpectu mali; reſpectu quidẽ boni ſunt duæ, quarum prima eſt aſſurrectio in bonum, contra hãc eſt ſpecies alia, caſus & deiectio: duæ vero aliæ ſunt reſpectu mali, quarum vna eſt aſſurrectio in malum, & hæc eſt audacia, eſt caſus, & deiectio in malo, & hæc eſt timor, tertia vero contemptus eſt, & hæc eſt ira.

Nunc videtur magnum dubium de ſuperbia, quia non videtur eſſe cum aliqua illarum paſſionum prima facie: ergo non videtur, quod ſit paſſio iraſcibilis, Dico tamen, vt prius, quod eſt paſſio iraſcibilis. Poteſt autem ad hoc formari ratio talis: Omnis paſſio, quæ eſt ex aſſurrectione in arduum, eſt paſſio iraſcibilis; hoc probo per hoc, quia modus ferendi in obiectum, in quo diſtinguitur iraſcibilis à concupiſcibili, eſt ferri cum quadam aſſurrectione: ſed ſuperbia eſt huiuſmodi vt infra declarabo: ergo.

E Secundo dico, quod eſt contenta ſub audacia, hoc tamen eſt ſatis difficile: audacia enim videtur eſſe adæquatè reſpectu mali; videtur enim, quod non ſit aliud, quam aſſurgere ad repellendum malum; ſed ſuperbia non aſſurgit in malum repellendum, imo magis aſſurgit in excellentiam propriam quod eſt quoddam bonum: ergo.

His tamen non obſtantibus, dico, quod ſuperbia eſt ſpecies contenta ſub audacia. Vbi ſciendum eſt, quod circa actum ſuperbiæ eſt maxima deceptio, multi enim putant aliquem actum eſſe

F actum ſuperbiæ, qui in veritate nõ eſt actus ſuperbiæ, ſed magis alterius vitij. Putant enim quidam quod tollere ſe, gloriari in ſe, iactare, ſe ſint actus ſuperbiæ, quod in rei veritate non eſt ita: actus enim iſti, etſi oriantur ex ſuperbia, non ſunt actus proprij, & formales ſuperbiæ, ſed conſequẽtes actum ſuperbiæ; actus enim ſuperbiæ formaliter eſt contemnere, ideſt in æſtimaginatione ſua omnia alia parua reputare reſpectu boni ſui, & ſuum bonum ponderare reſpectu aliorum, ac ſe nimis reputare.

Ex

Ex isto verò actu statim sequitur, quod talis gloriatur in honoribus, in laude hominum, in propria gloria decore proprio; & quod isti actus non sunt actus superbiæ, patet manifeste, nam gloriari in se, & se iactare subiectiue sunt in concupiscibili: actus autem superbiæ formaliter sunt in irascibili: ergo.

Tunc potest ratio formari ad probandum, quod superbia sit species audaciæ, arguo enim sic. Illud videtur esse audacia, vel species audaciæ, quod est excitatio, & assurrectio cordis, & elatio eius super alio; audacia enim non aliud videtur esse, quam elatio, & assurrectio: sed superbia, vt dictum est, est huiusmodi: ergo. Ex quo patet, quod audacia non est tantum assurrectio in malum repellendum; imo est assurrectio in bonum proprium. hinc est, quod superbia est præsumptio, qua aliquis nimis præsumit de bono proprio, & hæc est audacia quædam, quare &c. Differt autem spes ab audacia, prout audacia est respectu boni: spes enim est respectu boni non attingibilis secundum ipsum separantem, sed ab alio sibi euenturi. Audacia vero est respectu boni, quod per se ipsum quis putat adipisci. Et notandum est quod ex proprio actu superbiæ, quæ est se extollere super alios, siue erigere super alios sequens extimationem boni proprij, qui extimat eum alios excellere, hunc inquam actum sequantur actus quidam alij erga proximum, quorum vnus est in corde intimus, & ille est contemptus aliorum. Alij vero actus sunt exteriores, quia contemptus ille quandoque attingit vsque ad litigium; & tunc sequitur vituperium in alio, & iactantia in se; quandoque actus interior superbiæ erumpit in actum exteriorem, vt in signum, & hic est faustus & arrogantia, vnde superbi respiciunt se multum alte, alios vero cum quadam indignatione.

ARTICVLVS II.

De superbia quoad etiam morale quid sit.

NVnc secundo de superbia quantum ad esse morale. Dico quod superbia est peccatum mortale, capitale vitium peccatorum omnium, & oppositũ virtuti charitatis. Dico primo quod est peccatum, sed videtur hic oriri dubium ex prædictis. Dictum est enim, quod superbia est quædam superponderatio propriorum bonorum, qua aliquis præfert bonum suum bonis aliorum, sed hoc non videtur peccatum, idest ponderare excellentias suas super alios; immo oppositum videretur esse stultitia: stultum enim videtur, quod Rex vnus non ponderat bona sua bonis vnius vetulæ, & quod vnus Sanctus homo non reputaret se meliorem vno maximo peccatore.

Respõdeo, in actu superbo est iste ordo primo, quod aliquis æstimat bona sua maiora bonis aliorum, & ad istum actum sequitur actus conformis in appetitu, quo præfert se alijs, & hæc adhuc non est inordinatio in actu, quia secun- A dum rectam rationem, & ordinate potest quis quandoque æstimare bona sua maiora, & alijs se præferre. Secundo, secundum æstimationem in intellectu, quia quis reputat bona sua maiora alijs, fundatur iudicium peruersum, quo quis imputat sibi bona illa, & æstimat se digniorem esse alijs, & illa a se habere; & hanc æstimationem sequitur conformis motus in appetitu, qui est assurgere, & super alios se indebite erigere, & extollere, & de se præsumere, & hic consistit vitium, & peccatum superbiæ. Sed estne semper B actus ille peccatum? dicendum est sicut supra dictum est de inuidia.

Vlterius vero dixi, quod superbia est initium omnis peccati. Vbi sciendum est quod præsumptuosa erectio voluntatis, qua quis erigit se contra alios, potest esse vel contra Deum, paruipendendo scilicet, & contemnendo mandata sua & consilia; vel potest esse contra proximum, se super eum extollendo, alium vero nihil reputando. Primo modo superbia est initium omnis peccati, & sic non est vitium speciale, sed includitur C in omni peccato. Omnis enim peccator hoc modo est contemnens Dei præceptum, & veniens contra eius reuerentiam, hoc etiam modo superbia est vitium capitale. Si vero talis erectio non sit contra Deum directe, sed contra proximum, in ordine scilicet ad pares, vel superiores, hoc modo est vitium speciale, vnum de septem capitalibus; & quandoque est mortale, quandoque veniale, sicut de inuidia superius est dictum. Actus enim erectionis contra Deum & eius mandata semper est mortale.

D Dicitur tertio actus oppositus charitati, vbi considerandum est quod actus ille vno modo opponitur humilitati; Duo enim sunt actus humilitatis, vnus priuatiuus, & alius positiuus; priuatiuus est se non efferre propter excellentiam, & ad istum actum quilibet tenetur: Alius vero actus est positiuus, scilicet deijcere se, & contemnere respectu aliorum, & actus ille non est necessitatis, sed magis supererogationis, & super ipsum proprie cadit consilium, non autem præceptum. Loquitur autem hic de contemnere E se respectu inferioris, vel paris, quoniam respectu superioris puta Dei quilibet tenetur se deijcere & contemnere: dico tunc, quod vterque istorum actuũ opponitur superbiæ: Humilitas enim formaliter est quidam timor, quo timet humilis super alios extolli, vnde ex hoc semper alios reueretur. Superbia autem è contra est audacia quædam, qua quis audet, & se erigit indebite super alios: Est autem superbia opposita charitati, quantum ad alios actus concomitantes, qui sunt contemptus, & vituperium, & dedigna- F tio super alios.

ARTICVLVS III.

Quale fuerit peccatum primi hominis.

NVnc ad tertiam quæstionem dicunt quidã, quod antequam vir & mulier tentarentur fuit quædam superbia, & elatio in mentibus eorũ

propter quod Deus permisit eos tentari, & a dæmone superari, & vt eorum superbia reprimeretur. sed in oppositum est, quia tunc peccassent sine suggestione alterius ex solo contemptu, sicut peccauit Diabolus, & per consequens non debuisset homo redimi, sicut nec Angelus malus (hæc enim ratio assignatur a Magistro, & ab alijs, cur peccatum hominis fuit remissibile, & non peccatum diaboli, quia Angelus peccauit ex se & ex malitia, homo vero per suggestionem alterius) Dico igitur aliter, quod videtur mihi, quod in peccato illo primi hominis, primo fuit tentatio, & suggestio serpentis. Secundo fuit statim elatio, & erectio in membris eorum. Tertio fuit comestio cibi, & hic fuit consummata eorum præuaricatio, Vnde sciendum est, quod primum, quo dæmon tentauit hominem, siue mulierem, fuit elatio, superbia & ambitio, nec intelligo idem per ambitionem, & superbiam, Ambitio enim est formaliter actus, qui est desiderium, & est subiectiue in concupiscibili, sed superbia (vt dictum est) formaliter est audere, & assurgere, & erigi, quod est subiectiue in irascibili. Ambitio ergo, de qua mulier fuit tentata, fuit desiderium scientiæ. Vnde dixit: Et eritis sicut Dij scientes bonum, & malum, mulier autem hoc audiens statim illud considerauit, ac comedit, atque hoc modo decepta est mulier, sicut dicit Apostolus. Fuit deinde ibi post peccatum ambitionis, peccatum inobedientiæ, peccatum etiam gulæ, quando gustauit, & vidit, quod esset bonum: hoc modo tribus peccatis peccauit mulier; sed vir peccauit peccatis inobedientiæ, & gulæ, sed non ambitionis, non enim dixit ei mulier, erimus sicut Dij, quia scientia præditus erat, nec etiam credidisset, tamen peccauit peccato elationis, & contemptus, Vnde sciebat, quod Deus dixerat, in quacunque hora comederitis, morte moriemini, & cum videret, quod mulier comederat, & tamen non statim mortua erat, sic statim contempsit præceptum Dei, & putauit se ipsum minus transire, & hoc fuit peccatum contemptus.

Videns etiam vir se sic nobilitatum, & tanta præditum dignitate, putabat, quod pro re tam modica Deus eos non interficeret, sed propter excellentiam indulgeret, & in hoc peccauit peccato elationis, quia se nimis reputauit, & hæc puto, quod sit intentio sanctorum in hac parte. Sic ergo patet, Vtrum peccatum primi hominis fuit superbia, vel non; sed numquid

A eius peccatum fuit grauissimum omni peccato. dicunt hic Doctores, quod alia peccata ex genere suo, & specie fuerunt grauiora, sicut mors Christi, peccatum Sodomorum, & multa alia? Dicunt enim quod aliqua sunt præcepta naturæ, quædam vero disciplinæ; & prima quantum ex se sunt maiora, quàm secunda, tamen secunda possunt esse maiora ratione circunstantiæ.

Ad propositum, quia illa persona, scilicet Adam prædita erat virtutibus, & scientia, non in hoc, quod transgressa est diuinum præceptum, B sed ex sola circunstantia personæ fuit grauius, licet non fuit grauius absolute, & ex se.

Sed Contra, quia peccatum inobedientiæ directe contra Deum videtur, quod ex se sit ita graue peccatum, sicut quodcumque aliud, siue illud sit infidelitas, siue aliquid aliud: Vnde primo Regum dixit Samuel ad Saul, quod quasi idolatra est, qui nō acquiescit mandatis. Et cōfirmo hoc, quia licet inobedientia includatur in omni peccato, tamen in quantum est peccatum speciale, in quo est directe paruipensio Dei in ve- C niendo directe contra eius præceptum, videtur esse grauissimum peccatorum. Vnde fur, & adulter licet aliquo modo faciant contra præceptum Dei, non tamen directe, immo libenter vellum quilibet tale, quod non caderet ibi diuinum præceptum, nec intendit aliquis eorum Deum paruipendere, immo nec aliquam considerationem habet de Dei mandato; sed tantum intendit delectationem experiri. & confirmo, quia illud peccatum inobedientiæ aufert Deo honorem debitum, & hic directe tantum, quantum idolatria; D alia autem peccata, vt peccata Sodomorum, & huiusmodi, tantummodo auferebant Deo honorem indirecte.

Respondeo ad istum articulum, quod grauitas peccati potest considerari, vel secundum suā speciem, vel quantum ad impuritatem, vel quantum ad deformitatem: si consideretur tertio modo quoad deformitatem, sic dico, quod plura alia peccata sunt magis deformia, quam peccatum inobedientiæ, sicut fuit peccatum Sodomorum: si etiam secundum speciem suam, E sic possunt alia peccata esse grauiora: sed si secundo modo, scilicet quoad impuritatem, sic dico, quod ratione circunstantiæ personæ, quæ erat prædita scientia, fuit peccatum Adæ grauius; quia existens præditus tot donis gratuitis nullo modo debuit peccare. Ad argumentum in oppositum patet.

DISTIN-

DISTINCTIO XXIII.

AN IMPECCABILITAS POSSIT ESSE CONDITIO voluntatis creatæ.

Præterea quæri solet: In ista Vigesimatertia Distinctione quæro de quodam, quod Magister pertractat in littera, scilicet, Vtrum impeccabilitas possit esse conditio voluntatis creatæ, & in hoc omnes concordant, sed de medio. vnde hæc conclusio probatur non est tanta concordia. Dicunt quidam, quod ideo voluntas creata est peccabilis, quia est de nihilo. Alij dicunt, quia hoc est ratione liberi arbitrij. Sed contra, quia liberum arbitrium manet in confirmatis, & fuit perfectissimè in Apostolis. Adduco igitur in hac Quæstione duas Propositiones, Prima est, quod impeccabilitas potest esse in voluntate per habitum aliquem a Deo datum: ratio est, quia habitus qui facit difficultatem in voluntate ad peccandum, potest tantum intendi a Deo, quod causabit impossibilitatem, sed habitus aliquis existens in voluntate nostra reddit eam difficilem ad peccandum, patet per experientiam: ergo. Adduco ergo ad istam Quæstionem, sicut dixi supra in Quæstione de materia Angelorum, de immobilitate eorum in bonum, & malorum in malum. Secunda est Conclusio, quod non potest fieri voluntas impeccabilis per naturam: ratio est, quia illud, quod per naturam propriam est impeccabile oportet, quod per naturã sit regula inobligabilis sui ipsius, vel sit annexa naturaliter regulæ inobliguabili, sed nulla voluntas creata est huiusmodi, sed huiusmodi est sola voluntas diuina. Vnde non ideo, quia voluntas creata vult bonum, ideo est illud bonum, sed è contrario, de voluntate autem diuina est è contrario, ideo enim res est bona, quia est volita à diuina voluntate, & non è contrario.

Similiter nulla voluntas creata est naturaliter annexa regulæ inobliguabili, hoc enim tantummodo habet ex gratia, quæ non oritur ex principijs suis.

Notandum autem, quod voluntatem per gratiam esse impeccabilem per naturam potest dupliciter intelligi, vel elicitiue, vt sit per naturam causa gratiæ, vel passiue, ita quod per naturam possit immediate recipere gratiam, primum nego, secundum vero concedo, sed nunquid decuit, quod homo esset impeccabilis in prima sui creatione, dico quod non, decuit enim, quod in principio fieret peccabilis, vnumquodque enim agitur, vt aptum natum est agi. Primum autẽ aptum natum est pro merito non sine merito: ergo debuit fieri homo in principio in statu meriti, & demeriti, quod non fuisset, si fuisset impeccabilis. Sed quare permisit eum Deus peccare, dico quod hoc fuit rationabile propter hoc, vt quod si bene ageret, perfectius præmiaretur, si male, appareret magis Dei misericordia indulgendo, & redimendo.

DISTINCTIO XXIV.

DE HOMINE QVANTVM AD POTENTIAM.

Nunc diligenter inuestigare oportet, &c. In hac Distinctione vigesima quarta Magister agit de homine quantum ad potentiam, per quam potuit stare ante lapsum, & non stare, quæ est ipsum liberum arbitrium. Ad cuius euidentiam quæro vnam Quæstionem.

QVAESTIO VNICA.

De Libero arbitrio, & potentijs animę.

Vtrum diuisio illa partium animæ, quam ponit Theologus, scilicet sensualitatum, liberum arbitrium, & sinderesim, & conscientiam, portionem superiorem, & inferiorem, sit diuisio Aristotelis. & quod non, probo, Boetius enim dat, & assignat tres modos artificialium diuisionum, vna est vniuersalis in partes subiectiuas, alia est totius integralis in partes suas, tertia vero in accidētia: sed diuisio prædicta non videtur contineri sub aliqua illarum: ergo non est artificialis. Probatio minoris, non est enim diuisio totius in partes subiectiuas, quia tunc qualibet illarum virium esset anima, nec est totius integralis, quia anima est simplex, nec est subiecti in accidentia puta essentiæ in suas potentias, quia tunc conscientia esset potentia, quod non est verum, cum potentia sit incorruptibilis manente anima; conscientia autem quandoque totaliter corrumpitur.

Sed in oppositum est Magister in littera, vbi posita ista diuisione dicit concludendo hic de partibus animæ, &c. Item Augustinus de quantitate animæ dicit hanc diuisionem esse bonam.

RESpondeo hic pono ad maiorem euidentiam Propositiones aliquas. Prima est quantum ad liberum arbitrium, & dico, quod liberum arbitrium non est vna potentia, puta voluntas sequens deliberationem; nec est illa voluntas, vt habens in virtute actum potentiæ inferioris, puta deliberationem; nec est aliquis habitus; nec est intellectus & voluntas simul, sed dico, quod est quædam propria passio totius hominis, consurgens ex connexione duorum actuum intellectus scilicet, & voluntatis.

In hac totali Propositione sunt quatuor propositiones partiales negatiuæ, & vna affirmatiua; primo ergo probo negatiuas: Pono ergo primo, quod liberum arbitrium non est vna potentia, siue illa potentia sit deliberatiua, siue sit voluntas sequens deliberationem. hanc pono propter opinionem quandam, quod liberum arbitrium est voluntas, non quidem absolute sumpta, sed vt sequens deliberationem.

Hanc Propositionem pono oppositam, quam probo: quoniā de ratione liberi arbitrij nō est tantū libere velle, sed libere arbitrari, sicut.n. liberū arbitrium vult libere, sic libere sententiat, Vnde sententiare libere ita est actus intellectus prattici sicut velle est actus voluntatis. & confirmo hoc per diffinitionem Magistri, quam ponit in litera, qui dicit quod liberum arbitrium est facultas intellectus, & voluntatis. Secundo dico, quod liberum arbitrium non est voluntas vt habens in virtute actum potentiæ deliberatiuum; hóc dico propter opinionem quandam, quæ dicit, quod electio, & liberum arbitrium nominant voluntatem vt habentem in virtute deliberationem præcedentem, vt sic liberum arbitrium sit conclusio conclusionis præcedentis vt virtualiter continetur voluntate.

lũtate. Contra, quæro quid intelligis per virtutẽ; cũ dicis volũtas vt continens in virtutes an intelligis per potentiam, & tũc erunt duæ potentiæ scilicet voluntas, & illa virtus, at dicit virtus illa actum vel habitum, vel accidens aliud; non actũ, quia liberum arbitrium est principium actus; nec habitum, vt dicit opinio vltima, quod non sit habitus, nec dicit accidens, quia non apparet, quod accidens; nec tu assignas illud: ergo.

Tertio dico, quod liberum arbitrium non dicit habitum, quoniam de ratione habitus est, quod habens operetur determinare per ipsum, & hoc bene, si est habitus bonus, vel male, si habitus malus per Philosophũ in prædicamentis: sed liberum arbitrium se habet indifferenter ad agere, & non agere, & indifferenter ad agere bene, & male: ergo.

Quarto dico, quod liberum arbitrium non est intellectus, & voluntas quoddam congregatum & coniunctum. Hoc probo, quia coniunctum, siue illud, quod dicit duo coniuncta non prædicatur in obliquo de coniuncto, vt homo non est aliquid coniuncti, sed secundum Magistrum liberũ arbitrium prædicatur in obliquo coniuncto, seu intellectu, & voluntate. dicit enim Magister, quod liberum arbitrium est facultas intellectus, & voluntatis, sed est conditio quædam consurgens ex vtroque. Ideo pono Conclusionẽ affirmatiuam, quod sicut risibile sequitur apprehensionem intellectiuam, & complexionem corporis, ita, quod nec est corpus, nec est anima, nec aggregatum ex vtroque, sed est aliquod consurgens ex vtroque simul; sic ex connexione actuum intellectus & voluntatis oritur liberum arbitrium, vt proprietas quædam includens duo, scilicet actũ voluntatis & arbitrium: & ideo dicit actum intellectus, & libertas est conditio resultans ex vtroque, ita quod oportet necessario, quod vtrũque sit liberum, & quod habeamus libertatẽ respectu vtriusque. Probo quoniam si non esset arbitrari, & in potestate, etsi arbitrari non sit in potestate nostra, tunc actus prudentiæ, qui est sententiare, dicere, & vtile videre, de quo Aristot. 6. Ethic. non esset in potestate nostra, cum tale videre sit in intellectu formaliter, sed videre vltimatum, quod est actus intellectiuus, non enunciatiuus, qualis est ille, bonum est ire ad Ecclesiam, sed imperatus a voluntate & determinatus, quod est dicere, & sententiare, fac hoc; hoc inquam videre est necessario in potestate nostra alias actus vltimatus prudentiæ non esset in potestate nostra, quod est contra Philosophum, qui ponit prudentiam Virtutem moralem, & per consequens est habitus electiuus, quod non esset, si non esset in potestate nostra. Et confirmo, quia propter hoc fiunt prædicationes, & persuasiones, sæpè enim contingit, quod illitteratus homo prædicat, & mouet scientem, hoc non facit (certum est) vt causet in eo siue informet iudicium enunciatiuum, quia in hoc illiteratus præcellit ipsum, igitur hoc est, vt informet iudicium, & determinet ipsum, vt fiat de non determinato determinatum & per hoc habeat rationẽ iudicij vltimati imperari: Hinc est quod docilem vocamus eum, qui habet conforme vltimatum iudiciũ enunciatiuum, quod sequitur naturam rei. Sic ergo dico, quod tam iudicium, quam actus voluntatis est liberum, vt sic libertas sit conditio vtriusque, cum iudicium habeat, quod sit liberum in quãtũ practicũ est à volũtate determinate libere.

A

Nunc secundo probo, quod liberum arbitriũ oriatur ex connexione duorum actuum sic. Illud oritur ex connexione duorum actuum, quod non est vltimatio duorum illorũ illa dempta, sed dempta coniunctione, siue actu voluntatis non est in potestate nostra arbitrari, nec etiam velle est in potestate nostra vsus liberi arbitrij, vt patet de pueris, & ebriosis, eodem modo e contrario si ponas actum voluntatis iam non est in potestate nostra vsus arbitrij. Comparando autem intellectũ ad obiectum non habet aliud intellectus de voluntate: ergo oportet, quod libertas proueniat sibi aliunde ab aliquo, quod determinat ad intrinsece, illud autem est voluntas, vt alias patebit, voluntas dico, non mediate velle, sed vt est prior ipso velle. Liberum igitur arbitrium dico, quod est proprietas duarum potentiarum, sicut est proprietas intellectus, quod possit ratiocinari, sic est proprietas intellectus, & voluntatis, vt concurrant, simul consurgit ex eis facultas, quæ est posse libere arbitrari, & hæc est libertas arbitrij.

B

C

Secunda Propositio est de sensualitate. Dico ergo, quod sensualitas non est, nec nominat, nisi potentiam aliquam apprehensiuam, nec etiam appetitum exteriorem, qui vocatur appetitus complantatus, sed nominat appetitum interiorem, qui est potentia, & virtus complantatiua in corde, sicut in organo, & in mente mouetur ab extimatiua.

D

Istas Propositiones per ordinem probo. Dico primo, quod non est potentia apprehensiua: Ratio apparet, quia quando dicimus potentiam peccantium sensualitatis semper referimus nos ad appetitum sensitiuum, vel eius passionem.

Dico secundo, quod nec appetitum exteriorem; quodlibet enim sensitiuum particularium consequitur proprius appetitus proueniens ex propria qualitate, & complexione organi illius.

Dico tertio, quod nominat appetitum interiorem. Vnde dicimus, quod fames, & sitis sunt appetitus quidam, qui proueniunt ex tactu præcordiorum. Est igitur virtus appositiua radicata in corde quæ mouetur extimatiua. Vbi considerandum est, quod cogitatiua, siue extimatiua apprehendit conuenientia sensui exteriori, & ex apprehensione illa statim mouetur cor, quandoq. secundum virtutem irascibilem, quandoque secundum virtutem concupiscibilem, secundum quod occurrunt diuisæ apprehensiones conuenientes, siue sensui exteriori, siue interiori, cuiusmodi sũt excellentia, & amicitia, & huiusmodi, respectu quorum sunt passiones, & appetitus. Ille ergo appetitus, qui mouetur immediate ad talem apprehensionem, est subiectiue in corde, sicut patet per Philosophum, & Commentatorem 3. de anima, ex quo patet, quod omnes passiones sunt subiectiue in corde.

E

F

Dices: Verecundia est passio, & tamen non est subiectiue in corde, sed in facie?

Respondeo dico, quod aliud est passio, aliud est transmutatio realis facta in corpore à passione sicut

sicut sequela passionis, dico tunc, quod passio om
nis est subiectiue in corde, passiones autem corpo
rales, quæ sunt transmutationes corporis, ex con-
sequenti transferuntur ad alias partes corporis.
Ad propositũ dico, quod verecũdia est passio cordis,
& subiectiue in corde; facta autẽ huiusmodi passio
ne in corde, cor emittit sanguinem ad exteriora
maxime ad faciem, & tunc ex hoc sequitur ru-
bor in ipsa facie. Eodem modo tumor est passio
cordis, quæ est formaliter quædam cordis dire-
ctio, ideo sequitur conformis passio in facie, quæ
est transmutatio corporalis, & ideo fit pallor in
facie. Gaudium similiter est cordis passio, quia di
latatur cor, & inde deriuatur consimilis passio
ad alia membra transmutatio, propter quod in
gaudio facies dilatatur. Dico ergo quod sensuali
tas, de qua est nunc sermo, est huiusmodi appeti-
tus existens obiectiue in corde, de quo sunt om-
nes passiones sensuales subiectiue, hoc est appeti-
tus, quod vocat Aristoteles obediens rationi, siue
aptum natum obedire rationi, & quandoque vi-
ctus à passione fit inobediens rationi, & tunc di-
citur sensualitas, & assimilatur serpenti, quia ideo
quod habet callide attrahere rationem ad illici-
ta, & suadere ei.

Tertia propositio est de portione superiori, & in-
feriori, vbi considerandum est, quod portio su-
perior, & inferior non sunt diuisæ poten tiæ; nec
sunt habitus in potentijs, nec modi aliqui poten-
tiarum, nec sunt actus earum, sed dicunt, & nomi-
nant eandem potentiam in ordine ad alia, & alia
obiecta siue ab actibus diuersorum modorum. Di
co, quod non sunt duæ potentiæ, non enim sunt ni
si vnus intellectus, vt diuersimode respicit æterna
speculabilia, & inferiora practica; est eadem po-
tentia, quæ vt respicit æterna pure speculabilia,
dicitur portio superior; vt vero respicit tempora-
lia practica inferiora, dicitur portio inferior.

Dico etiam, quod portio superior, & inferior
nõ denominant habitus, non enim habitus faciut
diuersitatem illam, quæ attribuitur portioni supe
riori, & inferiori.

Dico tertio, quod portio superior, & inferior
non distinguuntur pænes diuersa media, hoc dico
propter opinionem quamdam, quæ dicit, quod
sunt eadem potentia, & idem actus specie, immo
numero, variatus solum per diuersa media, per
quæ potest diuersimode inferri, verbi gratia di-
cẽdo actus: non occides, potest inferri per mediũ
de genere superiorum puta per diuina, dicendo,
Deum offendere malum est, hæc potest etiam in-
ferri & per medium inferius pertinens ad tem-
poralia, Verbi gratia dicendo, si: Occidis, suspẽde
ris vel exulabis, vel amittes amicitiam siue posses
sionem. Hic autem modus dicendi etsi particula-
riter dicat vnum, tamen adhuc non satisfacit,
nam portio inferior in plus se habet, quam esse
circa practica, potest enim esse circa speculatiua,
quod patet, quia Augustinus ponit sapientiam
in portione inferiori: ergo non videretur, quod
illud dictum sit conuenienter. Ideo dico, sicut di-
cunt antiqui, quod portio superior, & inferior
distinguuntur penes officia. Vbi considerandum
est, quod æterna, & temporalia, licet non va-
rient formalem rem obiectorum, tamen variant
rationem modorum. Vnde Philosophus 6. Ethic.

A vbi diuidit partes animæ in speculatiuum, & con
siliatiuum, dicit, quod speculatiuum est circa
æterna, consiliatiuum vero circa speculabilia, &
Ideo intellectus vt fertur speculando circa æter
na dicitur portio superior, vt vero fertur conside
rando circa tẽporalia, dicitur portio inferior. Et
quia speculatiuum dirigit consiliatiuum, ideo
portio superior dirigit portionem inferiorem, vt
sic portio superior habeat rationem finis; Nam
æterna cum hoc, quod habent rationem specula-
tiui, habent etiam rationem prioris directiui; sic
B ergo portio superior, & inferior nominant intel-
lectum per duas facies, & notitias vt dictum est.
Sciendum est etiam, quod portio superior, & infe
rior non tantummodo distinguũt intellectum, sed
etiam alias potentias, vnde Augustinus portio-
nem superiorem attribuit voluntati, & memo-
riæ, vt dicatur voluntas superior, vt naturaliter
æterna inferior vt vult temporanea, & in volen-
do ea regulatur per æterna. Sic etiam dico de me
moria, & sic totus homo secundum vnum mo-
dum intelligendo memorando, & volendo æter-
C na dicitur portio superior, idem vero totus ho-
mo intelligendo memorando, & volendo tempo-
ranea dicitur facies, & portio inferior.

Quarta propositio est de conscientia & synde-
resi, dico enim, quod conscientia, & sinderesis
possunt tantum nominare actum vel habitum.
Et quando dicunt actum, non dicunt actum
tantummodo intellectus vel voluntatis, sed
dicunt actum vnius altero necessario concur-
rente: Vnde dicunt necessario actum intel-
lectus concurrente tamen voluntate. Hoc dico
D propter quamdam opinionem, dicunt enim qui-
dam, quod conscientia, & sinderesis vere dicit ha
bitum, sed hæc opinio non habet apparentiam.
Nam certum est, quod dormiens dicitur habere
conscientiam, sicut & sinderesim, & tamen non
habet actum: ergo tam conscientia quam sindere
sis videtur importare habitum. Dico vlterius
quod non nominat habitum pertinentem simpli-
citer ad voluntatem subiectiue, hoc dico propter
alios qui dicunt, quod pertinet habitus ille ad vo
luntatem præcise, & ratio eorum est, quia remor-
E dere videtur esse actus pertinens ad voluntatem
remordere videtur esse quoddam moueri, sed
mouere pertinet ad voluntatem, sed actus con-
scientiæ, & sinderesis videtur esse quoddam re-
mordere: ergo.

Et confirmatur, quia multi magni clerici ha-
bent iudicium intellectus perspicacissimum, &
bonum, qui tamen modicum vel nihil habent de
conscientia; cuius oppositum esset si conscientia
esset actus intellectus.

Contra opinionem illam arguo, quia repre-
F hendere videtur esse actus intellectus. Non enim
videtur esse reprehendere aliud, quàm vitium de-
testatiue ostendere; similiter accusare testamen-
tum, omnes isti actus sunt intellectus, qui tamen
sunt actus conscientiæ.

Dico igitur, quod sicut prudentia est subiectiue
in intellectu concomitatiue autem est in volunta-
te oportet enim ad hoc quod in voluntate sit bo-
num videre, & bonum sententiare, quod in volu
tate sit conformis motus, alias posset aliquis esse
prudens bene sententiando, & tamen male eligen
do,

do,& ideo rectitudo prudentiæ in intellectu necessario exigit rectitudinem voluntatis.sic in proposito di. o conscientia enim est subiectiue in intellectu,communicatiue tamen, & exigitiue in voluntate,ita quod necessario habet motum conformem in voluntate,ita quod conscientia recta est: rectitudo quædam intellectus, & concomitanter est rectitudo voluntatis; conscientia vero obliqua est obliquitas intellectus,& concomitatiue est obliquitas in voluntate Sed quid est formaliter conscientia in intellectu, & quid sinderesis? Dico quod Synderesis non est aliud quam lumen quoddam, & rectum iudicium de primis præceptis,& de his, quæ sequuntur manifeste,& immediate ex illis,quale est hoc primum:Quodcunque vultis, quod faciant vobis homines, facite illis, quod ponit Christus in Euangelio.

Similiter ea, quæ ponuntur manifeste ex eo,sicut est forte ad tale iudicium rectum in principijs agibilium,& quæ manifeste sequuntur ex illis potest dici sinderesis,& hæc est subiectiue in intellectu,sicut actus iudicij est subiectiue in eo.

Ad hoc tamen, quod talis habitus sit in intellectu, oportet, quod aliquid sit proportionabiliter in volũtate,sicut ad hoc,quod sit videre rectum in intellectu oportet, quod adsit aliquis conformis actus in voluntate, & ratio huiusmodi potest esse,quoniam qualis est vniusquisque,talia sibi,&alia videntur 3.Ethic.ideo qui habet voluntatẽ,necessario eius iudiciũ quandoq.subuertitur sicut dicit Aristoteles 6.Ethic. de dicentibus Empedoclem,quod,quod talia dicunt ore non corde sic dico de conscientia.Hinc est, quod multi sunt valde prudentes et optimi iudicij, qui tamen sunt malæ conscientiæ. Vnde qui enuntiant non furandum,& tamen furari eligunt, sunt similes pueris,qui dicunt Empedoclẽ,peruersa.n.electio peruertit iudicium,& hinc est,quod omnis malus est ignorans 3.Ethic.Sic ergo patet quid est sinderesis,quia est habitus subiectiue in intellectu,quo recte iudicamus de principijs agibilium, agens necessario aliquid conforme in voluntate.

Nunc de Conscientia dico, quod conscientia est conclusio illata ex synderesi existens in intellectu coassumpta cũ alia propositione à memoria præteritorum. Vnde sinderesis dicit,malum est furari,tunc memoria præstat propositionem illam, tu furatus es,& statim conscientia infert, ergo tu egisti malum. Cõscientia ergo est actus talis conclusionis illatæ,sed conscientiæ habitus est habilitas qua inclinamur ad conclusionem sic illatam vt illatam à principio. Dico ergo quod ad hoc, quod conclusio sit talis recta in intellectu, requiritur necessario aliquid conforme in voluntate. Nam practicum illud sic illatum est remordens, sed non esset remordens nisi esset aliqua concordia voluntatis approbantis,& maiorem,& minorem, & conclusionem:dico tunc quod tam sinderesis quam conscientia vtrumque potest nominare tam actum quam habitum existentem formaliter in intellectu,cõmunicatiue autem in voluntate,pro quanto exigit necessario aliquid conformæ a parte voluntatis. A

Vltimo ad punctum quæstionis est quærendũ; An diuisio potentiarum animæ prænominata sit artificialis.

Respondeo dico,quod sic, ratio est Vnusquisque artifex intẽdens de anima,&partibus eius,in tantum intendit artificialiter de ipsis,in quantum pertinet ad suum propositum. Vnde dicitur in fine,quod tractans de virtute in tantum habet tractare de partibus animæ, in quantum spectat ad suum propositum de virtutibus. Theologus autẽ tractat de merito,& de demerito actus animæ,sicut moralis de moralitate actus : ergo ad eum pertinet tractare de potentijs animæ,inquantum in eis existit meritum, & demeritum. & quia artificialis diuisio debet sumi penes considerationem principalem, ideo debet Thologus diuidere potentias animæ in ordine ad meritum, & demerium : & quia ad meritum, & demeritum requiritur dominium actus, ideo capit inter potentias animæ primo liberum arbitrium,quo sumus domini actuum nostrorum, & quia secundo supposito libero arbitrio considerat processum mixti, qui oritur ex natura primorum principiorum practicorum, quæ est synderesis, & applicatio ad conclusionem cum altera propositione coassumpta,quod facit conscientia, ideo conuenienter diuidit alias duas partes animæ,scilicet in cõscientiam,& sinderesim. Ex parte autem demeriti primorum parentum,ibi enim primo serpens mouens, & suadens,secundo fuit mulier annuens vel amittens, & tertio vir approbans,& consentiens, & ibi peccatum fuit consummatum: sic ratione in nobis procedit demeritum,quia primo est sensualitas persuadens,quæ est quasi serpens continue mouens ad malum,illa sensualitas mouet intellectum vt respicit inferiora, qui vt sic dicitur portio inferior, & est intellectus; vt respicit inferiora mulier, quia est aptus natus cito, & magis concuti a serpente, idest, sensualitate; tunc tertio intellectus, vt sic motus circa inferiora emittit persuasionem, & tunc suadet sibi ipsi,vt respicit superiora,quod transgrediatur mandata Dei,& leges æternas,& tunc ratio consentit, & est peccatum consummatum. & propter hoc Theologus accipit inter potentias animæ sensualitatem,rationem superiorem,& inferiorem:ergo artificialiter determinat,siue diuidit has potentias, quantum spectat ad suum propositum.Hinc est quod Aristoteles aliam, & aliam diuisionem dat de potentijs animæ in lib. Ethic. vbi determinat de anima in ordine ad virtutes, & aliam in lib. de anima, vbi determinat de ea absolute. Ad argumentum in oppositum patet ex dictis.

(Margin letters beside the right column: B at "ne,quod tractans de virtute"; C at "ritur dominium actus"; D at "uens, & suadens"; E at "inferiora emittit persuasionem".)

DISTIN-

DISTINCTIO XXV.

DE SPECIALI CONSIDERATIONE HABENDA IN libero arbitrio.

Nunc ergo ad propositum redeamus, &c. Postquam Magister in præcedenti distinctione diuisit potentias animæ, secundum quas concludit esse meritum, & demeritum in homine, ac secundum quas peccatum primi hominis extitit consummatum, nunc redit ad specialem considerationem habendam in libero arbitrio, quo primus homo peccauit, potuit libere stare, & libere vere in peccatum. & quia Magister dicit, quod potestas liberi arbitrij libera est ad vtrumlibet, quia libere potest moueri ad hoc vel ad illud; & quod dicitur liberum quantum ad voluntatem, quia potuit voluntarie moueri, & spontaneo appetitu ferri potest, ad ea quæ bona vel mala iudicat, ideo quæro ad euidentiam horum quæ hic dicuntur, duas Quæstiones.

QVAESTIO VNICA.

1 Prima est, Vtrum aliqua res possit mouere se ipsam.

2 Secunda est: An voluntas moueatur ad volitionem a seipsa, vel ab alio obiecto,

ARTICVLVS I.

Vtrum aliqua res possit mouere seipsam.

QVANTVM ad primũ arguo primo, quod aliqua res potest mouere se ipsam, quia natura est principium motus, & quietis eius in quo est 2. phys. text. 3. ergo idem potest mouere se. Antecedens patet, probo consequentiã, quia alias principium motus non esset in eo, quod mouetur, nec esset aliquid eius, quod falsum est, cum dicat ibi Philosophus, quod forma est natura.

Confirmo hoc per Commentatorem, qui dicit ibi, quod licet in motu alterationis idem non possit se mouere; in motu tamen locali idem mouet se, vt patet de animali, & graui mouente se ad centrum.

In oppositum est Philosophus 2. Metaph. 2. qui diffiniens potentiam transmutatiuam dicit, quod est principium agendi in alterum, in quantum alterum: sed omne quod mouet se, mouet se per potentiam transmutatiuam: ergo motum in quantum motum est aliud à potentia, qua mouetur.

Respondeo ad illam quæstionem, à multis dicuntur multa, sed dimissis multis modis dicendi pono propositiones, Prima est quod mouens & motum non oportet esse distincta subiecto, & loco: hanc pono propter quorundam opinionem dicentium, quod non sufficit ad mouens, & motũ quod sint distinctæ res essentialiter, sed oportet, quod sint distincta subiecto. Ex hoc principio deducũt, quod intellectus non potest causari ab alio existente in intellectu subiectiue, sed necessario causatur a phantasmate. Similiter quod intellectus non mouet voluntatem & phantasma, ratio est, quia intellectus & voluntas sunt in eodem subiecto, non sic voluntas, & phantasma ratione organi.

Sed ista opinio non habet mentem in hoc Aristot. & Commentatoris, propter quorum tamen sententiam tenẽt illam conclusionem, & probo: Quod expresse sit contra mentem eorum, tam 8. Metaphysices, quàm 8. Phys. quàm 2. & 3. cæli, & mundi. 8. Phis. tom. 27. com. 30. Philosophus dicit de motu animalis in loco, quod anima est mouens corpus, vbi dicit Comment. com. 30. quod non oportet quod mouens, & motum sint distincta subiecto; quandoque distincta per essentiam, & subiecto, quandoque autem per essentiam, non ex subiecto, sicut dicit de anima & corpore, & verba eius ibi sunt illa, cum declarauit, quod ea, quæ mouentur naturaliter &c. Sequitur infra, &

abre-

abbreuiatio eius est, quoniam illa quæ mouentur per principium in eis, necesse est, vt diuidantur secundum diffinitionem in motorem & motum, & vt non sit idem secundum diffinitionem & essentiam: motor enim debet esse distinctum a moto, aut secundum diffinitionem, & esse simul, idest secundum essentiam & substantiam, sicut est in his quæ mouentur ab extrinseco; aut secundū diffinitionem tantum, sicut est dispositio in habentibus animas, in quibus motus distinguitur à motore secundum diffinitionem, licet non secundum esse, quia impossibile est animam esse sine corpore. hæc ille. Et tamen ponit ibi propositionem illam à proposito, quod idem non mouet se, & quod non oporteat motorem & motum distingui subiecto, ego probo ex hoc specialiter, quod omnes rationes, per quas probatur, quod idem realiter non potest se mouere, non tamen probāt, quod idem subiecto non possit se mouere. Et prima quædam ratio est, quia si idem moueret se, esset idem in potentia & actu, patet quod non probat, nisi quod idem realiter non mouet se: Nam non est inconueniens, quod duæ res in eodem subiecto sint talia, quod vnum sit in actu, & reliquum in potentia. A

Similiter ratio alia, quod relatio realis non est eiusdem ad se, non concludit, quia in eodem subiecto possunt esse duo, quorum vnum refertur ad alterum realiter: ratio est talis, quod agens est præstantius patiente, tantum concludit quod eadem res non agit & patitur. Sed formalis eorum ratio est, quia si mouens & motum possent esse eadem subiecto, tunc forma posset mouere materiam. Sed hanc rationem soluit Commentator ibi, quod forma non potest mouere, non quia sunt in eodem subiecto, sed quia oportet, quod motum sit res in actu, materia autem non est ens in actu. B

Ad oppositum autē istius opinionis patet per experientiam, experimur enim quod forma aliqua recepta in materia, potest de illa materia educere aliam formam subiectiue in illa; sicut patet de radio existente subiectiue in aere, in quo tamen producit splendorem. Similiter principia & conclusiones sunt eodem subiecto, consimiliter habitus & actus, & tamen principia sunt causa conclusionis, & habitus causa actus. C

Secunda propositio, quæ sequitur ex prima, est, quod idem potest se mouere per accidens, licet idem non possit se mouere per se: & primo ratio istius propositionis est, quia quando aliqua sunt eadem subiectiue, moto vno mouetur reliquum, ac per consequens, quod mouet per se vnum per accidens, mouet reliquum, sed aliquid potest mouere aliquid, quod est idem cum eo in subiecto: ergo moto illo & ipsum mouetur, & per consequens moto illo per se mouet se per accidens, & hoc modo mouet anima se per accidens moto corpore. D

Dicis, anima non mouet primo corpus, sed vna pars corporis mouet aliam, alias moueret corpus non organice.

Contra, alias dixi, quod hoc non est verum, dixi enim quod in corpore animalis, vbi pars mouet partem, musculi mouentur, & mouent alias partes, & est deuenire in motu musculi ad indiuiduum, & tunc illud secundum Aristot. non potest mouere, nec moueri: Ideo dicit Aristot. lib. de causa motus animalium, quod punctus non potest esse primo motum, sed primo motum est calor naturalis in musculis, quo moto mouetur totus musculus, quo moto mouetur neruus, & deinde pars propinqua corporis, denique alia. de hoc tamen alias. E

Tertia propositio est, quod non puto, quod simpliciter res aliqua posset se mouere primo & per se. Hanc propositionem probo rationibus aliquibus, primo sic. Motum & mouens per se, & primo sunt in opposita dispositione, ratio est, quia mouere est passum assimilare, mouens enim trahit passum ad se assimilando eum: vnde 2. de generatione dicitur, quod agens & passum sunt in principio dissimilia, sed in fine sunt similia. Hinc est etiam quod passum resistit agenti, scilicet propter oppositas dispositiones, quæ sunt in eis, & ideo agens pro tanto dicitur assimilare, quia trahit ad similem dispositionem. F

2. de generatione.

Tunc sic: si aliquid potest simul & per se, & primo esse in actu virtuali, & potentia formali, aut ex hoc non est in alia & alia, & opposita simul dispositione, & tunc non se habet, vt agens & patiens; si autem ex hoc est in opposita contradictione, habeo propositum, contradictio enim est, quod idem sit simul in oppositis dispositionibus. cōtradictio enim includitur in omni oppositione, formatur ergo sic ratio: Idem quo res agit, & quo res patitur, sunt in opposita dispositione: sed in eodem impossibile est quod res sit in opposita dispositione: ergo impossibile est, quod eadem res per se agat, & patiatur.

Secundo sic: De ratione agētis est quod assimiletur passo, alias non assimilaret sibi passum, trahendo eum ad se: sed impossibile est quod idem dominetur sibi, & trahat se ad se, & assimilet se sibi: ergo.

Tertio sic. Actus formalis, & potentia formalis opponuntur: ergo actus virtualis, & potentia formalis opponuntur: sed actus formalis, & potentia formalis ex hoc quod opponuntur, non possunt simul, nec esse idem in ipso formali, & actu formali: ergo propter eamdem causam, idem nō potest esse in actu virtuali, & potētia formali.

Antecedens istius rationis conceditur ab omnibus, consequentiam primo probo: Quia quando aliquid opponitur alteri, magis opponitur ei, in quo illud, cui opponitur, nobiliori modo cōtinetur, quàm sit in se: sed actus formalis nobiliori modo continetur in actu virtuali, quàm in se, nobiliori enim modo actus virtualis habet actum formalem, quàm si haberet eum formaliter: sed potentia formalis opponitur actui formali: ergo multo magis opponitur actui virtuali.

Confirmo hoc: Quia agens & patiens opposito modo aspiciunt formalem terminum, cuius ratio est, quia illud quo aliquid patitur, & est in potentia ad formalem terminum, est in potentia in illo genere, & imperfectum in genere illo: agens autem est in genere illo perfectum: ergo verum est dicere, quod agens & paciens respiciunt terminum opposito modo: sed nulla eadem res potest aliquid idem respicere modo opposito: ergo alias vna & eadem realitas esset perfecta, & imper-

imperfecta in genere illo, ergo.

Quinto arguo sic, Nulla res est sibi ipsi esse, vt sic: sed si idem moueret, se idem esset sibi ipsi causa causandi, ergo. Vbi sciendum est, quod si forma fieret per se, non est dubium, quin agens attingere posset formam, non attingendo passum, sed secundum Philosophum forma non fit per se, sed compositum: tunc sic: Compositum fit per se, si ergo aliquid moueret se, sic aliquid quod per se includitur in motu, esset per se mouens, & illud motum, & sic idem esset per se agens, & per se inclusum, & per se terminus actionis: ergo idem per se est sibi ipsi causa, vt sit.

Et confirmatur, quia actus sicut non potest habere pro principio terminũ per se actionis, quia tunc idem produceret se, & ageret se, sic nõ potest habere pro principio illud, quod per se includitur per se in termino actionis ex eadem causa. quod autem forma non fiat per se, sed compositum, patet 5. Metaphisices, & 12. per Philosophũ, & Commentatorem, alias nõ posset euitari creatio. Propter quod dicit Commentator, quod agens non est producens, sed extrahens; ratio autem quare materia per se non sit, quia non est res per se, siue natura aliqua in actu, sed tantummodo est complementum in actu, idest compositi.

Confirmo hanc vltimam propositionem argumento philosophico, quoniam mouere physicè non est aliud, quàm potentiam ad actum extrahere: Si ergo idem mouet se, ergo potentia extrahet se ad actum, sed agens est perfectionem largiens: Item idem largietur perfectionem sibi ipsi.

Sed contra istam propositionem vltimam sunt dubia quædam. Et primum est illud dictum Philosophi. 8. Phis. 32. Quod illud, quod est in potentia essentiali, indiget motore extrinseco per se; illud autem, quod est in potentia actuali, non indiget motore extrinseco, sed per se ipsum potest exire ad actum. *Primum dubium.*

Respondeo textus ille mouet multos ad putandum quod Aristot. intellexerit, quod idem potest se mouere ad actum secundum, quod ego nego. Dico enim quod nihil se ipso potest exire, nec de potentia essentiali, nec de potentia accidentali ad actum, sic quod sit mouens primo & per se motum; licet bene mouens & motum possint esse in eodem subiecto, tamen impossibile est quod eodem reali sit agens & sit recipiens.

Tunc ad Philosophum dico, quod nec de potentia essentiali, nec de potentia accidentali, idẽ potest se extrahere ad actum, sed semper indiget alio extrahente; vnde si est in potentia essentiali, indiget extrahente per se, & essentiali; si vero est in potentia accidentali, indiget extrahente accidentali, quod est proprium remouens prohibens, vt statim dicam de graui.

Aliud dubium est de graui, quod videtur, quod moueat se.

Respondeo: si tenerem, quod graue moueret se, ego dicerem quod cælum mouet se; nec video quare corpus cæleste non possit se mouere motu circulari, sicut graue mouetur per se motu recto. A quo ergo mouetur graue deorsum, non à generante, quia potest non esse, & tamen graue mouebitur. Et propterea Commentator videtur di-

A cere 8. Phys. & 3. cæl. & mundi; quod graue mouet se per formam grauitatis.

Respondeo dico, vt Philosophus & Commentator 8. Physic. & 3. cæli & mundi, quod in motu graui est accipere duplicem motum, primus est essentialis, quo de non esse exit ad esse, & iste est a generante.

Alius vero motus est essentialis, & hic est à remouente prohibens, qualis est descensus deorsum, postquam accepit esse, hic enim descensus deorsum non oportet, quod sit elicitiue à generante secundum eum. Vbi considerandum est, B quod illud, quod prohibet graue, ne sit in centro, est medium siue aer: Nam àmoto eo statim esset in centro. Vnde 8. Phys. dicit Philosophus, quod si esset vacuum, motus esset in eo in instanti: tunc ergo lapis siue graue mouendo aerem remouet prohibens, & sic mouet se; sicut mouet lapidem ille, qui amouet columnam, quæ impediebat lapidem a descensu. Lapis ergo mouet actiuè, & prima motio passiua est in aere, non in lapide, quia aer est primo motus, moto autem aere mouetur lapis, & hoc per accidens, ex hoc quod C sunt vnum in situ. Exemplum huiusmodi est in naui mota, ibi prima motio actiua per se est ipsius nautæ, & prima passiua per se nauis, & prima actiua per accidens est ipsius nauis, prima vero passiua ipsius nautæ, sic in proposito. Et hinc est, quod sicut ex nauta, & naui integratur vnus motus totalis, & vnus totalis mouens, sic ex lapide & aere, vt lapis sit primum mouens per se, & vltimo motum per accidens, aer vero sit primum motum per se, medium vero motum per D accidens; hoc modo motum essentialiter est ille aer, motum vero accidentaliter est ipse lapis, & illemet est mouens accidentaliter. Ratio est quia mouere accidentaliter non est aliud quàm prohibens remouere, prohibens autem erat ille aer: ergo lapis essentialiter mouet aerem: sed moto aere essentialiter, ex hoc accidentaliter mouet se, & hoc quia sunt vnum situ, hoc modo essentialiter mouet corpus; moto vero corpore illa mouetur accidentaliter quia moto corpore, sicut Philosophus dicit, sic in proposito. Et ex E hoc sequitur illud Philosophi 4. Physic. quod si aer medius non esset corpus, moueretur in medio in instanti. Et ratio est, quia lapis ad hoc quod motu continuo descendat deorsum, indiget medio, tamquam primo moto. *8. Physic.* *4. Physic.*

Sed dices quod illa solutio non sufficit, quoniã lapis si localiter mouet aerem, necessario primo mouet se.

Respõdeo ad hoc, quod assumptum est verum, & ratio est manifesta ex regula Philosophi, quam dat de moto & mouente. 8. Phys. & 5. Vnde di- F cit, quod si aliqua virtus mouet magnitudinem in aliquo tempore, media portio illius virtutis mouebit medietatem illius magnitudinis virtutis mouentis ad totam magnitudinem: talis est proportio partis eius ad partes magnitudinis: ergo lapis est primum mouens se; ita quod sit primo mouens, & primum motum, sequitur quod si mola mouet se in vna die, sicut medietas molæ, & mouens est media virtus molæ mouens est, sic medietas molæ vt est motum est media pars moti: motum ergo sicut tota molæ virtus, vt mouens *8. Physic.* *5. Physic.*

nens mouet se, vt passiua est in vna die; sic media pars eius, vt mouens est mouebit se, vt passiua est, in æquali tempore, vt puta in vna die: sed consequens est falsum: ergo falsum est, quod lapis moueat se deorsum; nec quod mola sit primum motum, sed aer est primum motum, & tunc bene apparet, quod regula Philosophi currit ibi; non hoc modo, sicut tota mola ad tantum aerem motum sit pars molæ: sed totus aer motus à mola est duplum respectu medietatis molæ, eo quod idem aer est, quod est primo motum ab vtroque, ideo medietas molæ mouebitur in duplo tempore. Et ratio est, quia virtus in tota mola est dupla ad virtutem mediæ partis; & cum idem mobile sit vtrobique, sequitur, quod medietas moueret in duplo minori tempore. Dices, quod hoc est ratione resistentiæ, quia aer resistit lapidi non ratione talis proportionis.

Contra: Eodem modo resistit lapidi; & cum animal vnum duplæ virtutis in æquali tempore per æquale spatium portabit duplex onus, & tamen est æqualis resistentia, solum ergo est proportione motoris ad motum. Primo dices generans mouet lapidem.

Respondeo, per motorem essentialiter ego capio mouere per se, talem enim voco motum essentialem; qui est eius, quod per se primo mouetur; in proposito lapis non mouetur hic essentialiter, quia non per se, per se enim mouetur à generante, qui tantum dat de loco, quantum de forma, & tantum de forma, quantum de motu locali: motum ergo hoc, quod dicitur motum essentialiter, accipitur pro per se moto, & motum essentialiter necessario mouetur ab extrinseco, motum vero accidentaliter ponit vtique moueri ad se, vnde mouendo alterum essentialiter, mouet se accidentaliter.

Alia difficultas est de aqua frigida, quæ cum fuerit calefacta remoto calefaciente redit se ipsa ad propriam frigiditatem, frigiditas ergo post calefactionem accipit nouiter esse post non esse; ergo aliquo agente: illud videtur esse illa met aqua: ergo.

Respondeo, sicut dixi, quod graue mouet se accidentaliter remouendo prohibens, sic dato, quod aqua moueat se ad frigiditatem per accidens remouendo prohibens, & hoc est intentio Commentatoris. Vbi considerandum, quod secundum eum ibi aqua fit calida per agens, puta per partes quasdam igneas, quæ sunt vapores ignei immixti per totam aquam; vbi considerandum, quod aqua, dum calefit, primo resoluitur in vaporem, & sic semper resoluendo magis, & magis, quousque fiant in ea partes igneæ, quæ impediunt eam à propria frigiditate, hoc dicit Commentator ibi, & patet per experientiam. Nam quando aqua calefit, videmus, quod immiscentur quidam fumi, & hinc quando volumus eam refrigerare, circumducimus eam ad hoc scilicet, quod euaporent fumi illi, & exhalent partes igneæ. Et hinc est, quod quando aqua bullit, aqua est frigida in fundo, & in superiore parte calidissima, & causa non est alia, nisi quia partes igneæ petunt semper superiorem partem.

3. de anima com.

A Et hæc ratio communiter assignatur à Medicis, & Philosophis. Ex hoc patet, quod secundum Commentatorem ibidem, quod sicut se habet ignis ad frigiditatem, sic aqua ad caliditatem; sicut ergo ignis non potest frigefieri, sic nec aqua calefieri. Ideo calefactio, quæ apparet in aqua, non est pura calefactio aquæ puræ; sed sunt quidam fumi, & vapores ignei dantes illam caliditatem, & habentes in se caliditatem illam, aqua tunc reuertitur ad frigiditatem per hunc modum, quod cessante actione ignis, partes aquæ

B non resolutæ agunt continue in partes illas, siue vapores igneos, quæ sunt partes illæ resolutæ, & ex tali actione vapores illi condensantur: & quanto magis condensantur, tanto frigescunt, donec sint totaliter condensati & apti ad hoc, quod recipiant à partibus agentibus debitam frigiditatem, & tunc vltimo aqua secundum omnes suas partes redit ad naturalem frigiditatem; & sic totum aquæ non mouet se primo, sed primo mouens sunt partes non resolutæ; primum vero motum sunt partes resolutæ.

C Ad argumentum in oppositum, quia est communis sententia, quod idem potest esse motum a se, non tamen potest per se se mouere, sed per accidens, hoc modo, dico, quod non est illud, quo mouetur totum ens compositum physicum, & non est ibi primo motum, sed compositum, scilicet totum ens, non vero per accidens, quia vnum est subiecto cum illo. Ad Commentatorem, qui dicit, quod elementa mouent se.

Respondeo ille 3. de anima respondet, siue exponit se in vno verbo, ostendit enim ibi, quod

D motus elementorum assimilatur moto a se, quia mouet per formam suam, non tamen per illam mouet se per se primo, sed per accidens, licet sit valde difficile videre, quia non apparet, quomodo primo modo, cum sit vnum cum eo, quod requiritur ad hoc, quod possit se mouere moto illo.

ARTICVLVS II.

E

Vtrum voluntas moueatur ab obiecto.

Ad secundam quæstionem arguo primo, quod voluntas moueatur ab obiecto, quia quando aliquid requiritur per se ad aliquid, necessario requiritur ad illud, vt causa in alio genere (à nulla enim videtur aliquid dependere per se, nisi à causis suis) sed obiectum per se requiritur ad actum voluntatis: ergo. Dices: Requi-

F ritur vt terminus. Contra, non terminat volitionem, vt finis intra, sed extra, sed per se requiritur intra: ergo.

Confirmo, quia Commentator dicit, quod balneum in anima mouet, vt efficiens.

Dices contra: Omnis causa, sine qua non de necessitate est causa, tamen quia sic eius absentia est causa absentiæ, effectus eius præsentiæ est causa præsentiæ eius.

Confirmo: Causa, quæ est causa tantum sine qua

Z

qua non est causa tantum priuatiua, obiectum autem, vt videtur, est causa positiua.

In oppositum est, quia nullum mobile habet actum in potestate; Nam nullum mobile, vt tantū passiuum est, habet dominiū super agens, & actus eius, ideo enim quia agens agit, patiens patitur, non e contrario: sed secundum omnes Philosophos, voluntas habet dominium super actum suum: ergo illa est agens suæ volitionis, quia semper agens, extra quod est obiectum, non habet dominium.

Respondeo hic primo ponam opiniones: secundo mediabo inter illas.

Opiniones autē sunt sex. Vna opinio est, quod mouetur ab obiecto, & hæc diuiditur, quia aliqui dicunt, quod illud est phantasma; alij quod obiectum in intellectu, puta species vel intellectio.

Alia opinio, quod mouetur à se. hæ autem opiniones patet, quod sunt extremæ, aliæ autem sunt mediæ. Vna dicit, quod partim mouetur ab obiecto, partim à se, ita quod vtrumque concurrit ibi, & integrat rationem vnius totalis esse. & ista etiam bifurcatur, quia aliqui dicunt, quod totaliter mouetur ab obiecto respectu finis, sed partim ab obiecto, partim a se, eorum quæ sunt ad finem. Alij vero dicunt, quod exercitium actus mouetur a ratione, & hoc modo aliquas potentias ad inquirendū de obiecto, sed in finem exercitij habito obiecto ad determinationem actus mouetur ab isto. hi modi obiecti reducuntur in generali ad opinionem.

Tertia autem opinio est, quod quoad aliquam effectuationem mouetur ab obiecto, in quantum obiectum causat effectum, primo in voluntate, sed habita illa tunc voluntas mouet se ad volitionem.

Quarta opinio, vt dictum est dicit, quod ab obiecto, & à se, vt ab vna causa totali, & ambo concurrunt vt causa partialis. Et sic sunt sex opiniones in generali, duæ quidem extremæ, quatuor mediæ. hæc de primo.

De secundo videtur mihi, quod primæ opiniones duæ, quæ sunt in extremo, sint simpliciter falsæ, aliæ vero mediæ possunt concordari, quia teneo, quod voluntas aliquo modo est causa, non tamen totalis causa. Probo opiniones primæ sint falsæ. Prima quidem, quæ dicit, quod mouet se, quia nihil potest extrahere se de potentia ad actum.

Secunda vero opinio, quæ dicit quod volitio essentialiter est a phantasmate vel intellectione, non video quomodo possit saluari, quod voluntas sit domina sic actus, sicut probat argumentum ad principale; non enim posset homo arbitrari libere, & libere velle, secundum illam positionem, & hoc in speciali probo ratione tali, Quando est aliquis ordo agentium, & patiētium & repatientium, si omnia agentia agunt ibi, necessitate enim & omnia patientia patiuntur necessitate, nunquam vltimum quod sequitur ad ista necessitate naturæ esset, nisi necessitate naturæ, quod omnino impossibile esset, vel positis, illud non esset: Ratio, quia ex necessarijs non sequitur non necessarium, Voluas igitur, & re-

A uoluas quantumuis illa agentia, & patientia, quæ præcedunt semper illud quod necessitate natura sequitur, ad illa necessario ponitur, & non poterit non esse positis ipsis: si ergo intellectio mouet ad volitionem, & hoc necessitate naturæ, cum non sit agens liberum, quantumcunque voluntas moueat prius ad præcedentes deliberationes, quia cum in toto decursu deliberatio, cum deliberatio fit, omnia agentia, & patientia agunt, & patiuntur naturaliter, necessario omnes actiones, & passiones in toto decursu illo

B erunt necessariæ; & ideo illud, quod in fine habebitur ex eis, esset necessarium necessitate naturæ. Maior istius rationis nota est, & probata, sed minor patet per te. Dicis enim, quod volitionem recipit voluntas ab obiecto, mouet tamen ad deliberationem in quantum præsente obiecto præcipit intellectui vlterius deliberare, & ibi non sistere: Tunc arguo sic: Percipere deliberare, cum per se non sit nisi velle deliberare, causatur ab obiecto: ergo naturali necessitate, & per consequens deliberatio erit necessaria, & eodem

C modo totus decursus actuum intellectus in tota deliberatione esset necessarius, quia quodlibet est ab obiecto, & sic vsque in finem deliberationis omnia præcedentia sunt necessaria: ergo iudicium, quod sequitur deliberationem, est iudicium vltimatum, esset necessarium, quia deliberatio præcedens fuit necessaria.

Dices: in obiecto sic iudicato apparent duæ rationes scilicet ratio boni honesti, & turpis delectabilis. Contra: A qua illarum rationum mouebitur? non ab vtraque: ergo vel à nulla, &

D tunc nihil sequitur; vel à fortiori, & tunc illud quod sequitur, necessario sequitur. ideo videtur mihi, quod opiniones meæ possunt concordari. Ad cuius euidentiam pono illam Conclusionem quod voluntas mouet se ad volutionem per accidens, vbi considerandum est, quod aliud est aliquid dicere motum, & aliud est determinare elicitiuum motus ad mouendum: exemplum, pono quod ego velim currere, & curram, voluntas mea certum est non elicit istum motum, sed ipsum elicit potentia motiua, & tamen vo-

E luntas determinat potentiam motiuam ad hoc, quod eliciat motum: sic etiam certum est, quod intellectus elicit intellectionem ad eliciendum vel non eliciendum intellectionem, ita, quod in potestate voluntatis est, quod eliciat, vel non eliciat: Tunc ad propositum dico, quod voluntas non elicit, nec causat in se volitionem, sed illā causat iudicium vltimatum intellectus, tamen voluntas determinat ipsum iudicium adhoc, quod moueat ad volitionem; vltimatum enim iudicium in intellectu est aptum natum

F mouere ad volitionem, sed tamen non prædeterminaretur a voluntate. Dico igitur, quod volitio est ab intellectione impressiue, est tamen a voluntate applicatiue, & determinatiue, non quidē quod determinet se, prima determinatio passiua est in intellectione, quæ per voluntatem determinatur adhoc, quod agat, & ex hoc, quod voluntas dicitur agere per accidens in se, vt formetur; sic ratio quando aliquid determinat virtutem actiuam ad agere in se, determinat

aliquo

aliquo modo se per accidens, & per accidens potest dici agere in se, sed voluntas determinat intellectionem ad hoc, quod agat volitionem. nam intellectio non ageret, nisi determinaretur à voluntate: ergo.

Notandum autem, quod voluntas dupliciter potest dici determinare iudicium intellectus ad agere, vno modo determinando rationem in finem: conuenit enim aliquando, quod intellectui occurrit duplex ratio motus indifferenter; verbi gratia, bonum est ire ad Ecclesiam propter Dominum, & bonum est non ire propter delectationem in aliquo alio habitam, & stante tale duplici ratione in intellectu nunquam illud videre intellectus moueret ad determinatam operationem; & ideo voluntas potest determinare videre, cum ratione determinante alia dimissa, vt sic fiat iudicium determinatum in intellectu, quod bonum est ire nunc ad Ecclesiam propter Dominum, & bonum est ire propter delectationem in aliquo alio habendam. & stante illa secunda ratione in intellectu, nunquam videre intellectus moueret ad determinatam operationem, & ideo voluntas potest determinare videre cum ratione determinante alia dimissa, vt sic fiat iudicium determinatum in intellectu, quod bonum est ire nunc ad Ecclesiam propter Deum, & tunc tale iudicium mouebit ad volitionem, si tamen sit vltimate determinatum, vt statim dicam. Alio modo potest volūtas determinare iudicium intellectus, hoc modo. Vbi sciendum, quod in intellectu conuenit esse duplex iudicium, quoddam enunciatiuum & simplex, quod sequitur naturam rei, seu principia practica apprehensa ab intellectu, puta absolute dicendo, bonum est ire ad Ecclesiam, vel, bonum est non fornicari, quod iudicium habet luxuriosus; aliud vero iudicium est in intellectu, quod dicitur iudicium vltimatum practicum, & hoc non est iudicatiuum & enunciatiuum, sed est imperatiuum: illud autem non habet, quod sit imperatiuum, & vltimate determinatiuum ex natura rei, nec ex aliquibus principijs in intellectu, sed hoc habet ex actiua determinatione voluntatis, quæ imperat & determinat iudicium tale, & illud est videre vltimatum, quod est proprius actus prudentiæ distinctus ab actu, qui est inuenire media, quod pertinet ad Eubuliam & ab actu, qui est bene sententiare inuenta, qui est actus Synæsis, ille autem proprius est prudentiæ, & vocatur præcipere 6. Ethic. & attribuitur specialiter prudentiæ, quia prudentia non esset sine isto. Dato enim quod bene inuenires, bene sententiares enunciatiue, sed si non præciperes bene, non esses prudens: hoc ergo iudicium dicitur imperatiuum, quod idem est, quod fac hoc, ad quod concurrunt intellectus eligendo, & voluntas determinando: Hoc inquam tale est iudicium, quod est aptum mouere ad volitionem, & in eius oppositum, eo stante non posset voluntas velle, licet bene posset determinationem eius suspendere. Primum autem iudicium, scilicet enunciatiuum non mouet, vnde stante eo quantumcumque perspicuo intellectu voluntas posset in oppositum ferri. Hoc ergo secundo modo voluntas determinat elicitiuum volitionis ad agere, pro quanto de iudicio enunciatiuo facit videre præceptiuum, & imperatiuum, quia concurrit ad ipsum determinando. Hoc ergo iudicium sic determinatum à voluntate mouet per se & primo ad volitionem, & per consequens voluntas mouet se per accidens ad illam: ex quo patet quod in electione volitionis est ordo ille. Nam voluntas est primum mouens, & intellectus primum motum, & intellectio tunc est medium per se mouens, & voluntas vltimum motum, & hoc est per accidens, vt dictum est. Nec oportet ad hoc, quod voluntas determinet intellectionem, quod illa determinetur passiue prius, sed tota, & prima determinatio passiua tantum est in intellectu: vnde voluntas, vt prima volitio determinat se ad velle actiue, nulla prima in ea determinatione passiua, alias esset processus in infinitum.

Exemplum de hoc est de nauta, qui mouet nauem, & mouetur à naui. Nam nauta est primum mouens, absque hoc quod sit motum: nauis enim est primum motum, & tunc nauis vt mota est medium mouens, & nauta vltimum per accidens motum. Sic in proposito, voluntas mouet intellectionem applicatiue, quia determinat eam ad agere, illa intellectio sic applicata mouet ad volitionem, in illam opinionem possunt concidere opiniones istæ mediæ: illa enim, quæ ponit, quod mouet ad exercitium actus, & mouetur ad determinationem actus ab obiecto, idem vult dicere cum ipsa; exercitium enim actus, hoc est exitus elicitiui de non agere ad agere ad tale exitum facit voluntas, quod determinat intellectionem ad agere, per specificationem autem, & determinationem actus intelligo elicere illam intellectionem. In illa etiam opinione posset modernus concordare, qui dicit, quod voluntas, & obiectum sunt duæ causæ partiales, non quod sint causalitates eiusdem ordinis, ambæ elicitiuæ: sed vna elicitiua, altera applicatiua & determinatiua. Et ex hoc patet, quare volitio dependet essentialiter ab vtroque, quia vtrumque concurrit ibi vt causa, licet non in eodem genere causalitatis, quia causatio voluntatis non est actio, alias oporteret sibi dare terminum, sed est determinatio principij actionis, quæ duæ causalitates sunt alterius rationis, & ad inuicem separabiles. Hæc etiam est expressa mens Commentatoris 3. de anima comm. 62. Ipse enim, & ponit illud Aristotelis, quod intellectus desiderat, & desiderium intelligit, & dicit, quod intellectus desiderat, & appetitus intelligit; & ratio est, quia intellectus cum voluntate sunt vnum mouens respectu desiderij: & etiā respectu iudicij vltimati præceptiuum; & ideo ad vtrumque concurrit tàm intellectus, quàm voluntas: ideo bene dicitur, quod intellectus desiderat, quia causalitatem habet super desideriū: Similiter dicit, quod desiderium intelligit, quia habet causalitatem super iudicium vltimatum. Vnde Commentator dicit ibi, quod appetit virtus desideratiua, quæ est intellectus, & quod intellectus desiderat per scientiam, & voluntas intelligit per intellectum, nec desiderium est virtus alia ab intellectu practico. Hæc non essent intelligibilia,

bilia, nisi ambo & intellectus & voluntas, tam respectu desiderij, quam respectu iudicij practici vltimati integrarent rationem vnius principij. Hæc etiam est opinio Aristotelis 6. Ethic. qui dicit, quod electio est appetitus intellectiuus, vel intellectus appetitiuus.

6. Ethic.

Sed hic sunt dubia quædam. Primo, quia intellectus videtur esse idem, quod voluntas: saltem non sunt duæ res: ergo mouet se per eamdem realitatem.

Respondeo, concedo, quod eadem realitas animæ sit subiectum intellectionis, & volitionis: tamen quando dicitur, quod intellectus mouet voluntatem, non debet intelligi de potentia, sed de actu, & tunc patet, quod nullum inconueniens est, quod actus intellectus existens in substantia animæ possit causare in eadem subiectiue aliquid aliud à se; sicut radius causat in aere, in quo est, calorem; subiectiue tamen ipsi animæ in causando, & hoc, quia in potestate eius est ipsam determinare ad agere. & esset simile omnino, si aer posset radium determinare ad hoc, quod ageret in se splendorem. Tunc ad formam, non sequitur, quod idem secundum rem agat in se; licet bene idem subiecto, hoc autem nullum est inconueniens, vt patet supra quæstione præcedente.

Alia difficultas est, quia voluntas non agit, nisi per actum, non enim videtur, quod voluntas aliquid agat nisi volendo; tunc quæro, quando voluntas per te determinat per intellectionem ad agere in se, vt habeat volitionem; quæro per quẽ actum est, per quam volitionem: non per illammet, quia idem præcederet se: ergo per aliam; de illa alia quæro, per quod accidens voluntas determinabat actum illius volitionis. & quia oportet dare, quod per alium, & sic in infinitum; vel stabitur in primo, quod voluntas à se ipsa potest habere volitionem, ad quam non determinat aliud principium elicitiuum à se. Actus enim ille, quo determinat intellectionem, vel est à voluntate immediate, & habetur propositum; vel est ab intellectione, & tunc oportet, quod voluntas per alium actum determinauerit intellectionem, & sic in infinitum.

Respondeo: Nullum inconueniens est, quod voluntas dicatur determinare absque formali aliquo modo quod est velle: Nam determinare est actus voluntatis actiue, & est intellectus subiectiue: non habeo ergo pro incõueniente, quod alius actus sit a voluntate in alia potentia, qui sit actus

A determinatiuus, absque primo velle in voluntate elicitiue: sicut patet, quod potentia motiua determinatur à voluntate, absque hoc quod voluntas eliciat motum, absque etiam actuali volitione respectu illius motus.

Dices, Non: immo voluntas determinat potentiam motiuam per suum velle.

Respondeo dico, quod nullum ibi præcedit velle. Dico enim, quod illud quo voluntas determinat potentiam motiuam, & alia huiusmodi, est illamet substantia animæ; per determinare

B enim non intelligo actum elicitiuũ, nec actionem habentem terminum productum, sed intelligo per hoc, quod actus intellectionis etiam quoad suum elici, & quoad hoc quod moueat, est in potestate animæ.

Dices: Nihil fit de indeterminato determinatũ, nisi aliquo addito nouo: ergo si voluntas fit de non determinante determinans, oportet, quod hoc fit per aliquid additum voluntati.

Respondeo, hæc ratio non concludit; ita enim bene concludit contra aduersarios, quod

C voluntas non mouet se, quia vt mouet se ante fuit indeterminata ad illud; mouet se ergo per aliam volitionem & actum, & sic procedatur in infinitum. Si dicis, quod non alia volitione, sed se ipsa, habeo propositum, quod per substantiam suam, vt etiam actus primus immediatè determinat elicere volitionis; ergo quare sic non poterit determinare elicere intellectionis?

Notandum est igitur, quod imaginatio decipit hic multos, imaginantur enim communiter loquentes in hac materia, quod actus ille deter-

D minatiuus voluntatis sit actus transiens, quod non est verum: non est enim actus productiuus, sed productiui determinatiuus. Posset autem dici, quod voluntas determinat aliqua mediante actu voluntatis, aliqua vero immediate nullo actu voluntatis præcedente; sic determinat intellectionem, quæ præcedit omnem volitionem. Tunc ad argumentum, cum dicitur, quod passiuum, vt sic non habet actiuum in sua potestate.

Respondeo, verum est, si sit pure passiuum, quo-

E modo non est in proposito, vt ex præcedentibus patet. Et ad primum cum arguitur, quod obiectum requiritur, vt causa, concedo, vt dictum est, siue vt obiectum, tamen vt habet esse in intellectione, ita quod illa intellectio obiecti requiritur necessario, vt elicitiua.

DISTIN-

DISTINCTIO XXVI.

DE HABITV GRATIAE QVO ADIVVATVR LIBERVM ARBITRIVM

Respectu boni, ne impediatur a malo.

Hæc est gratia operans, & cooperans. Postquã Magister supra determinauit de libero arbitrio in se,& absolute: per quod homo potuit stare in statu innocentiæ, si voluit, & cadere si placuit; hic determinat de eo in ordine ad spiritualem perfectionem eius, quæ est gratia: vnde agit in speciali de habitu gratiæ, quo adiuuatur liberum arbitrium respectu boni, ne impediatur a malo: & primo agit de gratia absolutè. Secundo in quantum est virtus spiritualis, & tertio de ipsa in ordine ad meritum, siue in ordine ad actum meritorium. In hac autem xxvi. agit de gratia in se, vt est perfectio potentiæ absolute. Ad cuius euidentiam quęro.

QVAESTIO VNICA.

ARTICVLVS I.

Vtrum gratia, & virtutes realiter distinguantur.

ARGVO primo, quod non, Quia sicut perfectibile se habet ad perfectibile, sic perfectio ad perfectionem: ergo sicut se habet esse animæ, quæ est immediate perfectibilis per gratiam ad potentiã, quæ est immediatum perfectibile per virtutes, sic se habet gratia ad virtutes: sed potentia aliqua realiter differt ab illa anima, siue ab esse animæ: ergo.

In oppositum est: Quia illa sunt eadem, quorũ diffinitio est eadem: sed diffinitio gratiæ & virtutis est eadem, Probo hoc per diffinitionem Magistri in litera, & est sumpta ab Augustino, quod virtus est bona qualitas mentis, qua recte viuitur: Hæc etiam est diffinitio gratiæ: ergo.

Respondeo in hac quæstione sic procedo; pono enim per ordines aliquas propositiones. Prima est, quod virtus & gratia non se habent sicut genus, & species; nec sicut causa & effectus causæ, sed sicut totale & integrum, & partes, ex quibus consurgit. Hæc propositio dicit tria, primo quod gratia & virtus nõ se habent vt genus & species, contra opinionem quandam, quæ dicit quod gratia est ipsa charitas, quæ est species virtutis, at virtus est vnum commune ad gratiam, & alias virtutes: & sic vna species sub genere non est alia, sic nec spirituales virtutes, cuius sunt species, humilitas, & huiusmodi, non sunt gratia, cum non sint charitas formaliter, charitas tamen, siue genus, & reliquæ spirituales virtutes continentur sub hoc communi genere habitus, qui dicitur virtus.

Sed hanc opinionem ego non intelligo, & probo quod virtutes aliquæ spirituales sint gratia formaliter aliquo modo. Arguo primo sic: Fides est formaliter gratia: sed fides est spiritualis virtus distincta contra charitatem: ergo aliquæ spirituales virtutes distinctæ à charitate sunt formaliter gratia. Consequentia patet de se; antecedens probo per Magistrum in litera: Ille enim dicit, quod gratia præueniens est fides, qua iustificamur: ergo aliæ virtutes a charitate pertinent ad gratiam.

Secundo ex Scriptura probo idem, quoniam gratia nihil est aliud quàm illud, quo aliquis est formaliter acceptus Deo: sed per virtutes aliquas à charitate est aliquis formaliter acceptus Deo: ergo.

Maior patet, probo minorem primo per Apostolum ad Hæbreos: Impossibile est sine fide placere Deo. *Hæbr. 8.*

Et confirmo hoc, quia dempta fide habens charitatem non esset acceptus, & gratus Deo: ergo charitas, vt distinguitur ab alijs virtutibus, non est gratia per essentiam, quia omni alio circumscripto, illa non reddit acceptum Deo. Item eamdem minorem probo per illud Esaiæ: Super *Esai.66.*

quem (inquit in persona Dei) requiescet spiritus meus, supple per amorem, & placitum? & respondet, super humilem corde, & timentem sermones meos: ergo humilitas, & timor ex se formaliter reddūt acceptū Deo. Itē hoc probo specialiter ratione, sic; Illud reddit formaliter acceptū Deo, q facit hominem conformem ipsi Deo, hoc patet, quia gratitudo, & dilectio fundantur super conformitate, & vnitate secundum quasdam perfectiones, consimiles vt est amicitia, religio & huiusmodi: sed aliæ virtutes a charitate reddunt hominem conformem Deo; vnde Matthæi 12. Vt sitis perfecti, sicut & pater vester cælestis, qui solem suum oriri facit, cum loquatur ibi de dilectione proximi, & loquens ibi de misericordia dicit Christus, Estote misericordes, sicut & pater vester est misericors, & de munditia: Sancti estote, quoniam ego sanctus sum. Et confirmo hoc: Deus necessario diligit virtutem suam, puta misericordiā, iustitiam, & alias perfectiones, quæ sunt in eo; ergo secundario diligit ex necessitate perfectiones consimiles in creatura, quoniam potentia, quæ fertur necessario in obiectum primarium, eadē necessitate fertur in illud, quod per essentiam est participatio obiecti primarij, perfectiones autem simpliciter in creatura sunt per essentiam participationis perfectionum similiter simpliciter ipsius Dei, & vltra, ergo naturaliter eadem necessitate diligit illud, quod naturaliter participat huiusmodi perfectiones. Nō enim videtur, quod perfectiones simpliciter formaliter sint in te, & quod Deus non acceptet te, sicut obiectum naturale: Vnde dixi in primo prolixius in principio, quod diuina voluntas necessario, & immutabiliter fertur super essentiam, & perfectiones suas, sicut super obiectum primariu, & super quidditates participantes essentiam suam fertur immutabiliter sicut super obiecta primaria, & hæc est latio simplicis complacentiæ; super perfectiones autem simpliciter in creatura fertur in speciali complacentia, scilicet complacentia amicitiæ, & hoc sicut in obiecta secundaria: & per consequens super creaturam, vt participat huiusmodi perfectiones, fertur vt super obiectum naturale complacentia amicitiæ; ergo Deus diligit omnem illum, in quo sunt participatiue perfectiones eiusmodi simpliciter amore amicitiæ, & hoc naturaliter ratione obiecti formalis participati in illo.

Secundam partem conclusionis, quod scilicet non distinguuntur gratia & virtutes, sicut causa, & effluxus causæ, contra opinionem illam, quæ dicit quod gratia se habet vt causa, virtutes vero vt quoddam profluens a gratia illa. Motiuum autem opinionis est illud. Dicunt enim quod homo prior est secundum essentiam, quam secundum potentias, ideo primo perficitur secundum essentiā, deinde secundum potentias; perfectio autem hominis, quoad essentiam est gratia, ipsa enim est conformitas quædam, qua homo ex essentia sua configuratur Deo, essentia autem sic perfecta per gratiam redundat secundario perfectio in potentijs, quæ sunt virtutes ipsæ, vt sic homo in essentia perficiatur per gratiā, & in potentijs per virtutes. Tūc vltra sicut se habet essētia sua ad potētias, sic gratia ad virtutes, scilicet, quoniam sicut se habet

A perfectibile ad perfectibile, sic perfectio ad perfectionem: sed potentiæ realiter differunt ab ipsa essentia animæ, & sunt effluentes in esse ab essentia animæ: ergo sic virtutes different realiter à gratia profluentes realiter ab illa. Fundamentum istius opinionis consistit in vno, arguunt autem sic. Vt fundamēto competāt primo operationes aliquæ oportet, quod illud primo sit proportionatum in illis operationibus, & si non est proportionatum de se, oportet quod proportionetur per aliud; sed operationes quædam supernaturales competūt nostræ naturæ, ad quas ipsa de

B se est proportionata: ergo oportet sibi dare aliquid, quo fiat proportionatum: illud autem est gratia, deinde a gratia profluunt virtutes vt species, ergo.

Confirmatur, quia operari supponit esse: ergo operari supernaturaliter supponit esse supernaturale, quod dat illa gratia.

Contra opinionem istam arguo primo, quia si hoc est: ergo nulla remanet in anima virtus infusa; ergo non fides, nec spes, cuius oppositum ipsi

C concedunt. Consequentia probatur ex dictis eorum, quia virtutes secundum eos non sunt nisi profluxus quidam in potentijs a gratia, quæ ponitur in esse.

Item fictitium videtur, quod sit aliqua qualitas faciens deiformitatem, quæ non sit fides, vel aliqua alia virtus. Item gratia illa aut facit deiformitatem quantum ad actum primum, & hoc nihil est, quia hoc modo anima multo magis est conformis Deo, quam qualitas quæcunque, cum se ipsa sit imago eius: aut facit deiformitatem

D quoad perfectiones secundarias, scilicet vt homo sit participatiue talis, qualis est Deus formaliter, & hoc faciunt æque bene aliæ virtutes.

Dices: quomodo ergo scriptura distinguit gratiam, & virtutes?

Respondeo: nōn inuenio nec in veteri, nec in nouo testamēto, quod suadeatur vel præcipiatur haberi forma aliqua, quæ non sit virtus aliqua.

Ad virtutes enim ibidem plurimum exhortamur, eo modo quo in loco isto: Estote misericordes, sicut & pater vester &c. & ad illas beatitudi-

E nes quæ sunt actus virtutum, tamen ad gratiam per se nullam inuenio exhortationem.

Et confirmo: quia per virtutes illas maxime cōformatur anima ipsi Deo, quando fit homo per illas participatiue, qualis ipse est formaliter.

Item: si ponis aliquam formam, quæ non sit principium operationis, sed propter hoc vt sit quædā pulchritudo animæ, propter hoc (inquā) non oportet ponere formam, quæ non sit principium operationis, quoniam virtutes seipsis sunt animæ maxima pulchritudo; vnde 1. Ethic.

F dicit Philosophus, quod in virtute non separantur hæc tria pulcherrimum, delectatiuum, & optimum. Tertium quod pono in propositione scilicet, q gratia distinguitur a virtute siue virtutibus sicut totale, & integrū à partibus, ex quibus consurgit, probo, & primo expono q intendo: Dico. n. quod gratia consurgit in anima ex integritate virtutum, do exemplum, sicut enim se habet gratia corporalis ad corpus, ita videtur se habere gratia animæ ad ipsam animam: sed gratia corporalis non videtur esse vna forma aliqua per se, sed magis

gis

gis videtur esse quoddam consurgens ex formis diuersis, sicut gratiositas faciei consurgit ex figura, colore, & virtute puta verecundia; Nam pone illam faciē, quod sit proportionata quantitas, figura debita, color proportionalis, & gestus verecundiæ, statim omni alio congregato facies illa erit formaliter grata, altero vero deficiē te ideo deficit esse grata; vnde si facies habeat nasum longum, vel sit inuerecunda, vel pallida, eo ipso est ingratiosa. Sic ergo est in proposito, quando in anima concurrit dilectio, fides, spes, & ceteræ huiusmodi virtutes, omnes simul integrāt rationem vnius gratiæ; nam eo ipso anima est Deo cara, & grata, ex hoc enim homo est qualis esse debet, ideo Deus complacet in eo, & redditur acceptus Deo, & hoc propter rationes superius tactas, quia virtutes sunt quædam participatio formalis obiecti dilectionis diuinæ.

Dices: in me sola charitas ex hoc dicitur gratia, probo, quia ea posita homo placet Deo, ea vero amota omnes aliæ virtutes sunt informes.

Respondeo, concedo, quod charitas est gratia, ita tamen, quod concurrant virtutes aliæ, vnde qui haberet charitatem, & nō haberet fidem, non esset acceptus, quia impossibile est sine fide placere Deo; & ad Rom. 8. Iustificati ergo per fidem, & Iustus ex fide viuit, vnde bene concedo, quod *Habac. 3.* charitas est principale, & hoc est quod Apostolus dicit: Si habuero omnem fidem, charitatē autem non habeam, nihil sum. Vnde sciendum, quod quando aliqua se habent sic ad inuicem, quod ex eis resultat vnum per integralitatem, benè possibile est, quod alterum illorum concurrat, vt magis principale, sicut figura domus resultat ex parietibus, & tecto, tamen non resultat ex æquo ex illis, sed tectum se habet vt magis principale. Sic in proposito, amicitia qua Deus nos diligit, fundatur super connexione virtutum, vnde omnes virtutes hoc modo sunt annexæ in vna gratia. Vnde 9. Ethicorum dicitur, quod amicitia fundatur super virtutem, Vnde virtuosus ea necessitate, qua diligit virtutem in alio. Sic in proposito amicitia Dei ad nos fundatur super virtutum communicatione, & hoc saltem secundum quandam analogiam, quia sicut Deus est perfectus virtutibus per essentiam, sic gratus Deo per participationem.

Est autem aduertendum, quod licet amicitia hoc modo fundetur super communicatione virtutum, tamen vnum est ibi, quod dat complementum ipsi amicitiæ, sine quo amicitia non est perfecta, illud autem est redamatio, Vnde quantumcunque sim virtuosus, licet diligas me propter in me existentem virtutem, non tamen perfecte diligis me, nisi e conuerso ego redamē te, & constet tibi, quod ego redamem te: ratio est quia redamatio dat vltimatam mensuram, & complementum amicitiæ, quia propter charitatem in nobis quæ est quædam redamatio, quo redamamus Deum, illa est virtus, quæ complet, & perficit amicitiam Dei ad nos, sine qua non esset amicitia perfecta. propter quod exhortatur nos ad huiusmodi redamationem, cum dicit: diligamus *Ioan. 13.* Deum, quoniam ille prior dilexit nos, hinc est, quod caritas principalius concurrit ad amicitiam inter Deum, & nos, & per consequens, quod hoc est, quo sumus Deo grati: sicut possemus dice

A re, quod figuratio debita faciei concurrit principalius quam color ad gratitudinem faciei.

Sed est hic aliud dubium, quia secundum Doctores communiter, & Sanctos videtur, quod charitas sit idem, quod gratia, vnde χάρις grçce idem est quod gratia latine.

Respōdeo, charitas dupliciter potest accipi, vno modo pro eo, quo aliquis acceptat actiue, alio modo pro eo quod acceptatur passiue, Exemplum primi, ideo dicimus aliquem esse in gratia Regis, vnde sic intelligitur illud Regum: B hæc est gratia tua ad amicum tuum. Exemplum secundi, sicut dicimus, iste est gratus Regi siue ille est gratiosus, & habet in se gratiam, Primo ergo modo concedo quod charitas est gratia, est enim illud, quo formaliter diligimus Deum, & in Deo est illud, quo formaliter diligit nos: sed secundo modo charitas non est gratia, idest non non est gratiositas, illud quo præcise anima est Deo grata; illud enim est connexio omnium virtutum, licet ibi principaliter concurrat charitas, quæ est redamatio vt dictum est.

C Alia difficultas est, quia omnes aliæ virtutes Theologicæ excepta charitate euacuabūtur, puta fides, & spes, & tamen gratia in patria non euacuabitur; ergo fides, & spes non faciunt per se gratiam sed charitas sola.

Respondeo dupliciter; vno modo, quod fides, & spes non euacuabuntur, quoad habitus, licet euacuabuntur quoad actus.

Secundo respondeo, dico quod gratia integratur ex fide, & spe, sicut virtutes; virtus autem connotat respectū condecentiæ ad habentem, & D ad statum habentis, hinc est quod primo Politicorum dicitur, quod taciturnitas est vitium in sapiente, & virtus in muliere, decet enim sapientem loqui, Vnde Eccl. 3. tacere primum verbum &c. Ratio est quia vir habet consiliatiuum fortem, mulier vero debilem, sic ergo idem absolutum in vno virtus, in alio vitium in vno tempore, & eodem est virtus, alio vero tempore vitium; ex quo patet quod virtus non debet accipi secundum esse absolutum, & naturale, sed secundum quod connotat respectum congruentiæ, potest E si licet, decet, quod facit omne morale.

Ad propositum dico, quod fides, & spes sunt virtutes, non tantum quoad absoluta, sed quoad congruentiam qua fundantur; ideo etsi sint virtutes pro statu viæ, non tamen sunt virtutes pro statu patriæ; & quia gratia non fundatur super virtutibus ratione absoluti tantū, sed ratione qua sunt virtutes, hoc est, in quantum illud absolutum fundat, siue connotat respectum condecentiæ ad habentem, in patria autem non sunt ibi habitus condecentes, ideo in patria gratia F non exigit illos habitus, quoniam non sunt virtutes. Et hinc est, quod forte si fides, & spes euacuabūtur in patria, erūt quoad habitum, non charitas, quia charitas decet omnē statum, nō fides, quia tunc esset aperta visio, & vltimata tentio.

Secunda propositio est, quod gratia habet tres diuisiones vna diuisio est: gratia quædam est præueniens, quædam subsequens.

Alia diuisio est, gratia quædā est operans quædam cooperans, & has duas diuisiones ponit Augustinus, vt patet in litera.

Tertia diuisio est trimembris, vt dicatur quod gra-

gratia quædam est bonæ voluntatis immissiua, quædam malæ voluntatis immutatiua, & quædam facultatis ad bonam operationem administratiua. Quantum ad primam diuisionem sciendum est, quod illa prima diuisio potest accipi quinque modis, vno modo, quod gratia præueniens potest quandoque dici ipsa bona naturalia, vt sunt industria ingenium, & huiusmodi, gratia vero subsequens dicitur gratia gratum faciens. Secundo modo, vt gratia præueniens dicatur gratia gratis data, subsequens vero dicatur gratia gratum faciens; verbi gratia de primo membro, quando peccator existens in peccato mortali cogitat resilire, hæc cogitatio immissa dicitur gratia gratis data; gratia autem gratum faciēs est, quam recipit postquàm resurgit a peccato, eiusmodi sunt dona, & virtutes.

Tertio modo potest accipi gratia præueniens pro gratia, qua sanamur; subsequens vero pro gratia, qua sanati operamur; Deus enim præuenit nos sanando, & subsequitur cooperando.

Quarto modo vt gratia præueniens sit gratia, qua operamur habitualiter, gratia vero subsequens, qua operamur actualiter.

Quinto modo vt gratia præueniens dicitur respectu boni, pro quodam pondere ad bonum, sed gratia subsequens dicatur respectu mali, pro quadam resistentia ad malum. Quātum ad secundam diuisionem, sciendum est, quod illam ponit Augustinus dicens, quod gratia operans operatur in nobis velle, sed gratia cooperās implet, & complet velle. Sciendum enim, quod in nobis est duplex actus voluntatis, vnus interior, alius exterior, primus est à Deo, & ad hunc nos non cooperamur; alius vero est extrinsecus, quod est bene operari, & ad hunc nos bene possumus cooperari, siue in bonum agendo, siue in malo resistendo, vtrobique tamen Deus cooperatur.

Quod tertiam diuisionem, quæ est trimembris, est sciendum, quod gratia respicit potentias secūdum quas sunt operationes humanæ, harum prima est intellectus, & respectu huiusmodi dicitur gratia in primo membro, quæ est immissio bonæ voluntatis, idest bonæ cogitationis.

Secunda vero potentia est voluntatis, & respectu huiusmodi ponitur gratia in secundo membro, quæ est voluntatis immutatiua ad bonum.

Tertia vero potentia est executiūa exterior, respectu cuius gratia in secundo mēbro, quæ est administratiua facultatis ad bonam operationem.

Sed hinc est dubium vnum, quare dicatur gratia operans, & quæ est operatio illa, quæ sibi attribuitur? Ideo sciendum, quod gratia est impulsus quidam diuinus cum sit quoddam integratum ex virtutibus, quæ sunt quidam influxus à Deo in voluntatem nostram. & in isto impulsu non se habet voluntas nostra applicatiue, sicut est de virtutibus naturalibus, sed solius Dei est applicare, voluntatis autem est obedire, & exequi, & hoc modo gratia dicitur in nobis operari.

Ad hoc exemplum Augusti de Sessore, & Equo, sessor pungit equum, & applicat ad motum, Equus autem tantum habet exequi, & obedire; sic in nobis virtutes infusæ à Deo, quæ est gratia illa, sunt quasi quidam stimuli pungentes ac continue impellentes ad bene agere, & voluntate obsequente fluunt in actum, idest, in bene

A velle, quæ est gratia, sicut a Sessore principaliter, a voluntate autem sicut à pedissequa.

Vltima propositio est ex effectibus gratiæ, dico, quod sunt plures, vt Sācti dicūt, & scriptura in pluribus locis, vnde Glossa super illud ad Ephesios primo capitulo: In quo signati estis, dicit, quod gratia est signaculum imaginis Dei: & super illud Psalmi: Super niuem dealbabor, dicit quod gratia est nitor animæ: & super illud, sana me Domine, & saluabor, dicit, quod est sanitas nostra, & super illud ad Roman. 6. qua liberate Christus

B nos liberauit, dicit, quod gratia liberat à peccato, & super illud ad Roman. 9. Iustificati ergo ex fide, dicitur quod gratia iustificat ex hoc efficiendo actus voluntarios. Vnde est sciendum, quod gratia, si inuenit hominem in culpa, habet liberare ab ira, sanare à vulnere, & morbo peccati, & potentias mouere ad bene operandum. Ideo effectus gratię sunt isti, consignare, nitidum reddere, sanare, liberare, & ad bonum mouere; plurimi autem illorum effectum competunt gratiæ non absolute, sed in ordine ad subiectum, quem inuenit sub culpa, videlicet quoad sanare, liberare; secundum enim istos effectus gratia non est in Deo, nec in Angelis, sed quoad effectus alios qui sunt pulchrificare, illustrare opus reddere meritorium vtique est in Angelis, & iustificatis, hæc de quæstione.

C

Ad argumentum respondeo dupliciter; primo concesso quod potentiæ animæ differunt ab essentia, argumentum non concludit; virtutes enim, & gratia non tantum dat bonum esse, sed esse primum, non nude, non tantum bonum opus red-

D det, sed etiam habentes perficiunt. & si dicas, non valet, quia per gratiam oportet quod homo constituatur in esse supernaturali.

Contra, hoc est superfluum, Nam hoc faciunt virtutes; ponunt enim in esse supernaturali morali, & sicut virtus moralis ponit in esse morali naturali, sic virtutes supernaturales ponunt in esse supernaturali morali.

Allegatur tamen contra hoc autoritas quædam Dionys. secūdo capitulo cælest. hierar. quod sicut in generatione aliquid accipit rem prius,

E quam operari, sic in regeneratione per gratiam.

Respondeo dico quod autoritas illa magis est vocalis quàm realis, ille enim ibi de regeneratione per baptismum concludens, quod antequam percipiat aliqua sacramēta oportet, quod prius statuatur in vita Christianitatis per baptismum.

Secundo dico argumentum accipit dubium, scilicet quod potentiæ animæ differāt ab anima; hoc enim, etsi verum sit de potentijs subiectiuis, non tamen est verum de intellectu, & voluntate, alias dicam de hoc. Vnde intentio omnium Philo-

F sophantium nunquam est, quod intellectus agens & possibilis differant vt qualitates, & quod in anima sit qualitas quædam, quæ sit pura potentia in genere intelligibilium, habens recipere intentiones omniū generum, nec etiam, quod intellectus agens sit qualitas, cum dicat Philosophus, quod est substantia abstractiua trāsferens intentiones de ordine ad ordinem, hoc idem dico de voluntate. hæc opinio, quod tales potentiæ sunt qualitates, est extranea, & contra opinionem omnium Philosophantium, de hoc tamen alias.

DI-

DISTINCTIO XXVII.

DE PERFECTIONE LIBERI ARBITRII, quæ est Gratia.

Hic videndum est, quid sit virtus, &c. In ista Vigesimaseptima Distinctione agit Magister de perfectione liberi arbitrii, quæ Gratia est, & hoc inquantum gratia est virtus quædam supernaturalis. Quæro autem ad euidentiam huius Distinctionis: Vtrum præter virtutes morales acquisitas oportet ponere alias virtutes infusas. Arguo primo, quod non, quia si oportet ponere virtutes infusas, aut hoc est propter actus alios, vel propter regulã aliquã: sed nec sic, nec sic: ergo. Probo, quod non propter alios actus, quia non experimur alios actus virtute infusa, sed ante sola acquisita, vnde ex frequenter ieiunare possumus habitum acquirere, sicut si infunderetur. Probo etiam, quod non propter regulam aliam, scilicet regulam virtutum moralium, ita: Sic se habet recta ratio supernaturalium, vt Scriptura diuina, quoniam dictamine scripturæ, & studio naturali possum acquirere habitum naturalem ex hoc, quod frequenter studeo, sicut si infunderetur. In oppositum est illud Sapien. 6. Sobrietatem diligite, & iustitiam, quibus in vita nihil est vtilius hominibus.

QVÆSTIO VNICA.

ARTICVLVS I.

Vtrum præter virtutes morales acquisitas oportet ponere alias virtutes infusas.

RESPONDEO, primo ponam punctum quæstionis, secundo ad quæstionẽ. De primo, quæstio ista non est mota propter tres uirtutes Theologicas, quia de illis notum est, quod infunduntur, sed difficultas est de uirtutibus moralibus. Certum enim est, quod virtutes morales possunt esse in nobis ex acquisitione, tunc est dubium; Vtrum præter acquisitas, puta præter castitatem acquisitam, vel præter fortitudinem, & sic de alijs, oportet ponere castitatem, & alias infusas. Et circa hoc sunt duæ opiniones, vna est, quod præter acquisitas, oportet ponere consimiles infusas. Alia est Solemnium Doctorum, qui dicunt, quod non vident necessitatem, quare oporteat tales ponere, quia de infusis videntur sufficere Fides, Spes, & Charitas. Nam per charitatem cæteræ virtutes naturaliter acquisitæ ordinantur in Deum sic, quod sine charitate sint informes, sed formantur per charitatem, & ita charitas cum illa virtute acquisita videtur sufficere ad hoc, quod homo in materia unius uirtutis sit ordinatus, & regulatus in ordine ad Deum.

Nunc respondeo ad quæstionem; pono autem Propositiones aliquas, & prima est, quod aspiciendo ad discursum, & efficaciam rationum, magis dictat ponere, quod nulla talis uirtus infusa poni oporteat, non applicando ad auctoritates Sanctorum, cum quibus expresse teneo, quod præter morales acquisitas oportet ponere etiam infusas. Hæc Propositio duas habet partes, prima est quod de necessitate ponendi huiusmodi uirtutes infusas non præstat efficacia rationum. hoc probo discurrendo per singulas rationes.

Adducitur autem ratio una talis: Existens in gratia potest implere mandata, & sine gratia, & uirtutibus potest homo implere præcepta, & ratio est, quia præcepta dãtur de uirtutibus, & actibus earum: sed sine uirtutibus acquisitis aliquis potest implere mandatum, patet de uno uitioso.

Confirmatur: Quilibet existens in gratia potest implere mandata: ergo habet pro tunc virtutes: sed non est necessarium quoad acquisitas, vt dictum est: ergo.

Respondeo ad istam respõsionem dicitur, quod

gratia quædam est bonæ voluntatis immissiua, quædam malæ voluntatis immutatiua, & quædam facultatis ad bonam operationem administratiua. Quantum ad primam diuisionem sciendum est, quod illa prima diuisio potest accipi quinque modis, vno modo, quod gratia præueniens potest quandoque dici ipsa bona naturalia, vt sunt industria ingenium, & huiusmodi, gratia vero subsequens dicitur gratia gratum faciens. Secundo modo, vt gratia præueniens dicatur gratia gratis data, subsequens vero dicatur gratia gratum faciens; verbi gratia de primo membro, quando peccator existens in peccato mortali cogitat resilire, hæc cogitatio immissa dicitur gratia gratis data; gratia autem gratum faciēs est, quam recipit postquàm resurgit a peccato, eiusmodi sunt dona, & virtutes.

Tertio modo potest accipi gratia præueniens pro gratia, qua sanamur; subsequens vero pro gratia, qua sanati operamur; Deus enim præuenit nos sanando, & subsequitur cooperando.

Quarto modo vt gratia præueniens sit gratia, qua operamur habitualiter, gratia vero subsequens, qua operamur actualiter.

Quinto modo vt gratia præueniens dicitur respectu boni, pro quodam pondere ad bonum, sed gratia subsequens dicatur respectu mali, pro quadam resistentia ad malum. Quātum ad secundam diuisionem, sciendum est, quod illam ponit Augustinus dicens, quod gratia operans operatur in nobis velle, sed gratia cooperās implet, & complet velle. Sciendum enim, quod in nobis est duplex actus voluntatis, vnus interior, alius exterior, primus est à Deo, & ad hunc nos non cooperamur; alius vero est extrinsecus, quod est bene operari, & ad hunc nos bene possumus cooperari, siue in bonum agendo, siue in malo resistendo, vtrobique tamen Deus cooperatur.

Quod tertiam diuisionem, quæ est trimembris, est sciendum, quod gratia respicit potentias secūdum quas sunt operationes humanæ, harum prima est intellectus, & respectu huiusmodi dicitur gratia in primo membro, quæ est immissio bonæ voluntatis, idest bonæ cogitationis.

Secunda vero potentia est voluntatis, & respectu huiusmodi ponitur gratia in secundo membro, quæ est voluntatis immutatiua ad bonum.

Tertia vero potentia est executiua exterior, respectu cuius gratia in secundo mēbro, quæ est administratiua facultatis ad bonam operationem.

Sed hinc est dubium vnum, quare dicatur gratia operans, & quæ est operatio illa, quæ sibi attribuitur? Ideo sciendum, quod gratia est impulsus quidam diuinus cum sit quoddam integratum ex virtutibus, quæ sunt quidam influxus à Deo in voluntatem nostram. & in isto impulsu non se habet voluntas nostra applicatiue, sicut est de virtutibus naturalibus, sed solius Dei est applicare, voluntatis autem est obedire, & exequi, & hoc modo gratia dicitur in nobis operari.

Ad hoc exemplum Augusti de Sessore, & Equo, sessor pungit equum, & applicat ad motum, Equus autem tantum habet exequi, & obedire; sic in nobis virtutes infusæ à Deo, quæ est gratia illa, sunt quasi quidam stimuli pungentes ac continue impellentes ad bene agere, & voluntate obsequente fluunt in actum, idest, in bene

A velle, quæ est gratia, sicut a Sessore principaliter, a voluntate autem sicut à pedisequa.

Vltima propositio est ex effectibus gratiæ, dico, q̄ sunt plures, vt Sācti dicūt, & scriptura in pluribus locis, vnde Glossa super illud ad Ephesios primo capitulo: In quo signati estis, dicit, quod gratia est signaculum imaginis Dei: & super illud Psalmi: Super niuem dealbabor, dicit quod gratia est nitor animæ: & super illud, sana me Domine, & saluabor, dicit, quod est sanitas nostra, & super illud ad Roman. 6. qua liberate Christus

B nos liberauit, dicit, quod gratia liberat à peccato, & super illud ad Roman. 9. Iustificati ergo ex fide, dicitur quod gratia iustificat ex hoc efficiendo actus voluntarios. Vnde est sciendum, quod gratia, si inuenit hominem in culpa, habet liberare ab ira, sanare à vulnere, & morbo peccati, & potentias mouere ad bene operandum. Ideo effectus gratię sunt isti, consignare, nitidum reddere, sanare, liberare, & ad bonum mouere; plurimi autem istorum effectum competunt gratiæ non absolute, sed in ordine ad subie-

C ctum, quem inuenit sub culpa, videlicet quoad sanare, liberare; secundum enim istos effectus gratia non est in Deo, nec in Angelis, sed quoad effectus alios qui sunt pulchrificare, illustrare opus reddere meritorium vtique est in Angelis, & iustificatis, hæc de quæstione.

Ad argumentum respondeo dupliciter; primo concesso quod potentiæ animæ differunt ab essentia, argumentum non concludit; virtutes enim, & gratia non tantum dat bonum esse, sed esse primum, non nude, non tantum bonum opus red-

D det, sed etiam habentes perficiunt. & si dicas, non valet, quia per gratiam oportet quod homo constituatur in esse supernaturali.

Contra, hoc est superfluum, Nam hoc faciunt virtutes; ponunt enim in esse supernaturali morali, & sicut virtus moralis ponit in esse morali naturali, sic virtutes supernaturales ponunt in esse supernaturali morali.

Allegatur tamen contra hoc autoritas quædam Dionys. secūdo capitulo cælest. hierar. quod sicut in generatione aliquid accipit rem prius,

E quam operari, sic in regeneratione per gratiam.

Respondeo dico quod autoritas illa magis est vocalis quàm realis, ille enim ibi de regeneratione per baptismum concludens, quod antequam percipiat aliqua sacramēta oportet, quod prius statuatur in vita Christianitatis per baptismum.

Secundo dico argumentum accipit dubium, scilicet quod potentiæ animæ differāt ab anima; hoc enim, etsi verum sit de potentijs subiectiuis, non tamen est verum de intellectu, & voluntate, alias dicam de hoc. Vnde intentio omnium Philo-

F sophantium nunquam est, quod intellectus agens & possibilis differant vt qualitates, & quod in anima sit qualitas quædam, quæ sit pura potentia in genere intelligibilium, habens recipere intentiones omniū generum, nec etiam, quod intellectus agens sit qualitas, cum dicat Philosophus, quod est substantia abstractiua trāsferens intentiones de ordine ad ordinem, hoc idem dico de voluntate. hæc opinio, quod tales potentiæ sunt qualitates, est extranea, & contra opinionem omnium Philosophantium, de hoc tamen alias.

DI-

DISTINCTIO XXVII.

DE PERFECTIONE LIBERI ARBITRII, quæ est Gratia.

Hic videndum est, quid sit virtus, &c. In ista Vigesimaseptima Distinctione agit Magister de perfectione liberi arbitrii, quæ Gratia est, & hoc inquantum gratia est virtus quædam supernaturalis. Quæro autem ad euidentiam huius Distinctionis: Vtrum præter virtutes morales acquisitas oportet ponere alias virtutes infusas. Arguo primo, quod non, quia si oportet ponere virtutes infusas, aut hoc est propter actus alios, vel propter regulã aliquã: sed nec sic, nec sic: ergo. Probo, quod non propter alios actus, quia non experimur alios actus virtute infusa, sed ante sola acquisita, vnde ex frequenter ieiunare possumus habitum acquirere, sicut si infunderetur. Probo etiam, quod non propter regulam aliam, scilicet regulam virtutum moralium, ita: Sic se habet recta ratio supernaturalium, vt Scriptura diuina, quoniam dictamine scripturæ, & studio naturali possum acquirere habitum naturalem ex hoc, quod frequenter studeo, sicut si infunderetur. In oppositum est illud Sapien. 6. Sobrietatem diligite, & iustitiam, quibus in vita nihil est vtilius hominibus.

QVÆSTIO VNICA.

ARTICVLVS I.

Vtrum præter virtutes morales acquisitas oportet ponere alias virtutes infusas.

RESPONDEO, primo ponam punctum quæstionis, secundo ad quæstionẽ. De primo, quæstio ista non est mota propter tres uirtutes Theologicas, quia de illis notum est, quod infunduntur, sed difficultas est de uirtutibus moralibus. Certum enim est, quod virtutes morales possunt esse in nobis ex acquisitione, tunc est dubium; Vtrum præter acquisitas, puta præter castitatem acquisitam, vel præter fortitudinem, & sic de alijs, oportet ponere castitatem, & alias infusas. Et circa hoc sunt duæ opiniones, vna est, quod præter acquisitas, oportet ponere consimiles infusas. Alia est Solemnium Doctorum, qui dicunt, quod non vident necessitatem, quare oporteat tales ponere, quia de infusis videntur sufficere Fides, Spes, & Charitas. Nam per charitatem cæteræ virtutes naturaliter acquisitæ ordinantur in Deum sic, quod sine charitate sint informes, sed formantur per charitatem, & ita charitas cum illa virtute acquisita videtur sufficere ad hoc, quod homo in materia unius uirtutis sit ordinatus, & regulatus in ordine ad Deum.

Nunc respondeo ad quæstionem; pono autem Propositiones aliquas, & prima est, quod aspiciendo ad discursum, & efficaciam rationum, magis dictat ponere, quod nulla talis uirtus infusa poni oporteat, non applicando ad auctoritates Sanctorum, cum quibus expresse teneo, quod præter morales acquisitas oportet ponere etiam infusas. Hæc Propositio duas habet partes, prima est quod de necessitate ponendi huiusmodi uirtutes infusas non præstat efficacia rationum. hoc probo discurrendo per singulas rationes.

Adducitur autem ratio una talis: Existens in gratia potest implere mandata, & sine gratia, & uirtutibus potest homo implere præcepta, & ratio est, quia præcepta dãtur de uirtutibus, & actibus earum: sed sine uirtutibus acquisitis aliquis potest implere mandatum, patet de uno uitioso.

Confirmatur: Quilibet existens in gratia potest implere mandata: ergo habet pro tunc virtutes: sed non est necessarium quoad acquisitas, vt dictum est: ergo.

Respondeo ad istam respõsionem dicitur, quod non

non oportet habere virtutes infusas ad seruandum præcepta, quia ad hoc sufficit solum liberum arbitrium informatum charitate, vt actus virtuosus eliciatur: aliud est enim actum elicere virtuosum, & elicere actum virtuose. Ad hoc enim quod virtuose eliciatur, hoc est delectabiliter, & bene, requiritur habitus: sed ad hoc, quod eliciatur actus virtuosus non requiritur. Sic est in proposito, quia in instanti post absolutionem sacramentalem factam à sacerdote potest, quis operari actum virtutis, & tamen non operabitur delectabiliter, cum difficultate remanebit, & vt eliciat actum meritorium.

Alia ratio inducitur, quia paruulis in baptismo infunduntur gratia, & virtutes, non naturaliter acquisitæ: ergo supernaturales.

Respondebitur, quod infunduntur fides, & spes, sed de moralibus non probatur.

Tertia ratio adducitur, quod carês virtutibus, quando obligatur ad habendum eas in peccato est; sed homo sine peccato existens est in gratia: ergo debet habere virtutes, quandoque non acquisitas: ergo infusas.

Respondebitur, quod ratio non probat, nisi de fide, spe, & charitate; non autem de alijs.

Quarta ratio aliquorum, quia homo ordinatur ad aliquid supernaturale, & hoc per virtutes, & principium correspondet & proportionatur fini: ergo cum finis sit supernaturalis, oportet quod in homine sint fines supernaturales.

Respondeo concedo, quod oportet ponere aliquas supernaturales: sed dices, quod sufficiunt fides, spes, & charitas. Illa enim tria sufficienter videntur hominem eleuare ad esse supernaturale. ergo rationes non videntur probare intentum, immò magis est oppositum. Nam experimur in nobis oppositum. Vnde 6. Ethicorum, Virtus facit rectam electionem in ordine ad finem: prudentia vero in ordine ad ea, quæ sunt ad finem, dat modum & regulam. *6. Ethic.*

Nunc ad propositum habemus duplicem finê, & naturalem & supernaturalem: ad finem naturalem nos disponunt virtutes morales, & prudentia, sed ad supernaturalem charitas, spes, & fides, & hæc videntur sufficere: nec respectu finis naturalis, quod est bonum rationis, oportet ponere morales alias infusas, nec respectu finis supernaturalis alias a prædictis.

Secundo dixi, quod aspiciendo ad Sanctorum auctoritates videtur debere dici oppositum, hoc patet de continentia docet Scriptura, quod non perfecte homo est continens, nisi Deus det nobis virtutes spirituales, ex humilitate speciali, de castitate, & sic de alijs.

Itê Augustinus dicit, & habetur in litera, quod virtus est bona qualitas mentis, qua recte viuimus, quam Deus in nobis operatur.

Item idem patet, quod illud, quod allegatû est ad Philippen. 6. Vnde scriptura innuit ibi: quod in virtute sit à Deo, & multi faciunt longas instâtias & orationes, & qui potius lôgam instantiam meretur huiusmodi virtutes recipere à Deo; qui aût habent inclinationem oppositam, sicut dicit Gregorius 2. Dialog. de quodam sancto viro, cui videbatur impossibile posse côtinere præ tentationis vehementia, cui post orationes longas appa-

A ruit Angelus Domini, dicens: sanatus es.

Secunda Propositio propter quid est necesse ponere virtutes illas, dicût aliqui quod propter aliû finem, & alij quod propter aliam regulam. Primû de fine probatur, quia ordinant in alium finem. Exemplum, temperantia acquisita ordinatur, ne lædatur corpus, sed infusa ordinatur, vt castigetur corpus, & reducatur in plenum dominiû, & seruitutem rationis. Vnde decipiuntur multi credêtes habere temperantiam infusam, qui tamen habêt temperantiam acquisitam, sicut qui abstinent sero a cæna, vt valeant melius comedere mane.

B Sed ratio ista non valet, quia tunc virtus supernaturalis posset naturaliter acquiri. Nâ possum acquirere habitum têperantiæ ex puris naturalibus propter finem istum, scilicet vt dometur, & subijciatur corpus.

Illi autem, qui dicunt, quod propter aliam regulâ, imaginantur quod virtutes acquisitæ nituntur prudentiæ, vt regulæ, sed virtutes infusæ nituntur regulæ sacræ Scripturæ, quæ quidê non est naturalis prudentia: imo videtur imprudentia quædam magis & stultitia, iuxta illud Apostoli: Prædicamus Christum crucifixum, Iudæis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam.

C Sed arguo contra istû modum sicut côtra præcedentem: quæro enim, quare Theologus ex principijs naturalibus studendo in Theologia non potest acquirere hanc regulam.

Alij dicunt aliter, quod virtutes pertinêtes ad vnam materiam distinguûtur secundû distinctionem animæ policiarum: vnde in politia, vbi intenditur bellum, est virtus alia, quâ in politia vbi intenditur finis alius, vt dicitur secundum politiâ, D sic enim in proposito, non enim sumus ciues mundi, sed sumus ciues Sanctorum. Et ideò secundum politiam primam sunt nobis virtutes necessariæ acquisitæ, secundum vero secundâ infusæ.

Sed contra, quare respectu politiæ Sanctorum non sufficit fides, spes, & charitas: hæc .n. diuidût inter filios regni & perditionis secûdû Augustinû.

Quid ergo dicendum? non video, quod oportet ponere huiusmodi virtutes propter aliud, quam propter côcursum circumstantiarum requisitarû E ad actum meritorium, quas nos possumus scire naturaliter, & per Scripturam nescimus tales circumstâtias applicari, nec ad implendû exire. Hoc autem non potest probari faciliter, tamê declaro hic aliqualiter, & primo sic, quando circûstantiæ necessariæ ad actum sunt tales, quod non sumus sufficiêtes cogitare eas ex nobis, vt ex nobis, multo minus possumus illas attingere per actus nostros: sed secundum Apostolum, vnum actum sufficientem quoad omnes circumstantias nô sumus sufficientes cogitare ex nobis, nec tamen orare. F Vnde Apostolus, quid oremus, nescimus: & Glosa dicit: ibi tempus orantes nos facit: ergo si nô sumus sufficiêtes orare pro omnibus circumstantijs requisitis ad actum, multo minus sumus sufficientes exercere illum actû sic circumstantionatum.

Secunda ratio 2. Ethic. dicitur, quod nullus potest mentem attingere quoad omnes circumstantias: vnde non est homo ita têperatus, quin quandoque excedat, & quandoque deficiat. Ideo decit ibi Aristot. quod sufficit ad virtutem ibi ad medium appropinquare: ergo si nescimus con- *2. Ethic.*

cursum

cursum circumstantiarum quas recta ratio dictat ex nobis, quanto minus circũstantias quas attingit voluntas diuina? Et confirmo: si elicio actum meritorium, oportet, quod illum eliciam amore Dei non timore gehennæ, & quod non amore rei temporalis, & quod non sim in peccato. Et breuiter: Omnia quæ Deus vult concurrere ad talem actum nunc, & ex principijs naturalibus nescio, si elicio talem actum, vnde potest misceri vana gloria ibi, vel aliquid aliud huiusmodi. Et confirmo, nam ex hoc patet, quod nescimus, an simus in gratia, vel non; Vtrũ digni odio, vel amore. Potest ergo dici, quod sicut lux deriuatur à sole in aere, & ibi est principiũ caloris; sic à Spiritu sãcto deriuatur ad nos qualitas immansiua, & illa im-

A pellit nos ad actum debite circumstantionatum, quem elicientes sumus Deo placentes. Vnde ibi est actus voluntatis, scilicet, credere in Deũ, & alius, qui est sperare, & proponere temperate vti cibo, & huiusmodi actus, & respectu omnium oportet ponere speciales impulsus; ita quod, quot sunt ibi actus voluntatis specie differentes, tot sint ibi qualitates tales immanentes, siue impellentes in circumstantias, quas in talibus actibus exigit diuina voluntas. Et illæ dicuntur virtutes infusæ, & respectu illarum se habet virtus vt Sessor, voluntas autem, vt pedissequæ; quia non applicat illa ad agere, sed tantummodo ad obedi-
B re, & exequi. Ad argumentum in oppositum patet ex dictis.

DISTINCTIO XXVIII.

DE GRATIA, QVAE EST PERFECTIO LIBERI ARBITRII.

Illud vero inconcusse, & constanter &c. In hac xxviij. Distinctione agit Magister de gratia, quæ est perfectio liberi arbitrii in ordine ad actum meritorium. Quæro autem circa istam Distinctionem vnam quæstionem, videlicet.

QVAESTIO VNICA.

1 Prima est, Vtrum præmio debeatur meritum de condigno.

2 Secunda est: Vtrum possimus mereri, & adimplere diuina mandata sine gratia?

ARTICVLVS I.

Vtrum præmio debeatur meritum de condigno.

RESPONDEO, aliqui negant præmiũ deberi merito de condigno; contra quos Apostolus videtur loqui ad Thimoth. De reliquo superest mihi corona iustitiæ, quam reddet mihi Dominus in illum diem iustus iudex; ecce quod redditionem præmij dicit esse actum iustitiæ, & coronam iustitiæ, idest præmium iustorum: ergo. 1. Thimot. 3

Quicquid sit modo non curo de hoc, quia in quarto dixi de hoc sufficienter, sed est dubium supposito enim, quod vt alias dixi debeatur præmium merito secundum iustitiam, restat difficultas, Vtrum iustitia illa sit distributiua tantum, an sit commutatiua? Dicit vnus Doctor, quod est iustitia distributiua: sed non video quod hoc sit verum. Nam iustitia distributiua est inter duo, nisi distribuitur aliquid, in quo quilibet habet ius, quod est commune vtrique quoad ius: sed in proposito non apparet, quod sit commune aliquid Deo, & homini, in quo homo vendicet sibi ius. Ideo dico, quod ibi est virtus commutatiua præmij pro merito; ita quod damus meritum, & pro eo rapimus præmium. Sed hic videtur dubiũ,
E quia secundum Apostolum non sunt condignæ passiones huius sæculi ad gloriam futuram, quæ reuelabitur in nobis. Confirmo, quia commutatiua iustitia videtur consistere in proportione meriti ad præmium: hic nulla est proportio: ergo.

Ideo dicunt alij, quod hoc [illegible] ratione Spiritus sancti. Etsi enim actus in se prius valeat, tamen in ordine ad principium coassistens, quod est Spiritus sanctus, valet multum.

Contra, quæro quomodo Spiritus sanctus facit istum valere mihi; aut quia est meus, & mihi
F vnitur, quod absurdum est; aut aliquo habitu immediate, & illud est quid creatum, sicut & actus: ergo adhuc manet improportio illa.

Dico igitur, quod ibi est commutatiua iustitia: sed sciendum, quod iustitia commutatiua est in contra passum puta, si ego do tibi tantum de auro, tu des mihi tantum de pane, consistit in proportione quadam, & hoc modo id quod multum valet, bene potest proportionari ei, quod parum valet; ita dicit Aristot. 4. Ethyc. Quod Dei ad homines est amicitia, non quæ fundetur in vnitate, sed in proportione; vt tantum faciam

tibi

tibi pro tanto. Vnde si ego discalceabo Regem, dabit ex hac proportione mihi equum: sic est in proposito, quod meritum, & præmium non consistunt in æqualitate valoris, sed inæqualentia proportionis, vt sicut se habet creatura ad meritum, sic Deus ad præmium. Quamuis ergo præmium inextimabiliter excedat meritum meum; tamen est ibi proportio, quod si ego facio, quod possum, licet minimum: tamen Deus dat quod in se est proportionabile isti. Vel potest dici, quod tibi debetur illud, propter quod est factum. Opera autem meritoria quædam, quæ sunt ex natura sua ad finem, ideo congruum est, quod reddatur eis finis suus, qui secundum voluntatem decentiæ diuinæ est gloria. Non enim decet tantum donum reddere pro merito qualicumque ad minus circa æternam gloriam. Vnde sicut iustum est, quod corpori organizato infundatur anima, eo quod est ad animam, vt ad finem; sic est in proposito, de merito in ordine ad præmium.

Sed quid est illud, quod meretur illud præmium, vtrum actus, vel habitus?

Respondeo, aliqui dicunt quod habitus.

Sed contra Philosoph. 6. Ethic. dicit, quod non coronantur qui sciunt & possunt pugnare, sed qui exercent actum meritorium.

Gen. 4. Sed quomodo verificatur illud Genes. Respexit Deus ad Abel; ecce habitum, & munera eius ecce actum: ergo primo videtur acceptasse habitum quam actum.

Respondeo, habitus bene est radix meriti. Vnde acceptatio videtur inesse actui propter habitum, actui tamen non habitui redditur præmiũ. Et ideo bene esset habens habitum siue actum gratiosum, non tamen mereretur.

ARTICVLVS II.

Vtrum possimus mereri, & implere diuina mandata sine gratia.

IVxta hoc quæro; Vtrum possimus mereri, & implere diuina mandata sine gratia. Respondeo dico, quod non. Error tamen Pelagij est ad oppositum: hoc tamen dicunt quidam quod in actu meritorio omnia sunt à libero arbitrio pure excepta acceptatione diuina. Gratia enim tantummodo est causa acceptationis passiue in actu. Videtur mihi, quod dictum illud non sit rationabile: ad hoc enim habeo dicta Sanctorum, & specialiter Augustini, qui ad hoc fecit quatuor libros contra Pelagium speciales, & sine gratia non possumus bene operari; ita quod ex puris naturalibus secundum eum sumus insufficientes ad actum bonum, nedum ad acceptationem extrinsece, sed quoad intrinsecum in actu.

Dico igitur, quod aliud est dicere actum esse virtuosum, quod est cõforme esse rationi, & aliud est actum esse meritorium, quod debet esse secundum dictamen diuinæ voluntatis. Actum ergo virtuosum primo modo potest vtique homo ex puris naturalibus, sed non complere, vt allegatum est supra per Philosophum 2. Ethic. quod nullus nunquam perfecte attingit meritum virtutis, sed diuina voluntas dictat multas alias circumstantias debere inesse actui, quas non sumus sufficientes excogitare, nec pro eis habendis orare ex nobis, vt ex nobis, & ideo illas impossibile est nos attingere sine speciali impulsu Spiritus sancti mouente, alias vna circumstantia deficiente totum deficit. Vnde quilibet potest experiri, quod vix vnquam eliciet vnum actum, puta temperantie, in quo concurrant omnes circumstantiæ; sicut etiam patet de diabolo: Vnde potest homo orare infinitis modis, quia non possunt omnia præuideri, & ideo circa tales actus futuros impetrantur suffragia, & orationes: ergo hoc multo magis est in actu, vbi tot sunt, & requiruntur circumstantiæ. Ideo dico, quod in causa tali actu est necessaria assistentia superior. Hoc idem dico de impletione mandatorum, & idem de vitando peccatum mortale, sicut dicit Glosa expresse super illud Hierem. misericordiæ Domini quia non sumus consumpti: & Augustinus dicit idem. Vnde dico, quod etsi vno homo semel, non tamen diu habet peccatum vitare sine gratia. Vnde Gregorius, peccatum quod per pœnitentiam non deletur, suo pondere ad aliud trahit: ratio est ad hoc, quàm Augustinus tangit de baptismo paruulorũ, vbi dicit, quod contra fortem habitum non potest quis moueri, nisi vel ab interiori, vel ab exteriori: ab interiori quod per rationem, vt in repentinis apparet: habitus enim cum inclinat ad motum naturæ, ideo homo operatur secundum inclinationem non habitus, & hoc nisi sit resistentia per rationem. Vnde oportet, quod homo sit in continentia sua ipsius titillatione; alias non poterit vitare motum conformem naturali inclinationi habitus mali, & hoc est resistere ab interiori. Aut modo potest resistere ab exteriori, scilicet per aliquod auxilium extrinsecus agentis potentis dominari inclinationi, qualis est gratia, & donum superioris agentis. Potest ergo ratio sic formari: Habens in se habitum vitiosum fortis inclinationis non potest diu cauere à motu conformi illi inclinationi, nisi per aliquod resistens ab interiori, cuiusmodi est apex continuus rationis etiam titillatio rationis; vel per resistens exterius, cuiusmodi est donum Dei: sed homo habet habitum vitiosum firmę inclinationis ex eius prima propagatione; quia fomitem & famulatum corporis, & tirannum siue legem peccati, secundum Apostolum existentem in membris; qui tam fortis inclinationis est, vt diceret Paulus: Sentio in membris meis aliam legem: Vnde dicit, non quod volo bonũ hoc ago, & iterum O infelix ego, quis liberabit me de corpore mortis huius: Ergo oportet, quod si homo debet dici resistere, aut sit in continuo apice rationis, aut auxilium habeat diuinæ gratiæ: sed homo non semper est in titillatione rationis: ergo oportet, quod adsit Dei gratia continua: ergo non diuisum à gratia, potest cauere à peccato ex hoc, & patet de obseruatione præcepti habitus essentiæ existens in nobis inclinat continue ad præcepta negatiua, & ad quoddam contra põdus retrahit ab affirmatiuis, & hinc est quod oportet esse inclinationem continuam ad oppositum, aut apicem rationis, qualem communiter rationem habemus in via, aut doni supernaturaliter dati, quale est gratia diuina.

Thr. 3.

DISTIN.

DISTINCTIO XXIX.

DE GRATIA ET PERFECTONE LIBERI ARBITRII.

Post hoc considerandum est &c. In hac Distinctione xxxix. agit Magister de Gratia, & perfectione liberi arbitrii, & hoc specialiter in ordine ad statum innocentiæ. Ideo quæro ad euidentiam istius distinctionis conformiter cum Magistro vnam Quæstionem, videlicet.

QVAESTIO VNICA.

ARTICVLVS I.

Vtrum homo in statu Innocentiæ habuerit gratiam, vel habuisset, si mansisset.

ARGVO primo, quod non: Quia habens gratiam habet, vnde potest proficere: sed Magister dicit, quod primus homo in statu illo non accepit, vnde posset ipse proficere: ergo. Maior autem patet, quia gratia non tantum est principium standi, sed proficiendi in melius.

In oppositum est, quia Magister videtur dicere in litera, quod primus homo perfectus fuit tam quoad animam, quàm quoad corpus. Vnde non minus fuit perfectus in anima, quàm in corpore: sed fuit perfectus in corpore: ergo.

Respondeo: hæc quæstio potest intelligi de gratia gratis data, & tunc esset intellectus eius de iustitia originali, vel virtutibus moralibus. Vel potest quæstio esse de gratia gratum faciente, secundum hoc ergo pono tres propositiones, prima est de gratia gratum faciente. Secunda est de originali iustitia. Tertia de virtute morali.

Quoad primum dico propositionem istam, quod homo in statu innocentiæ non fuit creatus in gratia, & tamen habuit gratiam ante lapsum. Hanc propositionem pono propter diuersos modos dicendi. Quidam enim dicunt, quod nec fuit creatus in gratia, nec præuentus gratia ante lapsum, quia expectabat Deus, quod illam mereretur.

Alij dicunt, quod fuit creatus in gratia. Opinio autem Magistri media est, & est collecta ex Sanctorum auctoritatibus, quod nec fuit creatus in gratia, & tamen ante lapsum habuit gratiam, & per illam stetit ad tempus; ita quod inter creationem eiusmodi, & lapsum fuit mora aliqua, in qua Deus dedit sibi gratiam, hanc opinionem teneo. Ideo pono propositionem prædictam, & eam probo: Quia in his, quæ sunt de facto tenenda, vel non tenenda secundum fidem, magis tenendum est illud, ad quod videtur ire mens & auctoritas Sanctorũ, qui sunt à Deo in talibus specialiter illustrati in his, quæ sũt fidei, vel sũt propinqua fidei: sed Sancti cõmuniter, sicut Augustinus, & alij, quos Magister enumerat in litera,
D dicunt, quod homo non fuit in gratia creatus, & tamen fuit gratia præuentus ante lapsum: ergo. Vnde Augustinus, vt Magister dicit in litera, dixit, quod homo non habuit, vnde posset proficere in melius: ergo nec gratiam.

Alij vero Sancti, quos ibi inducit Magister, puta Gregorius, & Damascenus dicunt, quod habuit charitatem, & mentem præditam, & fuit vnitus Deo, ac præditus virtutibus, & hos sequuntur, qui sunt de opinione secunda. Cum ergo tenendum sit, quod Sancti verum dixerint, &
E quod non contradixerint sibi in hoc, ideo eligenda est via media, per quam possunt cõcordari, vt dicatur, quod homo non fuit creatus in gratia, qua posset proficere in melius; & ad hoc vadit auctoritas Augustini, sed tamen ante lapsum fuit præditus gratia, & charitate; & ad hoc vadit mens aliorum Sanctorum.

Itẽ Magister in quadã distinctione huius libri secundi dicit, quod Angeli non fuerunt creati in gratia: vnde qui steterunt, post modum habuerũt gratiam: qui vero non steterunt, nunquam gra-
F tiam habuerunt: ergo si Angeli in gratia non fuerunt creati, quare hoc dicendum est de homine? Ad hoc est deueniendũ necessario, quod congrue non est creatus in gratia; nec videtur, quod ex naturalibus haberet gratiam.

Sed hic faciunt aliquam difficultatem per hoc, quod status Innocentiæ non fuit subiectus varietati, sed fuit vniformis, & eiusdem rationis: ergo si quandoque primus homo habuit gratiam, videtur, quod semper habuit illã. Sed faciliter euaditur illa difficultas: dicitur enim, quod status ille

est vniformis. & eiusdem rationis semper quoad naturalia, & originalem iustitiam, non quoad gratuita.

Dices: Sancti loquuntur de statu illo, sicut de statu vniformi, & eodem semper.

Respondeo, imo loquūtur de eo, vt eodem, vel eodem per tempora mutato, & variato, vt auctoritates dicunt.

Secunda propositio est de originali iustitia, vbi primo videndum est, quid erat quidditatiue iustitia originalis; & dico, quod habitus, & qualitas quæ à solo Deo dabatur, & conseruabatur: Sed quis erat effectus eius? Dico, quod facere obedientiam plenam inter appetitum, & rationem, ita, quod per illam fiebat, ne appetitus sensitiuus præueniret rationem. ex hoc autem sequitur effectus, quæ erat pronitas ad bonum, & difficultas ad malum.

Dico primo, quod erat habitus non actus, quia originalis iustitia erat respectu primi actus, tamē quia fuisset in Adam dormiente, vel de alio intense considerante.

Dico secundo, data a solo Deo, quia nec fuisset à naturalibus, nec ab aliqua alia creatura, dico quantum ad effectus eiusmodi, primo, quod appetitus sensitiuus per eam præuenisset, alias fuisset homo, in naturali obliquitate ante peccatum, passiones enim ex se non habent rationem rectitudinis, sed magis obliquitatis, etiam vt præueniunt rationem, ideo fuisset homo in statu recto. Dico secundo, quod non contraluctaretur rationi, quia ex quo totus homo fuisset pronus ad bonum, & difficilis ad malū, sicut hodie est e contrario. Vnde videmus, quod multa sunt, quæ in se non habent, quod inclinent appetitum, quare in se non habent rationem delectabilis, & tamen eo ipso, quo per præceptum fiunt vetita, sola ratio vetiti dat eis, quod inclinent appetitum, quod non est ex alio, nisi ex naturali inclinatione eius in malum, & difficultate in bonum, & ex tali inclinatione innascuntur primi motus, & venialis culpa.

Et patet, quod dictum est superius, habet probabilitatem, quod, scilicet homo in statu isto non potuit venialiter peccare. Ratio est, quia veniale oritur ex difficultate ad bonum, & pronitate ad malum, vnde peccasset ex passione nec ignorantia, sed ex contemptu, quia contra naturalem inclinationem.

Secundo dicendum est de eiusmodi subiecto, vbi scilicet reperitur subiectiue, & dicitur, quod in voluntate, quia voluntas habuisset donum id, vt subijceret sibi appetitum.

Sed arguo contra istam opinionem, quia aut erat in sensu habitus aliquis faciens obedientiā ad rationem; aut non; sed habitus faciens obediētiam erat tantummodo in voluntate.

Si primo modo habeo propositum, & propterea superfluum erat alium habitum ponere in voluntate, si secundo modo: ergo appetitus sensitiuus, quantū est de se, erat rebellis rationi, & quantū est de se erat ad obedientiā: ergo quantum in se est, poterat in oppositū, & reluctari cōtra rationē.

Et confirmo hoc, quia Aristot. 3. Politic. dicit, quod oportet ponere in seruo veritatē, & obedientiam, ad hoc quod participet, & faciliter obediat

A & exequatur: ergo sic in proposito, etiam semper appetitus fuisset in quadam obedientia, quia per nihil, quod fuisset in eo, fuisset inclinatus ad motum voluntatis, siue rationis.

Dices: Non est possibilis qualitas aliqua, quæ faciat inclinationem contra inclinationem potentiæ, cum habitus sequatur, & sit posterior potentia, præsupponit eam: ergo non aufert sibi propriam inclinationem.

Contra, probo, quod talis habitus auferret totalem inclinationem ad oppositum rationi,

B sic: quia quando aliquis habitus existens in potentia facit difficultatem, vt reddat eam difficilem respectu alicuius inclinationis siue actus, in tantū potest augeri, quod auferet inclinationem ad illum actum: formo rationem illam, vt de Angelo malo dictum est supra, quod per habitum immobilitatus est in malum.

Confirmo, quia aliqua forma est possibilis in aliquo gradu esse in subiecto, non videtur, quod repugnet illi subiecto recipere formam illam secundum quantumcunque gradum, repugnantia

C est enim ex formalibus rationibus, quæ saluantur in quocunque gradu sed in sensualitate nostra de facto est possibilis aliquis habitus faciēs obedientiam eius ad rationem, cuiusmodi sunt virtutes morales, quę ponuntur in appetitu sensitiuo: ergo possibile est talem habitum poni secundum intensissimum gradum, sed in tali gradu facit plenam, & perfectam obedientiam, & aufert totaliter rebellionem: ergo.

Et confirmo iterū, quia contraria sunt apta nata fieri circa idē, sed in appetitu est qualitas

D quædam, quæ dicitur morbida, & Tyrannus, & lex membrorum, quæ inclinat ad malum continue, & facit rebellionem.

Ad rationem: ergo in appetitu sensitiuo erat qualitas illa, quæ facit obedientiam, & concordiam ad rationem; illam autem qualitatem dico esse originalem iustitiam: ergo.

Confirmo etiam, quia si duo sunt opposita, alterum perfectum, & alterum imperfectum, si imperfectum est in natura, videtur, quod non repugnat perfectiori esse in natura: rebellio au-

E tem est in sensu, quæ est opposita qualitati facienti obedientiam: ergo quare non poterat esse in sensu tantum qualitas. Et licet conclusio illa non possit demonstrari, tamen videtur, quod possit haberi ex circunstantia Scripturæ, quæ dicit, quod homo in statu Innocentiæ erat nudus, & non erubescebat. Augustinus enim cōtra Iulianum quærit, quare post præuaricationem erubuerit? Et dicit, quia ideo, quia priuatus fuit obedientia, quæ erat in mēbris eius, & ideo statim cepit sentire rebellionem, quæ

F erat causa erubescentiæ.

Tertia propositio de virtutibus moralibus, habuit ne in statu innocentiæ homo virtutes morales?

Respondeo, quod infusas scilicet habuit, ex eadē ratione, qua ponitur, quod habuit gratiā, & quando infusa fuit gratia sibi, sed de acquisitis est magis dubium, vtrum virtutes acquisitæ fuissent pro illo statu, ideo pono propositiones, quod habuit virtutes morales infusas, sed non acquisitas, primum probo. Dictum enim est

est supra, quod gratia non est vna forma præcise, à qua perfluant virtutes, sed est integritas, siue quoddam consurgens ex integritate virtutum, tunc sic. Cui datur cōsurgens decor, datur etiam illud, siue integritas illarum, ex qua consurgit: sed homini pro statu innocentiæ data est gratia per infusionem: ergo.

Secundum probo, quia quando aliquid habet formam aliquam formaliter nobiliori modo, superfluum est, quod illam habeat modo ignobiliori: sed homo in statu illo habebat huiusmodi virtutes morales nobiliori modo, quia per infusionem: ergo. Vnde sciendum est, quod virtutes morales in homine tunc non fuissent, nisi quædam partialitas originalis iustitiæ, siue participatio iustitiæ originalis, quia quilibet in sua natura faciebat obedientiam perfectam, & omnes integrabant rationem vnius originalis iustitiæ perfecte. Vnde puto, quod originalis iustitia perfecte subijciebat appetitum rationi, sicut in nobis facit modo virtus motum imperfecte. Cum ergo iustitia originalis fecisset perfectam obedientiam appetitus, ad rationem, ad quid oportuisset ponere alias virtutes morales acquisitas, cum non ponatur, nisi vt facit obedientiam perfectam, & tollit omnem rebellionem?

Dices, quod secundum istum modum dicendi iustitia originalis, & virtus moralis sunt eiusdem rationis: cum ergo in nobis non possit virtus moralis acquiri ex puris naturalibus, ergo poterit acquiri ex puris naturalibus originalis iustitia. Vnde poterit quis tantum exercitari in actibus virtuosis, quod acquiret perfectum habitum moralem: ergo & iustitiam originalem.

Respondeo, quod iustitia originalis, & virtus moralis differunt specie, sicut perfectissimum, & imperfectissimum sub genere, bene dico, quod sunt eiusdem rationis in genere non in specie; exemplum de albedine & nigredine sub colore, & ex natura nō potest acquiri perfecta talis qualitas in nobis ratione qualitatis oppositæ, quæ est qualitas morbida in nobis complantata, & est ratio, virtutes enim non possunt satiare totaliter appetitum: Immo manet in nobis semper insatiatus. Per hoc patet ad rationem, quæ adducebatur ad oppositum.

DISTINCTIO XXX.

DE HOMINE QVANTVM AD LAPSVM PER PECCATVM.

In superioribus insinuatum est, &c. In ista Distinctione xxx. Magister inducit ad determinandum de homine, quantum ad lapsum per peccatum; & primo quantum ad peccatum originale, quod Adam transfudit in posteros. Et quia Magister in hac Distinctione ostendit modum, quo fit naturalis hominum propagatio, vt habeat modum, quo originale peccatum transfunditur: ideo quæro ad euidentiam istius Distinctionis de duobus: primo quantum ad modum propagationum hominum, quæro: Vtrum alimentum transeat in virtutem humanæ naturæ: secundo de peccato originali in se: Vtrum peccatum originale sit culpa, vel pœna.

QVÆSTIO VNICA.

1 Prima: Vtrum alimentum transeat in virtutem humanæ naturæ.

2 Secunda: Vtrum peccatum originale sit culpa, vel pœna.

ARTICVLVS I.

Vtrum alimentum transeat in virtutem humanæ naturæ.

ARGVO primo, quod alimentum non conuertatur in alimentū naturæ humanæ, Quoniam alimentum non transit in carnem secūdum speciem, sed secundum materiam, quæ quidem fluit & refluit, & per alimentum restauratur: sed caro per materiam non videtur esse de veritate humanæ naturæ: ergo.

Contra est, quia alimentum conuertitur in carnem veram: sed quæcumque vera caro videtur esse de veritate humanæ naturæ: ergo.

Confirmo, quia caro, quæ resurget in resurrectione, videtur esse de integritate naturæ: sed caro in quam alimentum transit, est huiusmodi: ergo.

Respondeo hic primo pono punctum quæstionis: secundo propositiones intentas. De primo sciendum est, quod de illa quæstione sunt quatuor solemnes opiniones: Prima est opinio Magistri & Hugonis, & aliorum Doctorum antiquorum vsque ad tempora modernorum, qui dicta Theologica regulare ceperunt per veram Philosophiã. Dicunt autem isti, quod in Adam fuit creata tota veritas humanæ naturæ, & quicumque prius generatus est, est generatus ad decisionem portionis illius, & prius per multiplicationem ea est augmentata. Ideo omnis caro, quæ est de naturæ veritate, fuit in Adam, nec differt, nisi quia in generato multiplicatur, & hoc dicunt non esse impossibile: quia sicut potuit Christus septem panes multiplicare, vt quilibet comedentium vere manducaret de panibus illis: sic etiam potuit multiplicare costam viri, de qua formata est mulier, sic in proposito.

Secunda opinio est, quod tota caro, quæ est in homine, puta in augmento, & alimento, non est de veritate humanæ naturæ, sed tantum illam portionem, quam traxit à parentibus, quæ fuit generata ex commixtione seminum, nam illa, per quã fit post augmentatio, non est aliquo modo de veritate humanæ naturæ. Et dicunt isti, quod caro illa tracta à parentibus est creata secundum speciem, quæ semper manet: illa vero, quæ post aduenit, est caro secundum materiam, quia fluit & refluit: & secundum hoc nihil de veritate naturæ transit per alimentum. Vnde distingunt isti de carne vera & cibali, & dicunt, quod caro prima non est cibalis, sed ista secunda. Dicunt quidem, quod in resurrectione non resurget caro ista cibalis, sed tantum caro tracta à parentibus, quæ secundum eos præcise est de veritate naturæ.

Tertia opinio magis Philosophica est, quod nõ est dare in homine aliquam partem signabilem; ita quod posit dici, hæc tracta est à parentibus, & hæc ab alimento, vt totum sit, & est indiuisibiliter vna caro: ratio eorum est ex dictis Philosophi & experientia, quod quælibet pars aucti est aucta, quælibet enim pars nutriti est nutrita: ergo oportet, quod nihil sit ibi signabile, quod posit dici, hæc est à parentibus, hæc ab alimento, alias non quælibet intrinsece pars esset nutrita: ergo oportet, quod in quolibet signabili parte sit caro cibalis, & caro à parentibus tracta; tunc secundum istos patet, quomodo alimentum transit in veritatem naturæ humanæ.

Sed sciendum secundum eos, quod veritas naturæ potest accipi dupliciter, vno modo corpus, vt est adæquatum perfectibile per animam, quod est in tali quantitate, quæ sufficiat ad hoc, quod posit per animam perfici, & hoc adæquate. Et hoc modo caro pueri, vel decrepiti non potest esse adæquatum perfectibile per animam: & hoc quia potest magis perficere, puta corpus viri nõ est tantum caro tracta à parentibus, sed est tracta ab alimento, & vsque ad statum illum, in quo

A corpus viri perfectum est, alimentum transiuit in veritatem humanæ naturæ, & tunc secundũ istos caro, quæ est de veritate naturæ, est caro, quæ est vsque ad complementum esse viri, & in carne illa resurget homo, ex tunc autem non est caro adueniens de veritate naturæ: Alio modo caro potest intelligi pro adæquato, & inadæquato perfectibili per animã, & tunc quælibet portio carnis, quia potest ab anima informari, dicitur caro de veritate humanæ naturæ.

B Hæc tamen opinio bifurcatur, quia dicũt quidam, quod alimentum spoliatur totaliter forma sua, & accipit formam carnis, non quidem nouã, ita quod noua forma carnis inducatur, sed eadem forma carnis, quæ prius perficiebat materiã carnis præexistentis, perficit postea ea sibi materiam alimenti; & tunc secundum istos differt caro secundum speciem, & secundum materiam, quia caro secundum materiã est materia sub forma præcedenti, siue materia illa adueniens, quæ de nouo accipit formam præexistẽtem carnis, sed illa materia, prout est adiuncta formæ, quæ præerat, dicitur caro secundum speciẽ, idest secundum formã.

C Alij dicunt, quod noua caro generatur, & est aliquo modo distinguibilis, quia generatur in poris, & additur alteri carni, cum qua facit vnũ forte ratione hominis generantis: Et hinc est, quod nutritio non est proprie generatio, sed ad generationem, quia humidum cibale existens in poris virtute nutritiuæ, conuertitur in carnem facientẽ vnum cum præexistentia, & ideo fit verè noua caro, sed non est generatio, quia non fit per se subsistens diuise, sed additur poris. Et si arguatur

D contra eos, quomodo tunc quælibet pars nutriti est nutrita. Respondetur, quod verum est de quælibet parte carnis perceptibili sensu, ac sensibili, quia nulla est pars carnis tantæ quantitatis, quæ sufficiat mouere sensum, quin pateat quod augetur & nutritur, sed hoc non est vniuersaliter verum de omni parte carnis realiter inexistente: Imo realiter est ibi pars aliqua, siue aliquæ, quæ non intrinsece nutriuntur, quia præerant, licet nõ sint partes sensibiles per se; ratio autem, quare nõ sunt sensibiles, est, quia caro est porosa, & sunt

E pori sic spissi, quod non potest distingui pars, in qua non sit porus: & tunc alimentum distinguitur per omnes poros, & ibi conuertitur in carnem, & per cõsequens videtur, ꝙ quælibet pars sit aucta. Et confirmant isti propositum suum, quia alias erunt necessario duo corpora in eodem.

Nunc secũdo pono Propositiones, & prima est, scilicet, quod caro de veritate humanæ naturæ nõ est caro producta in primo homine tantũ, nec illa sola, quæ tracta est à parẽtibus, sed ita veritatem humanæ naturæ ingreditur aliquid, eo quod

F conuertitur per alimẽtum, vt alimentum spoliatur totaliter forma sua, nec alimentum totaliter conuertitur in carnem, & formam carnis præexistẽtem. Sic ergo in illa propositione per ordinem ponuntur quinque, vt patet, probo autem ea per ordinẽ: Primo autem probo, quod caro producta in Adam, non est veritas humanæ naturæ: primo pono, quod Adã in generatione nihil transfundit in filios, nisi in formã seminis, tũc arguo: Aut per veritatẽ humanæ naturæ intelligis materiã nudã, aut materiã cũ forma vera carnis, & ossis; si detur

primum,

primũ sequitur, quod in primo homine nõ fuit veritas humanæ naturæ, quia sola materia prima nõ est veritas naturæ in quocunque generabili, & corruptibili: dico ergo, quod tota naturæ humanæ veritas, quæ est in nobis, fuit in Adam, eo quod ibi fuit tota prima materia; ꝙ nõ est conuenienter dictum: non enim veritas naturæ humanæ magis consistit in materia sola sine omni forma, quàm veritas rei cuiuscumque alterius generabilis, & corruptibilis. Si detur secundo modo sequitur, quod veritas humanæ naturæ nõ sit in propagata ab Adam, quia ab Adam non fuit abscissa materia, nisi sub forma seminis, quæ non est forma carnis & ossis. Vnde patet, quod de parentibus non transfunditur, nisi semen, quod quidem continue corrumpitur, donec introducta sit forma carnis; ex quo patet, quod non potest dici, quod illud, quod est de veritate humanæ naturæ, quod profluit ab Adam, fuerit materia sub forma seminis, quæ forma seminum corrumpitur adueniente forma generati: ergo tunc non esset veritas humanæ naturæ in generato.

Si dicas, quod veritas tota humanæ naturæ fuit in Adam, non formaliter, sed in virtute: concedo, quod in virtute actiua solum, & tunc nihil ad propositum.

Secundam partem propositionis præcedentis probo, scilicet, quod caro quæ præcise est de veritate humanæ naturæ non sit præcise caro tracta ex parentibus, quod probo sic: Caro illa, quæ vere perficitur per animam vere, nihil pertinet ad veritatem humanæ naturæ, hoc probo, tum quia de decentia hominis videtur esse, vt perficiatur per animam: ratio est, quia homo dicit integratũ aliquid ex corpore, & ex perfectibili, & ex anima, vt ex pfectione: ergo quicquid includitur infra perfectibile, videtur esse per se, de veritate hominis: de veritate enim hominis est illud, ꝙ est de essentia hominis: sed perfectibile per animã est de esse hominis; sed non solum idẽ, quod traducitur à parentibus, est perfectibile per animam, sed etiã illud, quod aduenit ex alimẽto, perficitur per animam: ergo. Minorem probo, quia id perficitur per animam formaliter, in quo sunt veræ operationes animæ, puta sensus, & motus, & aliæ eiusmodi operationes: sed in eo, quod acquiritur per alimentum, vere apparent operationes animæ: ergo.

Tertium probo, licet Doctores solemnes teneant oppositum, tamen videtur mihi, quod eorum opinio sit contra Theologicam, & Philosophicam veritatem.

Arguo enim sic, quæro de actione propria formæ nutritiuæ, ad quid terminatur: aut terminatur ad solam corruptionem formæ elementi; aut ad copulationem formę prioris cum materia; aut ad aliquam formam inductam de nouo: primum non potest dari secundum veritatem philosophicam: agens enim non est per se corrumpens, non enim per se corrũpit, sed corrũpit, quia per se generat: vnde agẽs non inuenit negationes per se 5. Metaphisices, ꝙ Commẽtator commẽt. 22. exponit, & probaui etiã alias in 10. quod est repugnantia dicere actionem priuatiuã tantum secundam: & non potest dari prima, quia illud est relatio, generatio autem nõ videtur terminari ad relationẽ.

A Secundo, quia talis copulatio, quæ ponatur relatio, non cadit inter materiam, & formam, vt alias probaui. Secundo quia agens est extrahens de potentia ad actum, Commentator 5. Metaph. & 12. sed per hoc, quod ageret illam copulationem, non erit vere extrahens de potentia ad actũ. Quia ibi nihil esset, quod deduceretur de potentia ad actum, licet forte esset ibi eductum de potentia non vnita ad potentiam vnitam, vnde nihil esset ibi eductum de potentia materiæ: ergo.

Tertium etiã non potest dari, quia nouæ actionis est nouus formalis terminus. Vnde restat, B quod inducatur actione nutritiuę vna forma, vnde Philosophus opinionem illam impugnãdo reputaret truffam, quod agens spoliet, spoliat, sed trahit ad actum.

Item vniformiter fit nutritio in animalibus, & homine; sed non fit in animalibus, quomodo isti assignant: quæro enim, aut tota forma informans priorem informet illam partem alimenti; aut pars eius: si primum, hoc est impossibile, quia tunc secundum hoc sensitiua brutorum esset indiuisibilis, & inextensa sicut anima, & esset tota C in toto, & tota in parte, quod Philosophus improbat, primo de anima, vbi dicit, quod forma huiusmodi est vna in actu, sed multa in potentia ad motum, scilicet continuum; & exemplum ad hoc est manifestum de anulosis.

Nec potest dari secundum, videlicet, quod aliqua pars formæ præcedentis informet materiam aduenientẽ alimenti, quia in talibus formis, sicut totũ correspondet toti adæquato; sic pars correspondet parti adæquatæ, quod sicut totum non potest esse forma simul alterius totius, sic nec pars D partis.

Et confirmo, quia ita est impossibile, quod forma substantialis migret de subiecto in subiectum, sicut est impossibile de forma accidentali: tu autem ponis, quod migret, quia præexistens venit de nouo ad nouam materiam.

Item secundum istos, materia est causa distinctionis, & multiplicationis: ergo alietas materiæ facit alietatem formæ: ergo oportet, quod forma inducatur in illa alia materia, sicut alia E forma, & hoc vel simpliciter, vel saltem alia pars.

Vltimam partem probo, quod scilicet alimentum non præcise conuertitur in partem signatam carnis, sicut dicit opinio vltima, licet hæc via sit multum probabilis eis, qui sequuntur imaginationem: multum enim concordat imaginationi, & saluat Philosophiam magis quam aliæ præcedentes viæ: dicit enim opinio ista, quod alimentum virtute caloris cõuertitur in poros subtilissimos; & deinde virtute nutritiuæ conuertitur in carnem in poris illis indistinguibilibus, & F adiungitur parti carnis præexistẽtis iuxta poros.

Sed illa via repugnat rationi: ponit enim, quod forma vere migrat de subiecto in subiectum: probo: quia per eum anima non respicit illud, quod trahitur ex parentibus, vt perfectibile adæquatum: sed etiam partes carnis subsequentis per eũ: ergo anima aduenit sequenti, tam de nouo generatæ per alimentum, quæ tamen non est aliquid prioris carnis, ergo est ad subiectum: ergo nunc anima informat vnum, & modo aliud, nunc vnũ, & aliquid aliud. Quæro enim, aut pars illa adueniens

niens remanet inanimata, & hoc non conuenit, aut animatur: ergo anima extenditur ad illam, & per consequens ad aliud perfectibile.

Item secundum hoc, non quælibet pars aucti esset aucta, quod est contra experientiam, & sensum, vt patet de virgula & digito: nihil enim est ibi, quod non nutriatur, & augeatur, quantumcumque minimum; per te autem illud, quod aduenit ex alimento, quod fit augmentum, remanet extra aliam partem: ergo. Item ad illam positionem sequitur, quod possit idem homo alias esse idem, sine aliqua portione carnis, quam traxit à parentibus: posset enim quælibet pars, quæ non est apta nutriri secundum eos, corrumpi ex longa diuturnitate, & tamen talis non habeat nutriri intrinsece, sed tantum alia sibi apponi. Vltimo: idem homo nihil habebit de eo, quod traxit à parentibus, sed totum quicquid in eo esset, in eo esset conuersum per alimentum, & sic esset idem homo cum totaliter noua carne, quod est impossibile. Hoc autem sequitur præcise ex hoc, quod ponitur aliquas esse partes corporis non nutribiles intrinsece, sed extrinsece; talia enim si corrumperentur, loco eorum generabitur noua caro: ergo oportet dicere, quod non generetur noua caro, sed quod præcedens pars quælibet quantumcumque minima augeatur, & nutriatur.

Et cõfirmo hoc, quia nutritio est deperditi restauratio, sed deperditio facta est à toto, quod exiuit ex vtero, prout apparet ad sensum, quod tota caro intrinsece imperficitur: ergo oportet, quod tota intrinsece restauretur, non tantũ altera pars, alioquin cito esset totus homo consumptus.

Nunc pono Propositionem aliam affirmatiuã, quod alimentum vere conuertitur in veritatem naturæ, & hæc est opinio Aristotelis, Auerrois, & Alex. Vnde expresse Aristoteles, & Commentator primo de anima, & 2. de generatione dicunt, quod alimentum conuertitur in veritatem humanæ naturæ, & hoc per veram commixtionem alimenti cum forma priori.

Ad cuius euidentiam pono primo notabile, distinguo de mixtione: Dico, quod duplex est mixtio secundum Philosophũ 2. de generatione, vna in qua non dominatur alterum miscibilium, sed vtrumque corrumpitur simpliciter, & remanet secundum quid, & ideo forma tertia, quæ est forma media, generatur, sicut est de oximelle, quod est forma media ex aqua, & melle, sic quod ibi non remanet vera forma aquæ nec mellis, sed vtraque imperficitur, & corrumpitur secundum quid, pro quanto resoluitur ad realitatem, in qua non saluatur ratio formæ, & hæc est vera mixtio, de qua supra, cum ageretur de mixtione elementorum, & talis mixtio non est generatio nec corruptio, sed distinguitur ab vtraque. Alia est mixtio, in qua alterum miscibilium vincit reliquum, tamen in quantum est agens physicum patitur ab eo, & e conuerso; & quia neutrum corrumpitur, ideo nec generatur forma media tertia, alia ab vtraque tamen ratione passionis, ex hoc scilicet, quod vnũ ab alio patitur, & vnum vincit reliquũ, illud quod vincitur, totaliter corrumpitur; illud etiam quod vincit; quod ergo est agens physicum agẽdo repatitur, & ratione passionis imperficitur, & tunc ex vincente, & eo quod vincitur resultat forma me-

A dia, non quædam alia ab vtroque miscibilium, sicut erat in primo modo mixtionis, sed alia simpliciter ab eo, quod vincitur, & eadem aliquo modo cum forma eius, quod vincit, & alio modo non eadem quia secundum speciem, sed eadem, quia imperfectior, & ideo impurior. Exemplum huiusmodi mixtionis, dicit Aristoteles, de vino multũ admixto cum modica aqua, ibi fit mixtio, tamen salua forma vini, reducta tamen ad imperfectionem, & impuritatem quamdam respectu prioris.

Nunc ad propositũ, nutritio non fit per admixB tionem humidi cibalis cum carne præexistente, primo modo, quia tunc nõ generatur caro, sed est mixtio secũdo modo, ibi enim vincitur forma humidi cibalis, & per consequens corrũpitur, & forma carnis vincit, tamen repatitur in agendo, ideo ex vtroque generatur forma mixta eiusdem speciei cum carne priore, tamen imperfectior, quam alia esset ratione repassionis, & ideo impurior, & est mixtio ibi humidi cibalis secundum omnes partes etiam minimas, ita quod nihil ibi remanet, nec aliqua pars ibi assignari potest, quæ non

C sit mixta, sicuti patet de vino aquatico, & lymphato, & hoc modo fit conuersio alimenti in veritatem naturæ humanæ.

Præmisso illo notabili nũc probo conclusionẽ, quòd scilicet hoc secũdo modo mixtionis prædicta fiat nutritio, & primo probo hoc ratione, probo sic: Per illũ modũ fit nutritio ex alimento, per quem saluantur omnia, quæ de nutritione dicuntur: sed de nutritione dicitur primo, quod ibi sunt quædam partes secundum materiam, quæ fluunt, & refluunt, & quædam secundum formam, quæ

D manent, & quod caro secũdum speciem nutritur, non autem caro secundum materia, hoc ex prædictis congrue saluatur: ergo. Vbi sciendũ est, quod mixtio fit secundũ minima secundum Antiquos, nec in hoc fuerunt improbati ab Aristotele, sed improbantur, quod ibi sistebant, & putabãt, quod ibi nihil aliud concurreret a tali mixione; hoc ergo improbat Philosophus, quod non sufficit, sed oportet dare mutuam actionem miscibilium ad inuicem, ex qua quidem mutua actione fit forma media mixta ex vtroque eiusdem speciei cum car

E ne priori, & eiusdem rationis in toto, & partibus, quia nulla ibi remanet pars quantumcumque modica, quod non sit mixta ex vtroque, ita quod in nullam partem remanet forma alterius miscibilium, & licet non maneant ibi formæ per se diuisæ ipsorum miscibilium, manet tamen quantitas cuiuslibet eorum, vt patet in mixtione vini cum aqua, quia manet quantitas vtriusque, licet non maneat forma alterius siue vtriusque. & ratio huiusmodi est, quia mixtio etsi fiat secundum partes formales, non tamen fit secundum partes

F integrales. Vnde materia substãtiæ dimensionum interminatæ non est aliquo modo miscibilis cum materia altera subtracta quantitate: ergo fit mixtio secundum formas, non tamen secundum materias, & quantitates. Ideo forma corrumpitur, non tamen corrumpitur quantitas illa cum materia: si enim materiæ subiectæ diuisionibus possent misceri resultaret essentia alia, & sic materia cum diuisionibus esset generabilis, & corruptibilis: ergo partes materiæ cibi, & carnis remanent per quantitatem diuisæ, & in qualibet parte ratione forma-

formarum, fit mutua actio, & ideo secundum quãlibet partem, etiam minimam figurabilem fit forma mixta, eo modo mixtionis, quo dictum est.

Nunc ad propositum partes secundum materiam dicuntur partes materiæ subiectæ quantitati; secundum enim tales partes, vt sic absolute, nõ fit mixtio, vt dictum est, & ideo nec nutritio. Hæ etiam partes secundum materiam fluunt, & refluunt, non autem secundum formam, quia in qualibet parte materiæ est vera mixtio secundum formam.

Secundo dicitur, quod quelibet pars nutriti est nutrita, & tamen non sunt duo corpora simul, licet quibusdam videatur, quod necessario oportet ponere duo corpora simul in nutritione, vnde ex mixtione volunt probare duo corpora posse simul esse per naturam, & tamen in rei veritate est totum oppositum, quia nunquam hoc modo esset mixtio: ergo nec partes carnis intrinsece nutrirentur.

Dico ergo, quod non sunt duo corpora, & ratio est, quia partes materiæ cum quantitate non miscentur, vnde remanent partes mediæ humidi cibalis, & carnis cum diuisionibus interminatis in mixto, sed intermiscentur formæ, quia in nulla illarũ partium remanet propria forma alterius, sed in qualibet ex mutua actione fit forma mixta: ergo saluatur, quod quælibet pars mixti sit nutrita, quia quælibet pars mixta secundum formam; secundo, quod duo corpora non sunt simul, quia etsi fiat mixtio secundum formas, non fit tamen mixtio secundum materias, & dimensiones.

Tertio dicitur de nutritione, & quod in augmẽto, & nutritione est quædam virtus, quæ facit extensionem corporis primo, deinde deducit humidum cibale per poros subtilissimos, & ibi commiscetur cum humido carneo, quod est humidũ radicale, & tunc ex tali commixtione corrupta forma humidi cibalis simpliciter, remanente tamen realitate aliqua eius imperfecta, in qua non saluatur ratio formæ, fit & resultat forma mixti, ex illo scilicet corrupto, & humido carneo non corrupto, sed imperfecto facto. Et hinc est, quod alimentum non est caro in potentia, non per commixtionem, hæc est expressa imaginatio Commentatoris in 2. de generatione, vnde dicit ibi, quod augmentum fit in nutritione per commixtionem, non tamen similium commixtio elementorum, quod est, quia non corrumpitur vtrumque miscibilium secundum formam, vt dictum est, & quod alimentum non est caro in potentia, nisi per commixtionem. Et ex his apparet, quomodo vnum alimentum melius nutriuit, quàm aliud, & hoc quia generant meliorem carnem, & eiusmodi quidem ratio est, quia alimentum non corrumpitur totaliter, sed manet aliquo modo secundum realitatem, in quantum non saluatur ratione formæ; & sicut ex vino & aqua fit vnum mixtum, quod est vinum aquaticum, sic fit ex humido cibali, & humido carneo, & sic cum fuerit melius vinum, & minor aqua resultat mixtum aquaticum melius. Sic est in proposito, illa opinio est Commentatoris 2. de generatione contra Anaxandr.

Nunc tertio principaliter moueo dubia quædam. Et primum est, quod omnes partes nutriun-

A tur, non tamen omnes commiscentur, quod patet de osse, quod propter sui sodilitatem non est aptũ misceri. Secundo, quia forma substantialis non suscipit magis & minus tunc arguo; aut remanet aliquid de forma alimenti imperfectum, & tunc forma substantialis suscipit plus, & minus; aut nihil remanet, & tunc habeo, quod alimentum non miscetur: ergo semper incides in alias opiniones, quia forma substantialis habita per nutritionem, vel est forma, vel alia prior generata de nouo.

B Respondeo, in materia illa omnes viæ mediæ sunt difficilis imaginationis: viæ autem extremæ sunt faciliores ad imaginãdum rationi; imaginatio tamen dimittenda est, vbi repugnat rationi.

Tunc ad dubia, ad primũ respondeo, sicut Commentator 1. de generatione, quod humidum cibale non conuertitur immediate in os, sed prius in carnem, de carne in cartillaginem, deinde in os: est ergo processus iste, primo in corpore cuiuslibet ex propria complexione consequitur quædam vis extensiua corporis secundum longum latum & profundum, & rarefactiua illius secundũ

C omnes partes, & secũdum hoc sunt in hominibus diuersæ quantitates: non est enim imaginandum, quod diuersitas illa in quantitatibus hominum sit ex parte quantitatis alimenti; non enim qui plus comedit, ille est maior, sed diuersitas illa est propter virtutem extensiuam, quæ sequitur talẽ complexionem, Facta ergo tali extensione, & rarefactione, remanent quidem pori, non tamen tota rarefactio in carne hominis inest sibi à principio, sed crescit secundum vigorem illius virtutis; tunc humidum cibale transiens ad poros illos mi-

D scetur cum carne, secundum partes minimas per totum, & mixtæ agunt ad inuicem, & tunc corrũpitur humidum radicale in esse simpliciter talis formæ; ita quod non remanet ibi nomen, & diffinitio formæ, remanet tamen realitas aliqua pertinens per modum partis ad illam formam, humidum autem carnis vincit, & non corrumpitur nec secundum esse totale, nec etiam secũdum esse formæ: Imo forma manet, licet maneat impurior, quia imperfectior ex repassione, & mixtione. Et ideo ex vtroque fit forma media, quia re-

E tinet nomen, & definitionem prioris formæ vincentis: licet sit imperfectior, & impurior quam illa ex tunc, & non cessat rarefactio fieri in corpore, & secundum quod fit continue, sic semper fit ex alimento transmisso ad poros mixtio talis, & alias hoc modo semper nutritur, non tamen semper augetur, quia vis illa habet terminum, vltra quem non potest. Sic ergo caro mixta generatur, sed tunc caro huiusmodi partitiatur a calido & sicco, & ex hoc conuertitur in cartilaginem, ac illa demum in os:

F Ad secundum respondeo hic, sicut respondi de Elementis: Nam Philosophus, & Commentator habent pro inconuenienti, quod suscipiant magis & minus; & tamen dicit quod miscentur, & in mixtione aliquo modo corrumpuntur, & aliquo modo manent; & licet imaginatio hoc non capiat, tamen ita cogit ratio, & ita apparet per experientiam in sono illo, Ba, vt ibidem dictum est.

Ad formam ergo dico, quod forma substantialis, etsi non suscipiat magis, & minus, recipit

tamen

tamen fractionem, & multum refert hoc ab illo: in susceptione enim magis, & minus remanet forma completa, quia nomen, & diffinitio formæ, vnde intendas vel remittas millesies sonũ. A. semper remanebit sonus proprius. A.

Secundo vero modo forma non remanet secundum nomen, & diffinitionẽ, sed tantummodo manet fracta eo modo, quo dicimus de circulo, quod ablata vltima curuitate remanet circulus fractus, non retinens nomen, & diffinitionem, quia ibi nõ omnes lineæ ductæ à centro ad circumferentiam sunt æquales, & tamen manet aliquid circuli, quia manet curuitas aliqua, quia concernit ad integritatem huiusmodi.

Dices: ergo forma secundum hoc non consistit in indiuisibili: Respondi ad hoc supra.

Ad primum ergo patet, quod materia cum dimensionibus dicitur caro secundum materiam, materia autem sub forma illa mixta dicitur caro secundum speciem, & sic est de veritate humanæ naturæ, cum sit vere caro, habens vero formam corporis licet sit imperfectior, & impurior prima.

ARTICVLVS II.

Vtrum peccatum originale dicat culpam, & pœnam.

QVantum ad secundam quæstionem arguo primo, quod peccatum originale non sit culpa nec pœna, quia peccatum originale est in paruulis, qui non demerentur: ergo nec punitione digni sunt.

In oppositum sunt auctoritates Sanctorum.

Respondeo, propositiones aliquas pono, Prima est, quod habitualis rebellio appetitus sensitiui non est in nobis natura appetitus sensitiui tantum: hoc dico propter opinionem quorundam qui dicunt, quod appetitus relictus puræ naturæ suæ, adhuc haberet in se habitualem illam rebellionem. Ego dico, quod ex se est indifferens ad obediendum vel non obediendum rationi; per aliquid autem additum; puta per qualitatem morbidam fit inobediens rationi. Et hæc cõclusio posset probari auctoritatibus, & rationibus, est enim expressa intentio Augustini, de hoc tamen alias.

Secunda propositio est, quod peccatum originale non est formaliter, & præcise carentia originalis iustitiæ, vt quidã dicunt; sed dico, quod est qualitas quædam morbida existens in appetitu sensitiuo opposita iustitiæ originali, sicut in iustitia opponitur iustitiæ; itaquod vtrũque est positiuum aliquid, & habitus vitiosus secundum Boetium in Prædicamentis: dixi enim, quod originalis iustitia est qualitas quædam faciens obedientiam plenam appetitus sensitiui ad rationem, pronitatem ad bonum, & difficultatem ad malum; & per oppositum dico, quod peccatum originale est qualitas faciens rebellionem appetitus sensitiui ad rationem pro quanto inclinat ad malum, & retrahit à bono, nec illa rebellio, & inobedientia est sola inclinatio appetitus in obiectum delectabile, vt ipsi dicunt; ac per hoc probãt, quod nõ est aliud, quam natura ipsius appetitus; quoniam illud, quod in se non habet rationem delectabilem, ex hoc solo, quod habet rationem vetiti, appetitus sensitiuus, fertur in illud, illa ergo qualitas opposita originali iustitiæ est materiliter peccatum mortale. Tertia Propositio est, quod qualitas illa nõ est formaliter peccatum mortale, originale, quoniam originale deletur in baptismo, sed qualitas illa manet post baptismum, quod patet, quia post baptismum sentit eam rebellionem in appetitu, & difficultatem ad bonum cum pronitate ad malum, sicut ante baptismum. Ex hoc etiam infero, quod peccatum originale non est carentia originalis iustitiæ formaliter, quia illa manet post baptismum. Et si dicas, quod est carentia originalis iustitiæ cum debito habendi eam. Contra; tunc diceret formaliter illud debitum, debitum autem cum sit relatio, sequitur, quod originalis culpa diceret formaliter relationem. Dico tunc ad secundam propositionem, quod peccatum originale est mortaliter qualitas quædam de tertia specie qualitatis, quam Augustinus dicit morbidam qualitatem; quæ dicitur ab Anselmo, carentia originalis iustitiæ, non quidem priuatiue tantum, sed contrarie. Dico tũc, quod qualitas illa opposita originali iustitiæ cõtrarie est materialiter, sed peccatum originale est formaliter deformitas illa, quæ fuit in peccato in ratione displicibilis Deo. Vbi sciendum est, quod peccatum esse sub ratione peccati, non est aliud quàm deformitas quædam, & defectus; & cum peccatum quoddam sit peccatum in natura; quoddam peccatum morale, quod dicitur vitium; quoddam vero peccatum Theologicum, quod dicitur peccatum contra Deum, quolibet istorum modorum peccatum est defectus: peccatũ enim in natura est defectus à recto ordine naturæ; peccatum autem morale est deflexio à rectitudine rationis; sed peccatum in theologia est defectus, & obliquitas ac declinatio à voluntate diuina, quæ est regula actuum humanorum, & ideo omne illud, quod habet rationem displicibilis formaliter in ordine ad voluntatem diuinam, est formaliter in quãtum tale peccatum theologicũ. Ratio autem boni pro statu illo erat rectitudo, per actum autem transgressionis facta est obliquitas, & ideo concurrebat in peccatum tertio modo, scilicet theologice, in quantum peruersus est ordo naturæ institutæ, in quantum obliquatur à regula diuinæ volũtatis, adeo, vt eo ipso fieret Deo displicibilis. Ex his habetur, quod peccatum originale formaliter non est aliquid positiuum reale, nec habet reale esse aliquod, sed tantummodo habet esse intentionale, in quantum intellectus diuinus intelligens personam fuisse sub tali actu, occurrit ei vt displicibilis, & deformis; vnde est quædã indecentia moralis. sicut per oppositionem, actus bonus est decentia moralis, ex eo, quod Deus totam naturam capit sub quadam decentia, quia vero peccatum originale dimittitur, remanet quidem secundum esse materiale, quod est qualitas illa morbida secundum Augustinum contra Iulianum; lex membrorum, & stimulus carnis, secundũ Apostolum, & transit, quoad formale, scilicet quoad decentiam, in esse intẽtionali, quia nõ occurrit amplius diuino intellectui sub priori indecentia. Ad articulum in oppositum patebit infra.

DI-

DISTINCTIO XXXI. & XXXII.

Ad euidentiam harum duarum Distinctionum breuiter quæro duas quæstiones. Prima est.

QVAESTIO VNICA

1 Vtrum peccatum originale traducatur à parentibus.

2 Vtrum peccatum originale deleatur in baptismo.

ARTICVLVS I.

Vtrum peccatum originale traducatur à parentibus.

QVANTVM ad primã quæstionem sine argumentis respondeo, quod loquendo de peccato originali quoad eius materiale non est difficile videre, vtrum possit transfundi à parẽtibus. Materialiter autẽ peccatum originale, vt dictum est, est qualitas morbida subiectiue existens in appetitu sensitiuo: nũc non est inconueniens, quod si in appetitu parentum sit habilitas, & qualitas aliqua inclinans ad actus naturæ virilis actus, & circa naturas aliquas, quod cõsimilis qualitas ibi fiat per generationẽ in filijs. Vnde videmus quãdoque, & sæpe filios in quibusdã inclinationibus, & habilitatibus parentibus assimilari, & sic parentes iracundos generare filios naturaliter iracundos, & sic de alijs qualitatibus. Nec videtur esse magis impossibile de aliqua tali qualitate in appetitu sensitiuo, quã de qualitate in carne, puta colore, figura, quantitate, & huiusmodi, in quibus filij parentibus vt plurimum assimilantur.

Aliqui tamen tenent oppositum istius opinionis, sed ego non video quare habeant dimitti originalia, & dicta Sanctorum, quæ videatur sonare expræsse conclusionem illam: Cum enim qualitas illa morbida sit subiectiue in appetitu sensitiuo, quæ est potentia organica resultans ex anima, & corpore, quare non potest transfundi, & fieri consimilis qualitas in propagatis per generationem, sicut accidit de alijs qualitatibus existentibus subiectiue in alijs membris corporis. Et si dicas, quod talis transfusio, vt sic non sit impossibilis tamen est irregularis, & accidentaria; non enim iracundus necessario generat iracundum, peccatum autem originale necessario est in posteris. Respondeo, possibilitas est ex natura, sed necessitas est ex iudicio Dei diuino, qui statuit hoc in peccati vindictam. Sed de originali, quoad formale, videtur non esse ita clarum. Potest dici, quod cum peccatum hoc modo non habeat esse naturale, sed morale, siue intentionale, quod quanto occurrit intellectui diuino, vt displicens & detestabile, ideoque occurrit sub quadam indecentia, ideo peccatum hoc modo non est aptum natum transfundi per generationem naturalem: posset tamen aliquo modo dici transfundi, sicut dicitur, quod generans attingit animam, quia attingit vltimatam corporis dispositionem, ad quam sequitur ordine naturæ necessario illa anima; sic in proposito.

ARTICVLVS II.

Vtrum peccatum originale deleatur per baptismum.

QVantum ad quæstionem secundam arguo primo, quod peccatum originale non deleatur per baptismũ, Quoniam peccatum originale non est aliud quàm rebellio habitualis existens in appetitu sensitiuo: sed rebellio illa, & concupiscentia est in homine post baptismum, patet, quoniam ita post baptismum experitur homo pronitatem ad malum, & difficultatem ad bonum, sicut ante: ergo.

In oppositum est Apostolus ad Rom. 6. quicunque in Christo baptizati estis, Christum induistis; & sequitur, Consepulti cum Christo in mortem: & infra, Destructum est corpus peccati, certum est quod non intelligit de peccato actuali, sed originali. Respondeo in ista quæstione duo sunt videnda. Primum est, quod peccatum originale per baptismum deletur. Secundo videndum est quomodo, & quæ iustitia? Quantum ad primum sciendum est, quod tria est considerare in quolibet peccato; aliquid scilicet reale positiuum, & aliquid morale, puta macula, & reatus siue indecentia: Exemplum de peccato actuali, ibi enim est cõsiderare actum, qui dicitur à potentia, qui transit, & non manet, postquam autem actus ille transierit, nihil videtur ibi post actũ remanere, quod sit reale secundum esse naturæ, sed tantummodo remanet macula quædam, quæ magis consistit in esse morali, eo modo, quo infamia dicitur macula, macula autem illa oritur ex deformitate actus quia enim actus est deformis, idcirco quandocunque intellectus concipit hominem fuisse sub illo actu, eo ipso totum hominem concipit, vt maculatum, & detestabilem, ita quod omni intellectui occurrit sub macula quadam, & turpitudine, ac deformitate, & indignitate: hæc ergo indecentia in esse intentionali est illud, quod relinquitur in anima post peccatum, & nihil aliud reale, de quo in Quarto libro.

Tertium vero considerandum est, quod in pec-

cato est obligatio ad pœnam apud iustum iudicē, A
sic ergo illa tria se habent in quolibet peccato actuali per ordinem: Primū est actus naturalis puta actus homicidij. Secūdū est macula in esse intentionali derelicta in memoria hominū vel Dei ex tali actu, in quātum occurrit omni intellectui sub quadā detestatione, & indignitate: Tertio vero oritur obligatio ad pœnā, quæ est reatus. Nec idem est obligatio illa, quod sit reatus, & macula illa in apprehēsione, quoniam obligatio pertinet ad iustitiā primā; macula vero magis est aliquid derelictum ex peccato in memoria hominū: sicut B
dixi de peccato actuali, sic dico de originali. Considerando enim ibi tria, primum est reale, nec intelligo, quod peccatum originale sit carentia solum originalis iustitiæ, sed concurrit ibi habitualis inclinatio, quæ est rebellio, quam Apostolus vocat fomitem peccati, quæ quidem subiectiue est in appetitu sensitiuo faciens rebellionem contra rectam rationem. Hoc ergo est primum quod occurrit in peccato originali. Secūdum vero est macula illa, quæ habens qualitatem illam occurrit intellectui sub quadam indecentia, cum C
enim puer nascitur cum tali rebellione, statim occurrit prospectui dicino sub macula quadam, & vt indignus amore suo, & filius iræ: & in his duobus consistit originale peccatum, in primo quidem vt in materiali; in secundo, vero vt in formali (priuatio enim sola non potest esse formale in peccato) quia manet post baptismum. Nec satisfacit, si dicatur, quod ibi concurrit debitum habendi primam. Contra, quia tunc formale in peccato originali est relatio, puta obligatio ad pœnam damni, quæ est carentia diuinæ visionis D
His visis considerandum est vlterius, quod secundum Augustinum contra Iulianum lib. primo ordo conuersus est in deletione peccati actualis, & originalis, quia in peccato actuali tollitur positiuū, & macula, & reatus, in originali vero, quādo deletur macula, remanet positiuum: vnde oritur: Sicut remittit infamiā parcendo, sic Deus dimittit originale, ꝙ dimittere nō est aliud, quā facere, quod propter habitū anima nō sit maculata: ergo remanet positiuū, quod est causa maculæ ablata macula; sed in peccato actuali transcunte positiuo remanet macula, & illa nunquam deletur stante positiuo. Sed hic occurrunt dubia. Primum est, E
quod de illa qualitate, quæ ponitur, quomodo potest esse peccatum originale? nam 5. Ethic. ex his quæ in sunt à natura, nec laudamur nec vituperamur: sed rebellio est contraria naturali appetitui sensitiuo; quare non laudamur nec vituperamur ex tali rebellione: ergo illa non est peccatum, vt aliquod inde oriatur peccatum. Minorem probo, non enim videtur, quod appetitus per qualitatem aliquam superuenientem rebellet a se ipso; F
quod patet multipliciter, primo, quia hoc est cōmune animali æstimatū habet appetitū: quæ autem eadē sunt apud naturalia, eadē sunt: Secūdo, qa appetitus sēsitiuus mouetur ab obiectis: obiecta mouent naturaliter, nec est in potentia appetitus intense vel remisse moueri. Confirmatur, qa naturale videtur appetitui sensitiuo ferri in delectabile, & intense in obiectū delectabile est ferre contra rationē. Item, oēs habent peccatum originale, æqualiter illam qualitatem. Itē: iste habitus aut est a Deo, & sic Deus est causa peccati; aut natura appetitus, & sic naturaliter rebellabit, & naturaliter talis habitus poterit acquiri ꝙ videtur inconueniēs. Propter has rationes dicitur, ꝙ naturale est appetitui sēsitiuo rebellare, vnde naturalis conditio sua est, quod sit rebellans, sicut equus sine freno, ꝙ probatur in speciali, Quia nisi esset naturalis conditio appetitus, sequeretur, quod Philosophi probassent nos non esse in statu naturali. Sed mihi videtur oppositum specialiter propter hoc, quia videtur mihi, quod sit de intentione Augustini contra Iulianum, vbi ponit Augustinus, quod peccatum illud est qualitas addita, & quod transfunditur à parentibus, vnde in lib. 6. disputat, quomodo non est substantia appetitus, sed est qualitas, & infectio, & quod traducitur à parentibus, & multa alia disputat ibi dialogicè de huiusmodi qualitate. Similiter istius sententiæ videtur esse Magister in litera expresse. Potest autē hoc probari aliqualiter per rationes, Etsi enim illa rebellio, est naturalis appetitui sensitiuo, ita quod esset eius substantia, & natura, tunc fuisset in Christo, & in Virgine, licet fuissent sopita. Item Philosophus 2. Ethic. dicit, quod virtutes, & vitia non sunt à natura nisi initiatiue. Item si illa rebellio sit natura appetitus, sequitur, quod contra naturam erūt in eo virtutes cōpræhendentes illam rebellionem; quia cōtra eius inclinationem. Itē Arist. 7. Ethic. dicit, ꝙ in his, quæ sunt à natura, non conuenit assuefacere ad oppositum, & sic nullus virtuosus posset assuefieri ad oppositum. Dico ergo, quod appetitus de natura sua est indifferens ad rebellandum, & obediendum rationi, & ideo aptus natus est recipere qualitates faciētes rebellionem, quæ est naturale vitium materialiter, & faciens contra concordiam, quæ est iustitia originalis; tunc ad rationes alterius opinionis, ad primam nego assumptum scilicet, quod rebellare conueniat naturaliter appetitui: & ad probationem, cum dicis, quod mouetur ab obiecto naturaliter ad passiones, Dico ꝙ aliud est moueri ab obiecto, & aliud est esse passiones; & aliud est illa rebellio appetitus: appetitus enim relictus sibi ipsi bene delectatur in obiecto, & intense quantū est ex parte sua etiam naturaliter mouetur ab obiecto, & illa duo sunt contraria nobis, & brutis; sed vltra illa in homine est quædam specialis pronitas nō solum ad rē sub ratione delectabilis, sed etiā sub ratione vetiti, & prohibiti, & vt deuiat à recta ratione: vnde experimur, quod appetitus sensitiuus multorum brutorum magis sequitur rectam rationem, quam appetitus in nobis, & magis faciliter obedit. Vnde videmus quædam animalia nunquam conuenire ad actum venereum, nisi tempore generationis, & propter generationem: ergo aliunde videtur esse improbitas illa, quæ apparet in homine respectu illius actus, quam de natura, qua se inclinat, sic superflue, & frenate in delectabile, a bono autem speciali est in homine probabilitas illa, vt illud quod de se non est obiectum delectabile, faciet ipsum potentiæ delectabile, vt vnum quando aliud prohibetur. statim illa prohibitio sit ei disconueniens, & fugit eam, ac contra innitatur & effrenate, aut delectabilissime, in quantum fertur in oppositum, ita quod

illud

illud de se non esset disconueniens, inquantum vetitum est disconueniens, & oppositum vetiti conueniens. Per hoc patet quoad omnes rationes, & confirmationes illas. Ad aliud autem quod arguitur, quia aut est à Deo, &c. Respondeo qualitas ista potest considerari dupliciter, vel in quantum est purè inflicta, & sic est à Deo; vel in quantum est macula: & sic extrinsecè excitatiue est a Diabolo, consumatiue vero à consensu mentis; alias macula illa non puniretur, & in tantum habet rationem voluntarij, sicut dixi de obstinatione demonis 4. libro. Per hoc etiam patet illud, quod ibi dictum est, quod miseria damnatorum consistit in continuo malignari, & tamen quæro, à quo est habitus ille, quo continuè malignantur. Respondeo, quod vt pæna, est à Deo, vt macula autē est ab homine, & habet rationem voluntarij, & est à demerito præcedente. Nunc quantum ad secundum articulum dico, quod peccatum originale iuste deletur per baptismum. Ratio est quia, quando macula inest aliquibus, non ratione personæ, sed ratione naturæ, sicut traductio maculæ fit in omnes ratio vnius, in quo est tota natura; sic est iustum, quod deletio fiat ratione vnius, in quo similiter sit tota natura: in Adam erat tota natura, & quoad esse naturale, & quoad bona gratuita: statuerat enim ei Deus, quicquid sibi dabat, dare pro tota natura, & sicut acceptabat merita, & bona sua pro tota natura, sic illa demerita; & hinc est, quod peccatum eius transiuit ad totam naturam, & quod erat pars, ac gerens vicem, & procurator pro tota natura: tota autem natura sic vitiata, statuit Deus alium hominem nouum, qui secundum Deum creatus est, Christum, scilicet pro tota na-

A tura propitiatorem, & procuratorem, vt meritum eius acciperetur pro tota natura, & per hoc redundaret in alios. & quoniam naturam non trahimus à Christo secundum esse naturale, ideo oportet, quod trahamus eam secundum aliud esse, idest, secundum generationem actiuam trahamus naturam à Christo, ad hoc quod in eo fiat tota nostra natura. Ad hoc autem ordinatus est baptismus, qui est regeneratio, siue generatio in Christo vnius hominis noui, & deponere hominem veterem, in cuius signum baptizandus

B primo immergitur, & cōsepelitur veteri homini, & peccato, & ibi protestamur nos interficere, & sepelire naturam ab Adam tractam; ideo dicit Apostolus ad Rom. Consepulti enim sumus Christo per baptismum in morte, & infra: Destructum est corpus peccati: postea autem leuatur de aqua, in signum, quod protestatur se velle consurgere cum Christo, & naturam habere ab eo, & ideo iuste deletur originale, & transfunditur in nobis gratia intrinsece Christi merito, quia meruit, & gratiam accepit pro tota natu-

C ra, vnde de plenitudine eius nos omnes accepimus, gratiam pro gratia. Ad articulum respondeo, quod benè remanet illud, vnde oriebatur macula, tamen transit quoad decentiam & maculam, si quæratur quare dimittitur illa habitualis rebellio, & non tollitur? Dicit Augustinus, quod hoc est in meritum fidei, & ratione extrinseci meritorum, sicut Apostolus conquerens ad Rom. 7. de huiusmodi stimulo & tiranno, postea consolationem accipit in sequenti capit. dicens; vel damnatum est in Christo Iesu, ac si diceret, & si maneat quoad pænam, tamen quoad culpam totum est deletum.

DISTINCTIO XXXIII.

DE PECCATO ORIGINALI QVOAD PVNITIONEM

& pænam pro eo insligendam.

In ista Distinctio xxxiij. agit in genere de Peccato Originali, quoad punitionem, & pænam pro eo insligendam. Ideo quæro hic: Vtrum paruuli decedentes in peccato puniantur pæna sensus, & arguo, quod sic, quia hoc videtur dicere Augustinus expresse in Enchiridion regula 24. vbi dicit: Firmissime tene, quod omnes qui in peccato originali decedunt, æternis ignibus cruciabuntur. In oppositum est communis sententia Ecclesiæ, quæ dicere videtur oppositum. Respondeo, de primo videndum est: Vtrum paruuli decedentes in originali patiantur pænam sensus. Secundo videndum est, qualis est eorum status, & situs.

QVÆSTIO VNICA.

1 Primo. Vtrum decedentes cum peccato originali puniantur pæna sensus.

2 Secundo: Qualis est status decedentium cum peccato originali.

ARTI-

ARTICVLVS I.

Vtrum decendentes cum peccato originali puniantur pœna sensus.

DE primo est communis Ecclesiæ sententia, quod sicut non habuerunt experientiam delectationis in peccato actuali, sic non experiantur pœnam affligentem, & tristitiam actualem. Sed dubia sunt hic aliqua. Primum est de dicto Augustini. Secundo, quia videtur, quod sciunt vitam aliam esse beatam, quam tamen sciunt se non habere, & tamen inclinantur naturaliter ad habere illam. Ad ista, ad primum dico, quod Augustinus est ibi glosandus, accipit enim ibi ignem æternum, pro quacumque pœna damnati, quæ est æterna; siue per ignem illum intelligit tenebras æternas: ex quo patet, quod illud quod dixerat, quod omnes, qui nascuntur ex concubitu maris, & fœminæ, omnes nascuntur in peccato: non concludit beatam Virginem natam fuisse cum originali, alias sequeretur, quod nullus posset excludi. Pari ratione erit, cum dicitur, quod omnes decedentes in illo puniuntur æternis ignibus, & tunc non sunt exclusi paruuli.

ARTICVLVS II.

Qualis est status decedentium cum peccato originali.

AD secundum, est valde difficile; dicunt quidam, quod erunt in tenebris, & nihil scient de gloria paradisi. Contra, quia animæ eorum non grauantur à corpore: ergo sunt magis præ-
A ditæ scientia, quàm nos. Alij dicunt, quod apprehendunt illam sibi improportionatam; secundum autem rectam rationem nullus dolere debet de carentia boni non potentis ei competere, sicut ego non doleo, quia non sum Rex Franciæ. Sed contra; imo videtur, quod gloria fuerit eis proportionabilis: & si non per naturam, vel meritum proprium, tamen per gratiam sacramentalem: vnde videbunt vitam gloriæ competere quibusdam per solam gratiam, & sacramentum, quare non dolebunt se illam gratiam non
B habuisse. Alij dicunt, quod in eo non dolebunt, quia gloriam illam non amiserunt propria culpa. Sed contra: Si regnum auferretur Regi sine culpa, multo magis doleret, quam si auferretur ei cum culpa; quod idem videtur in proposito, ex quo (si superuixissent) poterant peruenire. Respondeo dico, quod dolor quidam est essentialis, qui est datus à Deo in pœnam, & talem dolorem non experientur, talis enim est æternus. Alius deinde est dolor voluntarie assumptus: & tamen non video, quare non possint per momenta tem-
C poris sic tristari; nec video, quare repugnat eis dolor, nisi forte illo in quo assistit miseria damnatorum. Videtur ergo, quod quando cogitabunt actualiter, tunc dolebunt, & sicut non erunt in continua cogitatione de illa carentia, sic non erunt in continuo dolore. Potest etiam dici, quod in voluntate eorum erit dolere, & non dolere: ideo non curo de hoc.

Quantum ad secundum Articulum de eorum situ, audiui aliquos dicentes, quod tota terra erit eis sub situ, alias essent incarcerati, quod est pœ-
D na magna sensus; vnde dicunt, quod ibunt circumquaque, vt vadunt per terram totam, & acquirunt magnam notitiam de rebus creatis, solatiando, congaudendo, & spatiando, ac de rebus disputando; sed quia quæstio ista non quærit possibile, sed factum, & ad hoc non habetur expressa auctoritas; ideo nihil determino quoad præsens.

DISTINCTIO XXXIV.

DE TRANSFVSIONE PRIMA PARENTVM IN FILIOS.

Prædictis adijciendum est &c. In ista Distinctione xxxiiij. in genere occasionaliter quærit de transfusione peccati parentum in filios, & hoc vt clarius elucescat, quomodo peccatum originale à parentibus traducatur in filios. Et quia non videtur, quod peccatum aliquod posit traduci à parentibus in filios, nisi sit aliqua forma, quæ traducatur à parentibus ad filios, ideo quæro ad euidentiam pleniorem circa hoc duas Quæstiones. Prima est: Vtrum peccata parentum possint transire in

re in filios. Secunda est: Vtrum caro hominis traducatur à parentibus, sicut caro aliorum animalium.

QVAESTIO VNICA.

1 Prima: Vtrum peccata parentum possint transire in filios.

2 Secunda: Vtrum caro hominis traducatur à parentibus, sicut caro aliorum animalium.

ARTICVLVS I.

Vtrum peccata parentum possint transire in filios.

QVANTVM ad primam quæstionem videtur, quod peccata parentum transeant in filios, per illud sacræ Scripturæ: Ego sum qui iudico vsque ad tertiã, & quartam generationem. *Exod.33.* In oppositum est illud Ezechielis: Sicut anima patris, ita anima filij, vnusquisque portabit iniquitatem suam. *Ezech.33.* Respondeo nullum peccatum, in quantum est actualis culpa, potest transire in filios à parentibus, sed an quoad pœnam? dicitur communiter, quod quoad pœnam damnationis æternæ, nulla pœna peccati transit in filios. sed de pœna temporali, vt ægritudine, amissione bonorum temporalium, & huiusmodi quandoque pœna peccati parentum vtique extenditur ad filios. Primum horum probo, quia peccatum, in quantum est culpa, dicitur singularis res, Tunc sic: Nullius personæ singularis culpa transit in posteros, in quo non est tota natura posterorum quoad esse, & quoad bene & male esse: sed in nullo homine citra Adam sunt posteri quoad esse, & bene & male esse: ergo culpa nullius parentis præter culpam Adæ transire potest ad filios. De pœna autem æterna, patet per auctoritates scripturæ: Vnusquisque pro iniquitate sua punietur, & pater non portabit iniquitatem filij, & multas alias. De pœna temporali probo, quod filius potest iuste puniri pro peccato patris. Arguo sic, Quilibet delinquens potest puniri non solum in se, sed in possessione sua, hoc patet de se: sed filius quoad esse corporis, & bona fortunæ est possessio patris; ergo pater delinquens potest iuste puniri pœna temporali in filio; & quia filius non est possessio patris quoad animam, & bona æterna, ideo iuste non potest puniri propter peccatum patris, quoad animam æterna pœna, nec priuari æterna gloria: licet quoad corpus, & temporalia bona possit pro patre puniri, quia in ijs est possessio quædam patris.

ARTICVLVS II.

Vtrum caro hominis traducatur à parentibus, sicut caro aliorum animalium.

AD secundam arguo primo, quod caro hominis non sit ex traduce, quia homo est caro per animam: sed anima hominis non est ex traducta, sed à solo Deo creata: ergo. Minor nota est, probo maiorem, quia in homine non est aliqua forma, quam anima, alias anima adueniret enti in actu, & daret esse tantummodo secundum quid. In oppositum est Magister in litera, quod B ideo peccatum transit in filios, quia caro concupiscibiliter seminata est ex traduce.

Respõdeo primo ponam punctum quæstionis. Secundo conclusiones intentas. Punctus quæstionis est, vt videatur, si tam Philosophicè, quàm Theologicè loquendo, oporteat ponere in homine, & in ceteris animalibus aliam formam præter animam, vt videatur, quomodo peccatum originale possit in filios traduci à parentibus. Secundo pono conclusiones duas, Prima est, quod oportet in homine sit forma alia ab anima ratio- C nali; ita quod caro eius sit in esse naturali per formam aliam, quam per animam, ac sic, sit extraducta, siue ex traduce. Hanc conclusionem probo primo sic: Omnes concedunt, quod homo non creatur secundum carnem, & corpus, sed solum secundum animam: ergo homo secundum carnẽ generatur, & est ex traduce, tunc sic. Aut secundum carnem generatur, & est ex traduce homo materialiter, quia sola materia est ex traduce, & hoc non, quia tunc in ea esset ex pisce, sicut ex patre meo; quia pater meus comedit pi- D scem, qui conuersus est in semen patris mei, qui modo me generauit: Aut intelligitur, ꝙ caro sit ex traduce secundũ esse actuale, quia accidentia carnis sunt ex traduce, quia si anima intellectiua applicetur immediate materiæ primæ, oportet, quod in aduentu eius omnia accidentia corrumpantur, quia secundũ eos accidentia non habent materiam primam pro subiecto, sed mediante forma aliqua substantiali, quæ corrumpitur secundum eos in aduentu animæ. Confirmo: quia accidentia semper consequuntur formam substan- E tialem: ergo ab eodem agente, à quo sunt accidentia extraducta, est forma substantialis: ergo si modo manent accidentia, quæ sunt ex traduce, ergo manet forma, quæ erat ex traduce, vel accidentia erunt sine subiecto. Aut tertio caro est ex traduce secundum esse formale, & tunc naturaliter est caro per animam intellectiuam, & sequitur, quod non est ex traduce, cum anima non sit ex traduce, vel erit per aliam formam ab anima: & tunc habeo propositum. Confirmo, quia si forma non est ex traduce, nec effectus formalis for- F mæ esset ex traduce: sed anima secundum omnes non est ex traduce, per te autẽ esse carneum est effectus formalis animæ: ergo esse carneum in homine non est ex traduce, non ergo debet dici, quod homo secundum carnem sit à parentibus, vt Christus ex Virgine, sed à Deo immediate, quia ab eodem est effectus formalis & forma: sed forma est à Deo: ergo esse carneum, & corporeum in Christo est à Deo. Secunda propositio est, quod Physice loquendo necessario caro in homine, & in quolibet animali est in actu, per aliam formam

 quam

quam per animam: hoc dico, quia miror mul- A tum, quare opinati sunt quidam, quod opinio de vnitate formæ in homine sit philosophica, quod non est verum, nedum in homine, imò nec in aliquo animali. Auctoritas Aristotelis, & Commentatoris ad oppositum est expressa. Pono ergo illam propositionem, quod philosophice loquendo. In animato anima est alia à corpore, nec anima vnitur immediate materiæ primæ, sed mediāte forma aliqua præcedente. Vnde miror, quod aliqui dicunt oppositum esse de intentione Philosophi, & Commentatoris qui le- B gunt bene eorum dicta. Hanc conclusionem probo per rationes supradictas in expressis auctoritatibus Philosophi, & Commentatoris, Prima ratio est illa: Forma, & materia realiter distinguuntur ita, quod sunt realitates distinctæ, licet non in actu, sed in potentia, quia in actu sunt vnum, & in potentia plura: sed anima, & corpus secundum Philosophum se habent, vt forma, & materia: ergo anima, & corporeitas sunt realitates distinctæ. Maior nota per Aristotelem, & Commentatorem in pluribus locis, & 7. & 12. C metaph. sed minor habetur ab eo 8. immediate, quod ex anima, & corpore fit vnum, sicut ex cera & figura, materia, & forma. Dices: Accipit ibi corpus pro toto composito. Contra: quia tunc propositio Philosophi esset falsa. Item 8. metaph. cum quærit: Vtrum vnum significet materiam, & formam, exemplificat, sicut hoc nomen, homo, homo, vel corpus. Item Philosophus 2. de anima diuidit substantiam in potentiam, & actum, & ibi dicit, quod anima non est materia, quia non est corpus, corpus autem non est materia, & substan- D tia: & Commentator ibi comm. 4. corpus est substantia, quæ est subiectum, non loquitur ibi (certum est) de toto, quia totum non est subiectum, vnde secundum eum anima respicit corpus, sicut albedo subiectum, & sicut album non est subiectum. sed compositum, sic in proposito. Item 8. metaph. com. vlt. sicut non accidit quæstio in compositione figuræ cum cupro, sic in compositione animæ cum corpore; anima enim sic se habet ad corpus, vt figura ad cuprum. Item Commentator ibi de anima com. 5. dicit idem. Item ad idem E ex diffinitione animæ 2. de anima: Anima est actus corporis organici. Respondetur quod verum est coniunctum, scilicet ratione coniuncti, ita quod corpus accipitur pro coniuncto, & hoc probant, quia sequitur: ita corpus aut non est abijciens animam. Sed contra, ille inuestigat in homine duplicem substantiam, vnā quæ est, materia, & aliam, quæ est forma, & ibi dicit, quod corpus est materia, & subiectum, sed compositum non est materia, & subiectum. Item ille dicit infra quod sicut se habet potentia visiua ad pupillam, F sic anima ad corpus: sed pupilla se habet ad potentiam, vt materia, quare sic corpus, & ratio animæ, & Commentator etiam dicit ibi, quod non est causa quærēda, nec ratio, quare ex corpore, & anima fiat vnum, nisi, quia hoc est perfectibile, & illud perfectio. Ad illud vero, quod Aristoteles dicit, quod corpus non est abiiciēs animam. Respondeo, quod verum est, sed tunc est fallacia consequētis, corpus non est abijciens animam: ergo est compositum: infertur enim a pluribus causis ad vnam; nam compositum non abijcit animam, nec corpus abijcit animā, licet aliter, & aliter: & est æquiuocatio in expositione Philosophi, nā Philosophus ibi dixerat, quod corpus sic esset potētia animæ sicut semen est potentia ad ipsum generabile, sic quod abijcitur forma generaliter stante forma seminis, corpus autem non sic est potentia, quod abijciat animam illam dum actu forma sit corporis, ideo ad hoc designandum dixit notabiliter, corpus non abijciat animam, hoc est anima, & forma corporis simul sunt, & non se abijciunt, ex quo infero, quod auctoritas illa est magis contra eos, quam pro eis. Secunda ratio sumitur ex eadem via, quia si anima daret esse corporeum, & immediate informaret materiam primam, sequitur, quod anima est actus substātiæ in potentia, puta materiæ, non autem substantiæ in actu: sed consequens est falsum, & contra Commentatorem 5. metaphisic. Primo vbi dicit, quod anima est forma entis in actu ad differentiam aliarum formarum, quæ sunt forma entis in potentia. Vnde distinguit ibi formas corporum simplicium à forma hominis, quæ est anima, quia forma hominis est forma substantiæ in actu, idest corporis; aliæ vero sunt formæ substantiæ in potentia, idest materiæ. Tertia ratio accipitur ex mixtione; Philosophus enim primo de anima improbat opinionem Empedoclis, ille enim Empedocles posuit, quod anima est forma mixti conflata ex elementis: Aristoteles ibi probat, quod opinio illa non est vera, quod scilicet anima sit armonia vel forma mixti, sicut formæ aliæ: tunc sic: Caro hominis, & os sunt formæ mixtæ conflatæ ex elementis: sed anima non est forma mixti conflata ex elementis: ergo. probant minorem per eundem, & per Commentatorem 7. metaphysices in fine, qui dicunt, quod caro, & os sunt formæ conflatæ ex realitatibus elementorum, vnde dicit ibi, quod quædam sunt formæ mediatæ ex realitatibus elementorum, & tunc subdit, quod illæ formæ in quibusdam sunt caro, in quibusdam vero os: ergo. & Commentator dicit ibidem com. vlt. quod sicut literæ cōponunt syllabam, ita elementa carnem. Ex hoc infero contra illos, qui dubitant, quomodo formæ mixtæ possint habere esse ex formis fractis elementorum, & non dubitant, quomodo sonus syllabæ possit esse ex sonis fractis nō integris litterarum; ergo maior est vera. Minor patet per Philosophum, vbi supra contra Empedoclem, & habet Aristoteles contra eum ibi tres rationes: Vna est, quia nullum compositum ex elementis habet diuisionem: ergo. Secunda ratio, quia membra hominis sunt composita ex elementis, ideo operationes membrorum indigent elementis, vt auris aere, visus aqua, & sic de alijs, sed operatio animæ non eget aliquo elemento; ergo. Tertia ratio, quia multæ sunt mixtiones in corpore, puta carnis, & ossis, & diuersæ diuersorum membrorum, sed anima est vna: ergo anima non est mixtio, nec forma mixta. & Philosophus & Commentator dicunt ibi, quod inter omnes opiniones de anima, illa Empedoclis est probabilior, & hoc non sine ratione, cum appareat, quod ex corruptione animæ corrumpitur mixtum, & è conuerso, & Commentator dicit ibi commento 60. Si anima est aliud à for-

à forma carnis, arguit per Empedoclem, quare corrumpitur corruptione membrorum, & armoniæ corporis, & reſpondet, quod hoc eſt, quia corrumpitur corrupto, quoddam alio, ſcilicet diſpoſitione debita corporis. Item Commentator 2. de anima commento 43. probat, quod anima non eſt mixta, quia omnis forma de genere mixtorũ de neceſſitate eſt grauis, vel leuis: ſed anima ſecundum eum non eſt huiuſmodi, quod probat, quia alias non eſſet principium augmenti in animali, cuius ratio eſt, quia omnis talis forma habet motum ad vnam dimenſionem tantum; patet de graui, & leui: ſed anima eſt principium motus ad omnem dimenſionem in longum, latum, & profundum: ergo. Ex eodem patet, quod falſum eſt illud dictum, quod anima continet virtualiter formam mixti, non enim poteſt eſſe principium talium operationum, nec ſubiectum qualitatum, puta grauitatis vel leuitatis, quæ ſequitur formam mixti, ſed elementum prædominans. Hinc eſt, quod dicit Philoſophus 8. metaphiſices, quod in nobis eſt duplex motus, vnus quidem ex elementis, alius vero ab anima. Tertia ratio accipitur ex motu, arguo enim ſic: Idem non mouet ſe ipſum, ſed anima mouet corpus, cum ergo alia realitas eſt realitas animæ à realitate corporis, vel ſic; ſi eadem eſſet realitas animæ, & realitas corporis impoſſibile eſt, quod anima moueret corpus, ratio eſt, quia tunc idem reſpectu eiuſdem realitatis eſſet motor, & motus, quod eſt impoſſibile apud Philoſophum: ſed anima mouet corpus, eſt enim primus motor in corpore ſecundum Ariſtotelem de motu animalium, & 8. phyſicorum. hoc eſt Commentatoris 3. de cæli, & mundi commento 28. vbi dicit, quod motor diſtinguitur eſſentialiter à moto in animalibus, hoc idem dicit 8. phyſicorum commento 18. & eodem commento 30. magis expreſſe dicit, quod anima, quæ eſt motor in animalibus diſtinguitur a moto per eſſentiam, & quia ex hoc dicit, quod animal poteſt ſe mouere per formam ſuam, corpora autem ſimplicia non poſſunt per ſe per ſuam formam mouere. & ibi inſtat contra ſe dicens, quod in corporibus ſimplicibus forma differt realiter à materia: ergo illa poſſunt ſe mouere ratione formæ, & moueri ratione materiæ. Nec ſequitur, quod idem ſit mouens, & motum, & tunc reſpondet, quod licet materia differat à forma, tamen illa non poſſunt eſſe per motum per ſe, cũ non ſit ens actu, ſed potentia, corpus autem in animali eſt ens actu. Ecce expreſſe quomodo ille vult, quod corpus motum, vt diſtinguitur ab anima, non eſt materia tantum, quia tunc ita parum poſſet moueri ab anima ſicut materia à forma. Ad illud argumentum reſpondet Theo. quod anima non mouet corpus immediate, ſed mediante potentia, ita quod potentia eius eſt primus motor, potentia autem qualitas diſtincta ab anima: tunc etiam dicit, quod corpus dicit ens in actu ex materia prima, & anima, & hoc mouetur tunc ab anima, quia tunc idem mouet ſe primo, ſed à potentia animæ, & ideo anima mouet mediante, & per accidens, etiam eſt motum per ſe contra nullum accidens mouet ad vtranque partem niſi primum mouens ſit ani-

A ma ratio illius accidentis. Item contradicunt expreſſe textui Ariſtotelis, & quoniam qui dicunt, quod anima, quæ eſt forma, mouet corpus, ideo animal mouet ſe per ſuam formam. Item idem dicit, quod quomodo quis mouet alium, dicit, quod anima eſt primum mouens, & Commentator in multis locis dicit, idem quæram de hoc in quarto libro de dote agilitatis. Eſt etiam contra ſenſum, quia videmus, quod totum corpus ſic mouetur vſque ad indiuiſibile, vnde muſculus mouetur à ſpiritu, & omnis ſpiritus mouetur vſque
B ad vnum punctum; ſicut etiam apparet in verme, & ſaltante, ibi ſolum indiuiſibile apparet immobile, & ex hoc arguit Philoſophus ſic: In huiuſmodi motibus aut mouet punctus ille, qui apparet immobilis; aut mouet totum ex anima, & corpore; aut anima: non punctus, quia motus phyſicus eſſet à quanto neceſſario, nec a toto, quia illud eſt per ſe motum: ergo mouens ibi neceſſario eſt illa anima, cuius motus eſt ad punctum, quantum ad hoc illa non mouet corpus organice, vt dictum eſt eodem loco in quarto. Vltima
C ratio ſic: ſi anima rationalis non diceret aliam realitatem à realitate corporis, tunc ſequuntur duo inconuenientia, ſcilicet, quod anima eſſet extenſa, & quod pes meus ſic ſit ſubſtantialiter idem cum oculo meo, quia non differrent in materia vel in formã, vel non differrent in materia, quia anima tota eſt in toto, & tota in qualibet parte. Etiam, ſi anima non eſſet aliud à corpore, non eſſet aliud eſſe animatum ab eſſe corporeo, & carneo; etiam caro hominis eſſet vere tota in toto; & tota in parte cum ſit caro per ſolam ani-
D mam. Dices, quod differunt penes quantitatem. Contra: aut quãtitas illa extendit animam, & ſic anima eſſet extenſa; aut non, & ita cuius effectus formalis non erit extenſus, ita, quod eſſe carneũ non eſſet eſſe extenſum.

Item quæro: ſi anima eſt ſola forma in animali, quod eſt ſubiectum quantitatis, aut ſola materia, & tunc nihil extenditur in homine niſi materia ſola: ſequitur etiam, quod ens in potentia pura ſit ſubiectum accidentis, quod ipſi negant, & quantitatis terminatæ, quod Philoſophus, & Commen-
E tator habent pro incõuenienti: quælibet enim res prius eſt ens actu, quam tale actuale ens, aut ſubiectum quantitatis erit compoſitum ex materia, & forma, & tunc anima neceſſario eſſet extenſa: aut tertio ſubiectum quantitatis erit materia cum aliqua forma alia, & tunc habeo propoſitum meum, quod in homine eſt forma alia ab illa anima. Dices, quod compoſitum ex anima, & corpore eſt ſubiectũ quãtitatis, nec tamẽ anima propter hoc extenditur, ſed cõpoſitũ. Cõtra: impoſſibile eſt, quod aliquod ſit ſubiectum formæ, & non recipiat effe-
F ctũ formalẽ (non.n. eſt aliud effectus formalis quã forma illa, ſiue forma in eſſe ſubiecto, & ſubiectũ recipere ipſã formã, quod in propoſito effectus formalis animæ nõ eſt, niſi animã corpus informare, & corpus ab anima informari) ſed effectus quãtitatis in eẽ quãtũ oẽ partibile ſiue partitũ: ergo ſic totũ cõpoſitũ primo rõne cuiuslibet partis eẽt, & ſic ſubiectũ quãtitatis vt quælibet pars recipiat effectũ formalẽ quãtitatis. Ex cõfirmo quia impoſſibile, eſt quod forma aliqua reſpiciat materiã mediãtibus dimẽſionibus, & quod non ſit extenſa, & hæc eſt ratio Commen.

Vltima ratio sumitur ex nutrimento: nam secundum Aristotelē nutritio est quædam partialis ad generatio, tūc quæro: aut nutritur anima aut solum accidens, aut substantia existens actu per formam aliam ab anima, aut sola materia: Non primum, quia quod nutritur, potest per corruptionem deperdi, & abijci: anima autem non est sic passibile accidens mutabile omni immutatione, quia secundum Philosoph. secundo de generatione, vnumquodque nutritur in quantum quod: Nec potest dici, quod materia sola per hoc, quod sola materia alimenti additur ad priorem formam, quia hoc improbatum est, quæstione de alimento supra: restat ergo, quod illud, quod nutritur, & quod potest in substātia sua imperfici, & deperdi, sit compositum ex materia, & forma substantiali aliqua, quæ est alia ab anima.

Nunc moueo quædam dubia cōmunia, ex quibus alij mouentur ad tenendum hanc opinionem, & primum est, quia tunc forma substantialis esset accidens, adueniret enim enti in actu. Ad illud respondeo statim sic respondet Cōmentator ille enim hoc dubium soluit secundo de anima commento quarto, ad cuius euidentiā sciendum est, quod accidens prout distinguitur à forma substantiabili, habet, quod adueniat enti in actu simpliciter, non autem enti in actu secundum quid, immo hoc potest competere formæ substantiali, quod scilicet adueniat enti in actu secundum quid, idest, in actu permixto potentiæ. Propter quod sciendum, quod possibilitas inuenitur in rebus duplex, quædam, quæ est extra rationem quidditatiuam rei, alia vero, quæ intrat rationem quidditatiuam eius; & prima quidem res est in se illa intrinsece entitas in actu completo, quod ad suam naturam primam; in actu vero incompleto, quoad perfectiones secundas, sed secundo modo res est in potentia non tantummodo quoad perfectiones secundas: sed quoad actum, & perfectionem primam existentem: de primo, dico, quod linea est in potentia ad curuitatem, illa potentia non est intrinseca, sed extra rationem quidditatiuam lineæ, quia abstracta curuitate adhuc linea est ens terminatum, & in se natura perfecta in actu, eo modo quo accidentia possunt esse perfecta in actu, tamen si linea sit entitas interminata sita in termino non accipitur in ordine ad curuitatem, quia sic se habet ad illam sicut substātia ad suum accidens, sed sua interminatio accipitur in ordine ad suum subiectum. Exemplum de secundo est in ratione generis. Vnde Commentator 2. metaphysices super illud (in fundamento naturæ nihil est distinctum) dicit, quod ratio generis est ratio in actu permixto potentiæ; ex hoc enim, quod dicit rationem animalitatis, dicit actum aliquem, quia animalitas de se importat actum secundum; ex hoc, quod dicit animalitatem distinguibilem in plures animalitates, dicit potentiam: ergo dicit actum permixtum potentiæ, & sic quod ratio animalis est intrinsece in potentia, quia intrinsece est determinabilis, & distinguibilis per differentiam, & non tantum extrinsece, & hoc, quia intrinsece expectat de-

A terminationem differētiæ. Sic etiam dico, quod carneitas in animali non dicit animalitatem interminatam, sed est ratio interminata intrinsece expectans determinari per formam aliam superiorem, scilicet vitam siue animam, & ideo actus eius non est actus simpliciter, sed actualitas, quia admixta potentiæ. Cuius signū est, quia quælibet res intrinsece terminata sic, quod non expectat terminari per aliud, potest intelligi sine habitudine ad quodcunque aliud: sed caro impossibile est, quid intelligatur sub pro-

B pria ratione nisi in ordine, & relatione ad animam; nam quando concipio carnem, statim ex necessitate concipio cuius caro sit, puta equi vel cerui, & huiusmodi.

Ad formam ergo rationis, cum dicitur: illud quod aduenit enti in actu, esse accidens, verum est de illo, quod aduenit enti in actu primo modo, & simpliciter, & non secundo modo, tali enim actui, cui aduenit actus prædictus ad accidens, extrinseca est, & accidentalis; sed non est verum de eo, quod aduenit enti in actu se-

C cundo modo, quod scilicet est ens in actu permixto potentiæ intrinsece: hoc enim modo dico, quod forma substantialis aduenit enti in actu, prout in actu, secundū quid tantū, quia enti in actu permixto potentiæ, cuius possibilitas est de ratione, eius intrinseca, à qua non potest circumscribi, vt dictum est, ex hoc enim caro est caro intrinsece in potentia, quia est ens intrinsece in potentia, ideo non actu nisi secundū quid. & quod aliqua entitas sic sit possibilis intrinsece non extrinsece, etiā quod illud, quod

D aduenit tali enti, possit esse de genere substātiæ, probo, quia ens actu, differentiæ diuidētes per se pertinēt ad illud genus, hoc patet 7. metaph. ideo enim diuisio habentis pedes per alatum, & non alatum, non habet differentias pertinētes ad genus pedis, ideo non est diuisio per se; imo si debet diuidi habēs pedes per se, oportet quod dicatur animal, aliud bipes, aliud quadrupes; sed forma diuidit possibilitatem illam per substantiam intrinsece, quam dicit carnositas, quod probo, materia enim est pura potentia:

E cuius ratio est, quia est omnia generabilia, & corruptibilia, ita quod in tantum est ens, in quantum est ignis vel lapis, & sic de aliis; est autem tantummodo ignis in potentia, lapis in potentia, & sic de alijs: ergo.

Ista autem possibilitas substantialis determinatur ad esse lapidem per formam lapidis, & esse sic determinatum non est in potentia ad aliam formam, & sic de alijs mixtis completis; determinatur etiam ad carnem per formam carnis: ergo forma carnis est differentia sub-

F stantiæ pertinens intrinsece ad substantiā. Vlterius, quia forma carnis adhuc non est intrinsece terminata, ideo adhuc vlterius illa determinatur huc per ipsam vitalitatem, & ideo viuum adueniens erit eiusdem generis cum carneitate: sed carneitas, est de genere substantiæ: ergo vita adueniens animæ est de genere substantia: ergo anima, quæ est illa vita adueniens carni, est de genere substantiæ, non obstante, quod adueniat enti aliquo modo in actu: ergo non oportet, quod quicquid aduenit quomodocunque

que enti in actu sit accidens; immo illud, quod habet per se determinare, & diuidere aliquid, quod est interminatum, & possibile in genere substantiæ, est necessario in genere substantiæ, vt dictum est. & hoc est, quod Commentator dicit, quod forma substantialis est pars subiecti, hoc est, quia in quantum subiectum est ens terminatum, includit formam, quæ est terminatio alterius partis interminatæ. Ex his sequitur solutio ad quandam aliam rationem, qua arguitur cōtra positionem illam sic: Forma substantialis secundum Aristotelem, & Commentatorem dat nomen, & diffinitionem: ergo si plures sunt formæ, plures diffinitiones. Respondeo, quod nulla realitas dat nomen, & diffinitionem, nisi illa quæ dat esse simpliciter; illa autem realitas, quæ est actus permixtus potentiæ, non dat esse simpliciter; immo sicut est actus, sic dat esse: est autem actus tantummodo secundum quid: ergo tantum dat esse secundum quid. Nunc ad propositum, carneitas (vt dictum est) est actus permixtus potentiæ: ergo actus secundum quid: ergo non dat esse simpliciter, sed secūdum quid, non ergo dabit diffinitionem, & nomen simpliciter, sed secundum quid. Et confirmo, quia per illud quod non est in actu terminatum vltimate, sic expectat intrinsecam vlteriorem terminationem, per illud non potest res habere esse simpliciter (esse enim simpliciter & esse terminatum sunt idem, vnde nulla res in terminata habet esse simpliciter) sed illud, quod dicit de se actum permixtum potentiæ est huiusmodi: ergo licet anima vniatur materiæ medianre realitate carnis, non tamen animatum habebit nisi vnum nomen, & vnam diffinitionem, quia sola anima dat esse simpliciter, & per consequens sola dat nomen, & diffinitionem, quia illa vltimata est actuatio, & per se terminatio omnium præcedentium.

Secunda difficultas est, quia vnius rei vnicum est esse: ergo vnica forma. Ad illam rationem respondet Commentator de substantia orbis, quia vnius rei vnica est forma, accipiēdo formā proprie, quæ dat esse simpliciter, cuiusmodi est illa, quæ non consistit in actu permixto potentiæ intrinsece: hoc modo, sicut vnius rei est tantum vnum esse simpliciter, sic tantum vna forma. Ad propositum, nulla realitas in animalibus, excepta anima, quæ non sit permixta potentiæ, ideo nulla earum dat esse simpliciter, sed sola anima, quia hic est præcise actus siue potentia, vnde magis proprie deberet dici, quod in animali sunt vna forma, & duæ materiæ, quam e contrario: ratio est, quia realitas illa carnis non habet rationem formæ, nisi quia actus capit, quod sit actus simpliciter non se ipsa, sed per realitatem vitæ aduenientis: ergo. Vnde compositum in animalibus habet in se aliquid siue realitatem aliquam, quæ est simpliciter in potentia, & hæc est natura, alia vero, quæ est simpliciter in actu, & hęc est anima, alia vero, quia partim est in actu, & partim est in potētia, & illa est realitas mixti, quæ in aliquibus est caro, in aliquibus vero os, & hmōdi, vt Comm. 7. met. in fine, & ideo realitas carnis non est proprie forma, sed medium inter materiam & formam, & compara-

A ta ad animam habet se vt materia, comparata vero ad realitatem materiæ primæ, habet se vt forma, licet imperfectè, quia non perfecte habet materiam actuare. & hæ tres realitates reducuntur ad idem genus, quia intrinsece terminat vna aliam, vt dictum est; non sic autem terminatur linea per curuitatē ita, vt quidlibet curui sit res interminata, tamen linea est terminata. & hinc est quod substantia terminat accidentia propria, non e contrario. & ideo ponitur in diffinitione accidentium loco propriarum differentiarum

B non e contrario: & ideo in composito ex accidente, & subiecto sunt duo esse, vnum simpliciter, quod est esse subiecti, quod est in se terminatum non expectans vlteriorem terminationem; Aliud vero secundum quid, scilicet esse accidentis, quod non est in se terminatum: in composito vero ex materia, & forma tantum est vnum esse simpliciter; licet possint esse plura secundum quid. Et hæc est ratio quare compositum ex subiecto, & accidente non est sic vnum, sicut compositum ex materia, & forma.

C Tertia difficultas est, quia dicitur, quod ego pono formas in homine, sicut tu ponis duas. Respondeo, si dares mihi 90. formas, quę essent actus permixti potentiæ, non haberem consequens pro inconuenienti, supposito accidente, tunc nō habes vnde assignes tales formas in homine: ego vero bene habeo, vnde assigno ibi vnam talem quæ est realitas carnis, quæ oportet, quod sit simul alia à realitate animæ, & hoc, cum quia in homine oportet dare formam aliquam mixtā, cuiusmodi non potest esse anima, tū quia anima

D mouet corpus: ergo corpus non dicit nisi tantū materiam primam. Hic tamē vnus Doctor adducit vnam rationem contra cōclusionem primam, & deducit ad hoc inconueniens, quod sequeretūr; quod prædicatio secundum tales realitates de cōstitutiuo, & denominatiuo per accidēs in talibus formis esset prædicatio modalis; ratio sua est, quia qn̄ subiectū, & illud, quod accipitur formaliter in prædicato dicunt aliam, & aliam realitatem, semper est prædicato modalis, & denominatiua, verbi gratia, quia enim lignū, & album

E sumitur ab alia, & alia realitate, ideo prædicatio albi de ligno est denominatiua, & modalis, non substantialis, & per se. & confirmatur: ex quo sunt duæ realitates, vna essentialiter excludit alteram: ergo vna adueniens alteri non aspicit illam intrinsece tantum, sed extrinsece. Respondeo, realitates quarum vna alteram denominat, possunt se habere in duplici differentia, illæ enim realitates, secundum quas fit denominatio, quandoque habent rationem actus excludentis potentiā omnem ad inuicem, & tunc constituunt

F vnitatem aceruì, & denominatio in talibus est sicut in aceruo: quandoque autem realitates illæ cum hoc, quod habent rationem actus, includunt potentiam, & hoc conuenit dupliciter, vel extrinsece tātum vel intrinsece. Realitates primo modo horum duorum nūc dictorum constituūt vnitatem non aceruì, sed accidentis cum subiecto, & prædicatio, quæ fit per tales realitates, est prædicatio extrinseca, & denominatiua per accidens, non per se: sicut quando prædicatur albedo de ligno, eo, quod lignum non includit intrin

ſece potentiam ad albedinem, ſed tantum extrinſece vt ſuperius dicebatur. Secundo vero modo, ſcilicet, quando altera realitas reſpectu alterius includit intrinſece, expectat terminari per illam, tunc prædicatio ſumpta à talibus eſt per ſe, & non per accidens: hoc modo ſe habent differentiæ ordinatæ ad inuicem, quæ concurrunt ad vnum conſtitutiuum per ſe, & ad vnũ denominatiuum per ſe 7. Metaphyſices, & ſic eſt in propoſito. Per hoc patet ad rationem illius Doctoris, & ad Confirmationem, cum dicebatur, quod ex quo ſunt duæ realitates, vna aſpicit aliam extrinſece, illam nego, quia vna poteſt includere potẽtialitatem intrinſecam reſpectu alterius, vt dictum eſt. Intelligendum enim eſt, quod à tali realitate permixta potentiæ, quæ eſt formæ media, non ſumitur prædicatio ſimpliciter in linea prædicamentali, ſicut imaginantur quidam: per talem enim realitatem res eſt in genere, nec in ſpecie. Cuius ratio eſt, quia per illam non habet, quod ſit ens ſimpliciter: ergo per illam non habet, quod ſit ſubſtantia ſimpliciter: ergo nec quod ſit corpus ſimpliciter, & ſic de alijs inferioribus. Omne enim, quod eſt per ſe ſimpliciter aliquid inferiorum, eſt per ſe ſimpliciter omnia inferiora: ſuperiora ergo in nullo genere intermedio poſſunt reponi per formam illam, & realitatem intrinſecam, & hoc non ſimpliciter, ſed tantum ſecundum quid; vltima vero realitas dans nomen, & diffinitionem reponit in quodlibet eorum illorum generum ſimpliciter: Vnde per animam animal eſt ens ſimpliciter, ſubſtantia ſimpliciter, corpus ſimpliciter, & aliter animal ſimpliciter, & in ſpecie ſimpliciter; per realitatem vero illam mediam, ſcilicet carnoſitatem, eſt animal ſecundum quid, ens ſecundum quid, ſubſtantia ſecundum quid, eſt corpus ſecundũ quid, & ſic de alijs. ¶ Vltima Difficultas, quia dicitur, quod ſeparata anima à corpore non remanet caro niſi æquiuoce caro: ergo caro non eſt formaliter caro per formam diſtinctam ab anima, quia remaneat anima ſeparata, quia tunc remaneret vera forma carnis: ergo vniuoce caro cum priori. Reſpondeo, quod Philoſophus accipit æquiuocationem eo modo, quo res mortua, & viua eſt æquiuoca, æquiuocatio enim hoc modo accipitur inter illa, quorum vni conuenit nomen, & diffinitio ſimpliciter, alteri tantum ſecundũ quid. Vnde ſciendum, quod æquiuocatio quandoque accipitur ſtricte, & hoc modo diffinitur in prædicamẽtis, quando ſcilicet nomen, & diffinitio competunt vni, nullo modo conuenit alteri, ſicut latrabile, & piſcis ſunt æquiuoca. Quandoq. æquiuocatio non accipitur ita ſtrictè, tamen proprie, & hoc modo æquiuocatio eſt inter illa, quorum vni competit nomen & diffinitio ſimpliciter, alteri tantum ſecundum quid, hoc modo viuum, & mortuum ſecundum quid ſunt æquiuoca. Ad propoſitum, quia caro viua ratione vitalitatis habet eſſe ſimpliciter, nomen, & diffinitionem ſimpliciter; ſeparata autem vita, quia realitas carnis, quæ remanet, non retinet nomen, & diffinitionem niſi ſecundum quid (ea enim, quæ dat actum commixtum potentiæ, habet diffinitionem tantum ſecundum quid) idcirco dicit Philoſophus, quod ſeparata anima remanet caro æquiuoce, quia non remanet aliquid, quod habeat nomen, & diffinitionem niſi ſecundum quid; ideo remanet entitas imperfecta in genere, & ſpecie, & continue tendens in corruptionem. Vnde hæc æquiuocatio magis proprie debet dici Analogica, eo modo quo analogia eſt inter tale ſimpliciter, & tale ſecundum quid: quomodo dicit Philoſophus, quod ens dicitur æquiuoce de ſubſtantia, & accidente, non quia accidens ſit non ens, ſed quia eſt ens ſecundum analogiam ad ſubſtantiam, eo modo quo imperfectum eſt tale in ordine, & anologia ad perfectum. Ad argumentum in oppoſitum patet ex dictis in Quæſtione.

DISTINCTIO XXXV.

DE PECCATO ACTVALI ET DE EIVS ORIGINE.

Poſt prædicta &c. In iſta Diſtinctione XXXV. agit Magiſter de peccato actuali, & primo quærit de eius origine, & qualitate ſubiecti dicens, quod eſt bonum, & tractat gratia huius de bono, & malo, ideo quæro ad euidentiam iſtius Diſtinctionis duas Quæſtiones.

QVAESTIO VNICA.

1 Vtrum ratio boni, & conuenientis ſit vna, & eadem ratio.

2 Vtrum ratio mali ſit formaliter ratio priuatiua.

3 Vtrum peccatum poſſit eſſe à voluntate, ſicut à cauſa.

ARTI-

ARTICVLVS I.

Vtrum ratio boni, & conuenientis sit vna, & eadem ratio.

QVANTVM ad primam quæstionem arguo primo, quod ratio boni nõ sit formaliter ratio conuenientis. Quoniam ratio boni est ratio absoluta, alias Deus non esset bonus in se absolute: ratio vero conuenientis est ratio relatiua, omne enim conueniens alteri est conueniens: ergo.

In oppositum arguo per Augustinum 83. quæst. dicentem: Bonum est illud, quod congruit. Respondeo, hic primo ego ponam punctum quæstionis, & secundo propositiones intentas, & tertio mouebo tria dubia, & soluam ea. Quantum ad primum, sciendum est, quod quæstio illa difficilis est propter hoc, quod multi varie locuti sunt in ista materia. Dicunt enim quidam; quod ratio boni, & ratio finis omnino sunt idem, sicut videtur dicere Aristot. 7. metaphysices: Alij vero dicunt, quod ratio boni & ratio perfecti sunt eadem ratio, sic videtur dicere Aristoteles 7. metaphysices: dicit enim, bonum, & perfectũ est idem & quod idem perfectum non caret sua bonitate. Alij vero dicunt, quod ratio boni est ratio conuenientis, & motiuum eorum est, quia bonum est obiectum appetitus: vnumquodque autem in tantum appetitur, in quantum conueniens: ergo. Alij dicunt, quod ratio boni est ratio vnitatis: isti habent per se Dionys. qui de diuinis nominibus cap. 4. ait, quod ratio boni in vnitate consistit. Alij dicunt, quod ratio boni est ratio diffusiui, & hi habent pro se verbum eiusdem Dionys. qui dicit, quod bonum est sui ipsius diffusiuum. Alij dicunt, quod ratio boni est ratio appetibilis & amabilis, quæ opinio ortum habet ex primo Ethicorum, vbi dicitur, quod bonum est, quod omnia appetunt. Ecce ergo, quod loquuntur multi de ratione boni. Mota ergo est ista quæstio, vt videatur, quæ prædictorum opinionum magis appropinquet ad veritatem.

Nunc pono propositiones intentas, Prima est quod primæ rationes assignatæ pro ratione boni sunt vna, & eadem ratio, nec est differentia aliqua, nisi vocalis. Hoc patet quoniam ratio finis, & ratio perfecti, siue completi idem est, vt patet 7. metaph. ratio enim completi, & conuenientis est omnino eadem, quia tunc vnumquodque est completum, & perfectum, quando conuenit; nihil enim conuenit, quod non perficiat & è conuerso. Similiter ratio vnius videtur eadem cum ratione boni, & conuenientis; non enim aliud intelligunt hic per vnitatem, qui ponunt opinionem illam, quã indiuisionem conueniẽtis. Secũda Propositio est, quod opinio tertia, quæ ponit, quod ratio boni est ratio appetibilis, deuiat à veritate. Ratio huius est, quia ratio boni est motiua appetitus, ratio autem appetibilis est relatiua: relatio autem non mouet appetitũ. Vnde relatio appetibilis est ratio in secundo modo dicẽdi per se, nõ primo modo. Verbi gratia,
A visibilitas non est ratio obiectiua potẽtiæ visiuæ,
sed coloreitas, quæ dicitur per se visibilis; visibile est etiam propria passio in secundo modo dicendi per se ipsius coloreitatis, vt Aristoteles dicit 2. de anima, quod color est visibilis in secundo modo dicendi per se, & ideo sicut si diffiniatur color, dicẽdo, color est visibilis, est diffinitio à posteriori, sic in proposito. Tertia propositio est, quod ratio diffusiui non est adæquata ratio boni; non enim diffundere se conuenit nisi enti perfecto, quod ex ratione sua habet communicare, & diffundere perfectionem
B suam. Quarta propositio est, quoad propositum, quod ratio boni consistit in qualibet istarum rationum, scilicet finis conuenientis, congruentis, & decentis. Ad horum euidentiam primo pono vnum notabile, secundo pono propositionem. Propter primum sciendum, quod bonum potest sumi dupliciter, scilicet fundamentaliter, vel formaliter. Vbi considerandum est, quod quandoque quædam relationes denominant fundamentum suum concretiue, sicut di-
C citur albedo similis albedini; quandoque etiam abstractiue, vnde conceditur, quod albedo est quædam similitudo: nunc ita in proposito de ratione boni, consistit enim in conuenientia, & perfectibili; conuenientia autem relationem importat, illa ergo relatio vno modo denominat concretiue fundamentum suũ, vnde res perficiens, & congruens, quæcunque sit illa, dicitur bona. Alio etiam modo denominat fundamentum in abstracto, vnde iustitia est quædam bonitas, eo quod illa præcise sumpta est funda-
D mentum bonitatis; se ipsa enim, & non per aliquod additum congruit, & perficit habentem: eodem modo dico de qualitate, & cæteris qualitatibus huiusmodi. Nec aliquid importatur per hoc, quod dico, iustitia est bonitas, nisi quod est immediatum, & proximum fundamentum relationis conuenientiæ.

Nunc pono Propositionem intentam, scilicet, quod ratio boni consistit formaliter in ratione conuenientis. Arguo etiam sic: Illud est formaliter ratio boni, quo posito circa aliquid statim
E sibi attribuitur ratio boni: sed pone in quocunque volueris rationem conuenientis, & perfectionis, statim habet rationem boni, tolle etiam quod conueniat aliter, & remaneat nec congruens nec perficiens, statim deficit ab illo ratio boni: ergo. Maior patet per regulam Aristotelis, quam dat in prædicamentis ad inueniendum formalem terminum relationis. Minor probatur: Venenum, eo quod congruit serpenti, & perficit ipsum, ideo est sibi bonum; è contra autem, quia non cõpetit homini, imò est ei discõue-
F niens, ideo nõ est bonum homini; quod etiam est bonum, aliquo modo est ei malum alio tempore, & hoc, quia vno tempore, est ei inconueniens, alio vero tempore non sic. Sic etiam bonum honestum est bonum rationis, quia conuenit rationi: idem etiam actus vni est bonus, alteri malus, puta loqui, est malum in virgine, quia non congruit ei; est autem bonũ in doctore, quia ei conuenit. Sed hic sunt quædam dubia. Primum est, quia secundum hoc omnis actus voluntatis esset reflexiuus, & reciprocus, hoc probo,

quia

quia voluntas fertur in bonum, vt in proprium obiectum: per te autem rem esse bonam est rem conuenire voluntati: ergo voluntas adæquate fertur in conueniens sicut in obiectum: sed ferri in conueniens vel alteri est actus concupiscentiæ, est enim illud velle propter alterum: ergo. Sed consequens est inconueniens, quoniam secundum hoc tolleretur distinctio, quã dat Philosophus de bono 8. Ethicorum, scilicet, delectabili, honesto & vtili, secundum enim hoc omne bonum est bonum vtile. Ad illud respondeo, quod conueniens dicitur æque vniuersaliter sicut bonum, vnde si est bonum honestum, est conueniens, quia conuenit rationi vt virtutes. Ad formam rationis cum dicit, quod omnis actus voluntatis esset reflexus. Respõdeo, actus voluntatis est appetere bonũ, & conueniens, non solum mihi, sed tibi, & illi. Illud autem conueniens aut accipitur in ordine ad sensum, & sic dicitur proprie delectabile; aut in ordine ad rationem, & sic dicitur honestũ, vnde hoc modo velle non est actus concupiscentiæ, & reflexus, imò actus amicitiæ, cum sit bonum virtutis, est ratio conuenientis, quia respectu eius cõgruit rationi. Secũda Instantia est, quia tunc bonũ non est de transcendentibus, quia per te est idem quod conueniens: conueniens autem est relatio, quæ est prædicamentum determinatum: consequens autem est contra Aristotelem 10. Ethicorum, qui dicit, quod in omni prædicamento est bonũ in aliud aliquid. Responsio, dixi in primo, quod nihil est transcendens formaliter nisi ens, alia autem sunt transcendentia tãtummodo subiectiue; vnde sunt formaliter ratio vnius prædicamenti, sed circumeũt plura prædicamẽta denominatiue & concretiue. Nec dico, quod bonũ formaliter in abstracto est relatio, quia bonitas in abstracto idem est, quod conuenientia, ideo formaliter illa est in prædicamento determinato, tamen illa est subiectiue in omni prædicamento, quia potest denominare concretiue omne prædicamentum, & ideo bonum in concreto magis proprie est transcendens, quam in abstracto, in concreto enim accipitur subiectiue, & denominatiue, isto autem modo præcise est abstractum. Exemplum etiam ad hoc est de potentia, & actu; similiter de necesse esse, & possibili esse, illa etiam sunt respectus quidam, & sunt formaliter de genere relationis, tamen dicuntur transcendentia, quia denominant omne genus. Sciendum autem, quod bonum acceptum in concreto dicit rationem congruentiæ, & substratum, ratione primi est in genere relationis, vt dictum est, ratione autem substrati non est in aliquo genere relationis, immo, vt sic, dicit totum conceptum entis indeterminate, vnde bonum est illud, quod congruit; cũ aũt dico, illud quod congruit, duo dico, vnum in recto, & principaliter, scilicet ly. quod, aliud vero in obliquo, & secundario, puta congruentiam. Illud ergo quod dico in recto, scilicet, ly. quod, dicit conceptum entis indeterminate, vnde substantia est quod congruit, similiter lapis, similiter quantitas, similiter qualitas, similiter ad aliquid, omnia illa sunt, quod congruit, & hoc per essentiam suã, non per rationem aliquam superadditam, & ideo per essentiã suam nullo addito sunt bona. Et hoc est, ꝙ dixi alias

8. Ethich.

A quod bonitas, & omnia alia, quæ sunt communia Deo, & creaturæ, dicunt eandem rationem in recto, & principaliter, differunt tantummodo penes aliud, & aliud connotatum in obliquo, & bonitas, vt applicatur ad hanc rem vel illam, coincidit cum re qualibet, cui applicatur in idem re, & ratione. Sicut enim bonitas in communi non dicit nisi conceptum entis in communi in recto, sic cum applicatur ad hoc ens vel illud, nõ dicit rationem superadditam, sed illam eandem, quia in illa explicatur: sicut dixi alias in primo, B dum ageretur de vestigio. Per hoc patet, quomodo attributa, vt applicantur ad Deum, non differunt à Deitate, re nec ratione, vt dixi in eadem distinctione 32. cum de diuinis nominibus ageretur. Ad aliud, quod adducitur, ex Philosopho, quod bonum est in omni prædicamento, dico eodem modo, quod verum est subiectiue, non formaliter, vt dictum est; formaliter enim, quoad conatum sunt in prædicamento relationis, sed quod in recto circuunt omne ens, Ad argumentum in oppositum nego maiorem. quãdo dicitur, C quod ratio boni est ratio abstracta, dico enim, quod licet concretiue, quoad substratum coincidat in eadem re, & ratione cuiuscunque prædicamenti, tamen quoad illud, quod importat in abstracto, à quo nomen imponitur, à quo specificatur, & differt à cæteris transcendentibus, quantũ ad hoc est ratio relatiua. Sed est ne relatio rei vel rationis? dico quod accidit sibi, quod sit rei, vel rationis, potest enim esse realis, si extrema sint realiter distincta; & potest esse rationis, quia eiusdem ad se ipsum, vnde idem est conueniens D sibi ipsi: vnde cum intelligo, vt ei non deest aliqua perfectio entis, vt sic, intelligo eum bonum.

ARTICVLVS II.

Vtrum ratio mali sit ratio priuatiua boni.

AD secundam quæstionem arguo, & probo primo, quod ratio mali non sit ratio priuatiua, quia bonum, & malum opponuntur contrarie, sicut conuenientia, & disconuenien- E tia, & non priuatiue tantum: sed quodlibet oppositorum contrarie dicit rationem positiuam contrarij: ergo.

In oppositum est Augustinus in Homilia, vbi dicit, quod malum nihil est: ergo est ratio priuatiua. Respondeo, primo ponam distinctiones aliquas. Secundo propositiones intentas, & tertio quædam corrollaria. Quoad primum pono vnam distinctionem quadrimembrem, scilicet, quod aliud est malum, aliud est defectus, aliud est peccatum, aliud vero culpa: defectus enim F est carentia cuiuscunque perfectionis, quæ sit debita inesse, siue non, & hoc modo creatura omnis deficit à Deo, & similiter vna creatura ab alia vt non viuum à viuo, vt aurum viuentis, similiter viuum vnum ab alio, vt non viuum de non viuo, vt plumbum, respectu argenti, & argentum respectu auri. Sed malum supra rationem defectus addit debitum inesse, est enim malum carentia alicuius perfectionis debitæ inesse, sicut malum est oculo non posse videre; ideo dicit Aristoteles 7. metaphysices; quod in sempiternis nõ est malum.

Et hoc est, quia non deficiunt à perfectione nata sibi in esse; peccatum vero supra defectum, & malum addit respectum ad agẽs, quia illud quod est carentia debiti inesse in agente, in quantum est agens, illud est peccatum: vnde dicitur agens peccare, quãdo dimittit illud, quod est debitum propriæ operationi; & hoc modo dicitur peccatum in natura, quando natura omittit illud, quod debetur effici, & hoc modo monstrum dicitur peccatum in natura. Culpa autem, vltra peccatum, dicit ordinem, & respectum ad agens determinatum, puta ad agens liberum, & dominationem habens in potestate sua in actũ suum; ideo culpa propriè non est, nisi in habente liberum arbitriũ. Secundo ponam aliam distinctionem talem, quod malum potest considerari, vel formaliter, vel fundamentaliter denominatiuè, & causaliter, formaliter vero: dico, quod est carentia debiti inesse: sicut & bonitas est non carentia perfectionis debitæ inesse, sic per oppositum malum est formaliter carentia illius. Sciendum tamen, quod perfectio duplex est quædam prima, quædam secunda; secundum hoc dicitur à quibusdã, quod malum est carentia primæ perfectionis: à quibusdam vero dicitur, q est carentia perfectionis secundæ. Ratio pro illa secunda opinione est, quia malum est carentia perfectionis in subiecto apto nato: ita quod connotat determinatũ subiectum: ergo supponit subiectum, quod est aptum respectu habitus: sed carentia primæ perfectionis tollit rationem totalem subiecti; ergo non remanet ibi aliquid, quod sit aptũ natum: ergo nec carentia perfectionis in subiecto apto nato: ergo nec ratio mali. Posset tamen distingui, quod carentia perfectionis posset accipi in simplicibus, & ibi verum est, quod ratio mali non potest esse respectu perfectionis primæ, quia tunc non remanet aliquod substrattum aptum natum, nec secundum speciẽ, nec secundum genus: & ideo est contradictio ponere ibi malum, vt dicit carentiã perfectionis primæ. Alio modo carentia perfectionis posset accipi in compositis; puta in compositis ex materia, & forma, & ibi carentia formæ, quæ dat actum primum potest dici malum: quicquid sit de hoc, saltem malum est formale carentia perfectionis saltem secundæ. Secundo accipiendo malum fundamentaliter; dico, quod malum est illud, in quo fundatur illa carentia, quæ est formaliter malum, & hoc modo potest intelligi, quod Magister in litera dicit, quod malum est subiectiue in re bona: sicut enim iustitia est fundamentũ istius relationis, quæ est conuenientia, sic est fundamentum disconuenientiæ, licet aliter, & aliter, quæ est fundamentum conuenientiæ positiue, sed disconuenientiæ priuatiue, sic nauta per suã præsentiam est causa salutis nauis positiue, & per absentiam causa periclitudinis nauis priuatiue. Vnde in iustitia est malum hominis nõ absolute, scilicet in quantum est ei apta nata esse iustitia.

Tertio quid est malũ denominatiue? dico quod malũ denominatiue immediate denominat actionem interiorẽ, & illa mediante denominat subiectum, primo modo dicimus operationem; secundo modo subiectum malum, in quibus autem non cadunt operationes huiusmodi, subiectũ denominatur à carentia immediatè. Quarto quid

A est malum causatiuè, dico, quod illud, quod inducit carentiam perfectionis, quæ est formaliter malum, sic febris dicitur malum, vel venenum. Tertio malum potest distingui specialiter, vt concernit hominem, & tunc est duplex malum eius, scilicet culpæ, & pœnæ; ideo & sufficientia istius distinctionis assignatur à quibusdã. Dicũt enim, quod malum pœnæ est priuatio perfectionis primæ, scilicet malum culpæ est priuatio secundæ: quod apparet, quia malum pœnæ perimit bonum naturæ, scilicet malum culpa perimit bonum moris.

B Sed hæc sufficientia non videtur valere, cuius ratio est, quia malum pœnæ potest esse respectu vtriusque perfectionis, & respectu boni moris. Vnde dicit Augustinus, quod peccatum est sibi ipsi pœna. Dico ergo, vt dixi supra, quod culpa dicit priuationem, sicut carentia debiti inesse agenti in quantum est agens, & hoc in natura, quæ habet dominium actus, puta in libero arbitrio, sed eadem culpa potest esse pœna in ordine ad iuste infligentem illam, sicut Apostolus dicit ad Romanos. Mercedem quam oportuit, & ratio-

C ne sui in seipsis recipientes: & ita videtur dicere Magister, quod pœna adimit bonum passiue, sed culpa quasi actiue.

Nunc secundo pono principaliter propositiones intẽtas, prima est, quod malum est formaliter ratio priuatiua. Hanc probo, quia illud est præcisa ratio formalis mali, quæ posita in quocunque alio dempto ponit malum, & qua dẽpta omni alio posito ponit malum; sed posita in quocunque carentia debiti in esse, omni alio concurrente amoto, ponit in illo rationem mali, & remoto

D omni alio posito remouetur malum: ergo. Minorem probo, quia pone, quod aliquid possit stare cum iustitia, vel actu recto, & quacunque perfectione alia, nunquam dicetur malum, nisi priuaret aliquam perfectionem, sicut videtur de veneno, cui enim nihil adimeret de eius perfectione naturali, non diceretur malum eius: ratio, quia nihil priuatiuum positum in lapide, vel in pisce, diceretur esse malum eius. Et confirmo, quia malum reperitur, vbi nullum est positiuum additum subiecto, sicut patet, quod cæcitas est ma-

E lum oculi, & non potest reperiri sine priuatione: ergo.

Sed hic facit difficultatem argumentum ad oppositum; quia bonum, & malum opponuntur, sicut conuenientia, & disconuenientia contrarie, non priuatiuè.

Dicendum, quod semper alterum contrariorum includit priuationem respectu alterius, per Aristot. 10. metaphysices: licet ergo bonum, & malum sunt contraria: tamen malum non dicitur malum ratione positiui, sed ratione priuationis inclusæ. 10. Metap.

F Ex his infero quædam: Primum est, quod priuatio dicit formaliter negationem, & nihil plus contra illos, qui dicunt, quod includit aliquem modum positiuum, sicut dicit Anselmus: quod cæcitas non plus ponit in oculo, quam non vidẽs; & cum negatio non sit in rebus, nisi fundamentaliter, ideo malum non est formaliter aliquid in rebus extra animam, sed tantum fundamentaliter; negationes enim omnes, & priuationes in potentia tantum sunt in rebus, sed in actu fiunt

per

per intellectum; ita quod intellectus concipiens res cogitur istas negationes reducere ad actum, & hinc est, quod negationes possint dici reales; quia in potentia sunt in rebus, & intellectus apprehendens res cogitur ad actum reducere, vnde oriuntur ex rebus, & in rebus, habent esse tantum in potentia, non in actu, in intellectu autem in actu, sicut dixi in primo de relatione dominij, alijs relationibus, ac Commentator expresse dicit hoc de tempore, vt ibi induxi.

Secundum quod infero est, quod malum necessario est in bono subiectiue, ratio est, quia de necessitate priuatio est in aliquo subiecto, quod est ens, & per consequens bonum.

Ex hoc tertio repellitur error pessimus Manicheorum, qui dicunt, quod est dare malum in rebus per essentiam, sicut per essentiam est bonũ in rebus, vnde ponunt bonum per essentiam, quia Deus, lucs, & malum per essentiam, qui est Deus tenebrarum, cogitant, quod tenebræ, & priuationes huiusmodi actu sunt in rebus.

Quarto infero, quod malum non potest fieri per se agens: non enim inuenit priuationes per se, vt Commentator dicit, alias actu terminaretur ad nihil, quod est contradictio: ergo tantummodo fit per accidens; quia fit ens, in quo fundatur, in quo est in potentia propinqua. Ex eisdem etiã infero, quod non potest habere rationem causæ.

Vltima Propositio est, quod ex quo peccatum non fit per se, oportet, quod fiat in nobis per accidens. Et quia de modo est varia multorum imaginatio, ideo iuxta hoc fine argumẽtis quæro.

ARTICVLVS II.

Vtrum peccatum possit esse à voluntate per se, sicut à causa.

RESpondeo. Tenetur communiter, quod peccatum est taliter à bono, sed non per se, sed per accidens. In declaratione autem sunt tres modi dicendi, & vnus modus est, quod peccatum est à voluntate nostra per accidens accidentalitate causæ ex parte esse; tunc enim est aliquid per accidens à causa accidentalitate causæ; quando aliquid est per se ab aliquo, quod per accidens coniungitur causæ, hoc modo domus est per accidẽs in policleto, quia accidit ei, quod sit domificator.

Ad propositum. Peccatum est à voluntate ratione alicuius rationis, quæ actualiter coniungitur voluntati, quæ est defectibilitas, quæ voluntati coniungitur per accidens, à qua defectibilitate peccatum est per se.

Sed contra illam opinionem multipliciter posset argui, sufficiat tamen hoc, quia impropriè dictum est, quod peccatum sit à voluntate, per accidens, quia est à defectibilitate, coniungitur per accidens voluntati. Defectibilitas enim voluntatis in nullo genere esse potest causa per se peccati, cum sit priuatio mera. Ideo alij exponunt opinionem illam dicentes, quod non intelligitur, quod peccatum sit à defectibilitate per se, & denominatiue à voluntate, sicut domus à policleto, sed ideo peccatum per accidens est à voluntate, quia est à causa vna totali coniuncta per accidẽs, hoc est non vna per se, sed per accidens; est enim non à sola voluntate, nec sola defectibilitate, sed ab vtroque. Nam in voluntate, vt est causa peccati, considero duo, & quod voluntas est, & quod defectibile est: sic proportionaliter in actu peccati correspondẽt duo, scilicet, quod actus positiuus est, & aliud, quod est defectus, scilicet, illa deformitas. Tũc ad propositum dicunt, quod voluntas est per se causa positiua in actu, ratione autem defectibilitatis est causa priuatiue, & deformitatis. Quomodo autem hoc intelligendum sit, sciendum, quod voluntas eo, quod positiuè causat vitium, est causa actus quoad positiuum; quia vero non causat aliquid quod deberet causare in actu, scilicet rectitudinem actus; ideo non causando est causa per accidens, sicut ab essentia nautæ est per accidẽs causa periclitationis nauis, sicut ex non causatione sine absentia concausationis voluntatis, relinquitur priuatio in actu; Tunc vltra, quod voluntas sic deficiat à causatione, hoc non habet in quantum voluntas, sed precise in quantum defectibilis est; quare in quantum defectibilis est, est causa priuationis in actu, & deformitatis, quam dicit peccatum.

Tertius modus dicendi est, quod ideo voluntas est causa peccati per accidens, ex hoc quod quando aliquid agens intendit directè aliquem effectum per se indirectè, & per accidens intendit corrumpere oppositum illius effectus, sicut intendens producere calorem per se, per accidens corrumpit frigus; sic in proposito dicunt, quod voluntas per se, & directe intendit delectationem, quam sibi constituit pro fine, & per consequens habet auerti ab vltimo fine, quia non possunt simul stare fines illi: auersio autem ab vltimo fine est formalite peccatum: ergo.

Sed hic occurrit dubium, quia videtur quod Deus possit odiri directe à voluntate: ergo voluntas tunc intendit per se auersionem à Deo. Dicitur, quod Deus non potest directè odiri, sed bene eius iustitia. Sic Dæmon odit Deum, inquantum punit, non directè; sed cum Deus sit idem, quod sua iustitia, non video, quare Deus non possit odiri directè, sicut sua iustitia.

Item ex alio arguo contra eos, quia sicut intellectus directè intelligit priuationem, quando non intelligit directè habitũ, sed indirectè: ergo, quare voluntas non sic poterit velle priuationes directas. Dices, quod tamquam bonum est obiectum voluntatis:

Præterea quicquid intelligitur potest velle voluntas. Respondeo de actu exteriori satis est clarum, quod ibi malum est per accidens, sed de actu interiori non est ita clarum, illud dimitto vobis cogitare hoc, quod videtur.

DISTIN-

DISTINCTIO XXXVI.

Posthoc videndum est, quid sit peccatum. In ista xxxvi. Distinctione agit Magister de peccato actuali, quoad eius quidditatem, & diffinitionem: quæro autem ad euidentiam diffinitionum, quas Magister ponit, vnam Quæstionem: scilicet.

QVÆSTIO VNICA.

ARTICVLVS I.

Vtrum diffinitiones quas Magister in litera assignat de peccato, sint bonæ, & sufficienter assignatæ.

Videtur primo, quod non, quia vnius rei vnica est diffinitio: sed hic ponuntur à Magistro plures diffinitiones: ergo. In oppositum est, quia Sancti ponunt eas; nam Ambrosius ponit illam; Peccatum est præuaricatio legis diuinæ, & inobedientia cælestium mādatorum. Augustinus autem ponit aliam, illam, scilicet. Peccatum est dictum, factum, vel concupitum contra diuinam voluntatem. Alia est. Peccatum est voluntas faciendi, vel recipiendi, quod æquitas, vel iustitia vetat.

Respondeo, dico, quod diffinitiones istæ benè assignatæ sunt. Vbi considerandum est, quod in peccato sunt duo, est enim ibi aliquid materiale, & aliquid formale. Peccatum enim potest considerari ethicè, vel theologicè. Si ergo peccatum consideretur theologicè, sic peccatum materialiter est actus substratus, sed formaliter est carentia conformitatis ad diuinam voluntatem: secundum hoc assignantur duæ diffinitiones. Si vero peccatum sumatur Ethice, sic datur diffinitio tertia. Vbi considerandum est, quod regula actuum humanorum est voluntas diuina. Illa autem innotescit nobis per præcepta, & leges diuinas expressas in sacra Scriptura, & per dictamen rectæ rationis super nos signatum, quo indicamus duplicem conformitatem actuum humanorum, vnam ad Dei voluntatem, vt ad primam regulam; & aliam ad dictamen rectæ rationis, per quam etiam exprimitur conformitas prima.

Nunc ad propositū patet, quod diffinitio Ambrosij tantummodo capit illud, quod est formaliter in peccato, scilicet carentiam conformitatis prædictæ, & hoc cum dicit, quod peccatum est præuaricatio legis diuinæ, hoc est, deformitas ad legem diuinam, &c. Sed diffinitio Augustini ponit materiale, & formale: materiale autem in hoc, quod dicit: est dictum, factum, vel concupitum; sed formale contra Dei voluntatem. Secunda autem diffinitio Augustini datur per materiale, & formale, & hoc ethice. Cum enim dicitur, voluntas faciendi, vel recipiendi; ecce materiale; quod iustitia vetat, ecce formale, quod est priuatio deformitatis ad rationem rectam.

Ex hoc patet, quid adimit peccatum in homine, non enim adimit potentiam, vt putant quidam, nec inclinationem ad vtramque viam cum peccato: de potentia patet; sed de inclinatione patet saltem theologicè. Dico ergo, quod nihil aliud

C abijcitur, nisi illa priuatio, quæ theologicè loquendo est priuatio conformitatis. Ex hoc enim est actus malus, quia non conformatur diuinæ voluntati, & ideo in actu transeunte peccato adhuc manet peccator, & hoc secundum esse intentionale; quia manet deformitas in extimatione naturæ intellectualis, & maximè in extimatione Dei. Sed sunt hic quædam dubia.

Primum est, quia secundum hoc peccatum veniale, non est peccatum actuale, quia non est dictum, vel factum contra legem Dei.

D Respondeo. Dico, quòd imo contra legem Dei exprimentem consilia. Item, qui venialiter peccat, venit contra præcepta subiectiuè, licet non deliberatiuè, si enim deliberatiuè, tunc esset mortale.

Secundum dubium est de peccato ommissionis, quia non continetur in diffinitione illa factū, vel concupitum; quia non est aliquod positiuum, imò Augustinus transit super negationem, hoc est, non impletionem mandati diuini, vel ad minus indifferens ad implendum, & non implen-

E dum.

Ad hoc dicunt quidā, quod in omni peccato est actus positiuus interior. Ratio est, quia peccatū est in potestate nostra; nihil autem est in potestate nostra nisi actus: ergo. Secundum hunc modum peccatum omissionis ita dicit tantum positiuum.

Alij sunt ad oppositum, quia tunc peccatum illud non esset omissionis, sed tantum commissionis. Et quod isti dicunt, quod in potestate voluntatis non est, nisi actus positiuus, respondeo

F per interemptionem; imò in potestate voluntatis est suspensio omnis actus, quoniam licet præsentetur ab intellectu voluntati aliquod, quantumcumque appetibile, voluntas tamen potest libere velle, & liberè omnem actum suspendere: Est ergo secundum istos omissionis peccatū tantum in voluntate non in volendo, sed in non volendo, quia in actum omnem suspendendo, quandoque actus deberet inesse, peccatum vero omissionis non est actus positiuus, sed sola suspensio actus; hæc opinio videtur mihi vera.

Tunc

Tunc restat difficultas. Prima, quomodo esset dictum, vel factum. Respõdeo, Diffinitio illa non competit ei, quantum ad materiale in peccato, quod exprimitur per hoc, quod dicitur dictum, vel factum: sed quantum ad formale, quod exprimitur per hoc, quod dicitur, contra Dei voluntatem, quod nihil aliud est, quam difformitas ad diuinam voluntatem, qua non facit, quod voluntas diuina iubet fieri.

Ad argumentum in oppositum dico, quod vnius rei possunt assignari multæ diffinitiones secundum diuersas causas. Vna tamen sola est completa, illa scilicet, quæ complectitur omnes causas. Ad propositum patet, quod diffinitiones prædictæ dantur per diuersas causas.

DISTINCTIO XXXVII.

DE PECCATO ACTVALI COMPARANDO AD INVICEM SECVNDVM RATIONEM pœnæ, & causalitatis.

In Distinctione xxxvij agit de peccato actuali, comparando ea ad inuicem secundum rationem pœnæ, & causalitatis, Ideo quæro hic concorditer duas Quæstiones.

QVAESTIO VNICA.

1. Vtrum peccatum vnum possit esse pœna alterius peccati.
2. Vtrum peccatum possit esse causa alterius.

ARTICVLVS I.

Vtrum peccatum vnum possit esse pœna alterius peccati.

QVANTVM ad primum arguo primo, quod peccatum vnum non possit habere rationem pœnæ respectu alterius, quia de ratione pœnæ sunt tria, scilicet quod inuoluntaria, & ab alio inflicta, & iuste: sed peccatum est voluntarium, non ab alio, & iniustum: ergo.

Rom. 1. Ad oppositum, est Apostolus ad Romanus primo, qui cum dixisset, quod Philosophi Deũ non cognouerunt dicit, quod propterea tradidit illos Deus in passiones ignorantiæ, & cætera peccata, quæ ibi enumerat, quæ secundum eum sunt pœna peccati: ergo.

Respondeo primo ponam vnam propositionem, in qua declarabitur, quomodo peccatum habet rationem pœnæ, & secundo ponam quandam aliam, in qua probabo, quod habet rationem pœnæ. Quoad primum, dico quod vnum peccatum respectu alterius habet sex modis rationem pœnæ. Primo modo priuatiue, quia priuat homines bonis naturalibus, & spoliat gratuitis, & inclinatione ad bonum, & illa inter cæteras pœnas est non modica, maior enim est, quam temporalibus spoliari.

Secundo modo causatiue, aliqua enim peccata causant quandã afflictionem, & passiones afflictiuas, sicut est illa, quæ facit ebullire cor, similiter tristitia, quæ causat casum cordis, & deiectionem.

Tertio modo elongatiue, quia elongat a fine, & perfectione vltima, & hæc est maxima pœnarum, quæ potest esse.

Quarto modo concomitatiue. Nam sunt quædã peccata, quæ concomitantur magis, vt dolor, & difficultas maxima, vt patet de peccato auaritiæ, & incontinentiæ. Vnde in persona peccatorum dicit Sapiens Sapien. 7. Ambulauimus vias difficiles, & 7. Ethicorum dicitur, quod periculosus est violentus. Sap. 7.

Quinto modo consequenter, quia ad peccatum sequitur priuatio gratiæ, qua subtracta labitur homo faciliter in peccatum; ideo dicitur ad Rom. 1. Tradidit illos Deus in reprobũ sensum, hoc est, remouendo prohibens, quod erat gratia.

Sexto modo formaliter, & intrinsece, quia per se habet rationem disconuenientis, dato, quod nihil expoliaret, nec auferret ab homine; sicut enim coniunctio conuenientis cum conuenienti ponit rem in sua perfectione, sic ratio disconuenientis, cuiusmodi est peccatum, per se ponit in maxima imperfectione; & ob hoc actus deformis est maxime malum pœnæ, quia ponit voluntatem extra statum suum naturalem. Est etiã pœna propter hoc, quod oritur pugna crudelis in ho-

in homine, ratio enim ostendit recte esse agendum, voluntas elicit e contra: est etiam in peccatore continuus stimulus conscientiæ remordentis, & vermis, qui nunquam extingui potest.

Secunda propositio est, quod non eo modo, quo quidam dicunt, peccatum habet per se rationem pœnæ, dicunt quidam, quod culpa est priuatio perfectionis, scilicet rectæ operationis, sed pœna priuatio perfectionis personæ est.

Aliqui etiam dicunt, quod priuatio secundæ perfectionis aliquid adimitis de perfectione prima, sicut iracundia, & inuidia. Sed contra, hæc ratio non videtur sufficere, Nos enim quærimus, si peccatum per se potest habere rationem pœnæ causatiue. Præterea, priuatio rectæ operationis est per se disconueniens voluntati: ergo per se peccatum habet rationem pœnæ. Fuit etiã hæc opinio superius improbata, quoad hoc, quod dicit, quod pœna adimit perfectionem primam, & peccatum secundam. Alij dicunt, quod de ratione culpę est respicere per se agens; sed de ratione pœnæ per se est respicere patiens, propter hoc dicitur communiter, quod pœna non est voluntaria, sed culpa.

Item peccatum licet includat disconuenientiam, cum non habeat rationem culpæ, ex hoc vt respicit agens, à quo causatur voluntarie: hæc autem opinio videtur esse probabilior, Vnde bene saluat, quod culpa, vt culpa, hoc est, vt comparata ad agens, non habet rationem pœnæ, nec pœna rationem culpæ, adiunctum habet duorum, quia sub illa ratione sub qua causat, videtur etiã quod habeat rationem pœnæ, quia secundum hoc elicit, causat, & priuat, & tamen secundum hoc habet ratione pœnæ: & in quantũ elicitur, & respicit agẽs habet ratione disconueniẽtis, quia ponitur per hoc voluntas extra statum naturę, quod permittit Deus iusto iudicio propter peccatum, contra statum enim naturalis rectitudinis est agere nõ recte. Ideo dico sicut Magister in littera, quod nullum est inconueniens, quod pœna sit culpa, & è conuerso.

Ad argumentum in oppositum, dico, quod in quantum est priuatio, habet rationem inuoluntarij; in quantum vero est actio, habet rationem voluntarij, quia sic respicit agens liberum. Vel dico, quod non est inconueniens, quod pęna habeat rationem volũtarij, & hęc pęna non dicitur inflictiua tantum, sicut est in proposito.

ARTICVLVS II.

Vtrum vnum peccatum sit causa alterius peccati.

AD secundã quæstionem arguo primo, quod vnum peccatum non sit causa alterius peccati, quia, quod est pura priuatio, non potest aliquid causare peccatum est huiusmodi: ergo.

In oppositum est Scriptura, quæ dicit: Initium peccati superbia; initium enim, & causa idem videntur importare, & alibi: radix omnium malorum est cupiditas.

Respondeo, primo est videndum in generali, quot modis vnum peccatum potest esse causa alterius, & postea in speciali. In generali autem sciendum, quod decem modis vnum peccatum potest esse causa alterius: sufficientia enim reducitur ad quatuor genera causarum, peccatum

A enim potest esse causa per modum efficientis, vel quasi efficientis per modum materiæ. Vel quasi per modum finis, vel quasi, per modum formæ: Per modum efficiẽtis potest esse quatuor modis, primo modo dispositiue affirmatiue, & hoc facit de relinquendo habitum malum, qui est prius causa peccati, eo modo, quo mendacium causat habitum vitiosum, ex quo proueniunt multa mala, & mendacia aliqua.

Secundo modo priuatiue, & remotiue, quia remouetur prohibens peccatum; quæ sunt tria, vnũ

B intrinsecum, scilicet donum supernaturale collatum, vt gratia, & virtutes.

Aliud vero intrinsecum est naturale, puta, recta ratio, & operationes quædam laudabiles, & verecundia.

Tertium autem est extrinsecum, vt custodia diuina, & angelorum custodia, quæ remouent opportunitatem peccandi; ergo tribus istis ablatis, demeritorie per peccatum fit homo pronus, & labilis ad peccandum, quia sine istis non potest homo diu vitare peccatũ: Vnde Gregorius: Pec-

C catum quod per pœnitentiam non diminuitur, mox suo pondere ad aliud trahit. Sic ergo peccatum, quia tollit gratiam, & virtutes, aliqua etiam tollunt verecundiam, & rectam rationem, vt gula, & luxuria: aliqua etiam curam, & custodiam diuinam demeritorie, Ideo hoc modo sunt causa peccatorum, quia sine istis labitur homo in peccatum.

Secundo dico per modum materiæ, ministrando scilicet obiectum, & materiam circa quam, & hoc conuenit dupliciter, vel directe vel indire-

D ctæ, quædam ad luxuriam indirecte, & sicut instrumentum, vt auaritia, quæ ministrat materiam superbiæ, puta diuitias ipsas, hodie enim tantummodo diuites honorantur, cum tamen honor debeatur virtuti 4. Ethicorum. Vnde Aristoteles 3. polit. dicit, quod illi, qui propter pecuniam eleuantur ad honores, sunt magis superbi alijs.

Tertio modo vnum peccatum est causa alterius per modum finis, & hoc conuenit dupliciter, vel positiue, vel priuatiue, primo modo quandoque conuenit, quod vnum peccatum est finis al-

E terius finis, seu inducit finem alteri, quomodo quædam peccata inducunt, & præstant finem superbiæ, Vnde dicit Gregorius Moral lib. 33. quod vanagloria est finis præsumptionis, & sic præsumptio, & hypocrisis præstant finem superbiæ, puta istam vanam gloriam.

Secundo modo priuatiue, quãdo vnum peccatum non potest attingi nisi per aliud, sicut vanagloria non attingitur nisi per superbiam, finis enim gloriæ est propria excellentia: ergo ex hoc causatur inuidia in hoc, quod bonum alterius

F extimatione sua tollit, vel diminuit propriam excellentiam.

Quarto modo dico, quod peccatum est causa peccati per modum formæ, & hoc dupliciter secundum, quod est duplex forma naturalis, scilicet extra, & paradigma, & ipsum secundum quid est 7. metaphysicæ, & 2. physicorum: primo modo iustitia aliquando est causa crudelitatis, & exemplar huiusmodi, quia aliquid ex similitudine, quam habet iustitia suo effectu ex crudelitate, ideo ex illa exemplaritate & similitudine multi

hodie decipiuntur in habitu, & instinctu iustitiæ inferendo crudeles pœnas: Sic ergo benignitas quando est causa remissionis: hoc etiam modo à prudentia videtur oriri astutia, & quasi similis illi esse, sicut etiam apparet inter vitia, & virtutes, sic etiam est inter illa peccata ad inuicem, licet hoc modo fiat indirectè.

Secundo modo, ut exẽplar, & directè, sicut quod quid est, est ratio formalis essendi, & sic oẽ vitiũ oritur ex superbia, & primo vanagloria, quæ est appetitus laudis, siue famæ cum laude frequenti, & hoc præfert omni rei: superbus autẽ consurgit & audet contra Deum, & proximum, quia non videtur sibi, quod debeat alicui esse subiectus. Et ideo in omni peccato est superbia, quia omne peccatum est transgressio præcepti alicuius; auersio enim à fine, quæ includitur in omni peccato dicitur actus superbiæ.

Nunc in speciali magis sciendum, quod Gregorius Moral. lib. 33. ponit vitia, quæ oriuntur ex vitijs capitalibus, de quibus dicetur proli-A xius infra, nunc sufficiat gratia exẽpli accipere de vno, verbi gratia de gula. Gregorius dicit, quod ex gula oriuntur inepta lætitia, scurrilitas, multiloquium, hebetudo sensuum, & respectu istorũ gula videtur esse à causa efficienti, quia remouet prohibens, scilicet iudicium rationis; ex crapula enim, & ebrietate absorbetur iudicium rationis, ideo oritur dissolutio in gestibus, & hoc est inepta letitia: aliud est prohibens os à superfluo, & stulto eloquio, scilicet verecundia, hoc tollitur per gulam, ideo oritur scurrilitas, verba scilicet vilia, truffata, & multiloquium: per modum autem materiæ est causa aliquorum, puta immunditiæ, vomitus, & similium, gula enim istis immunditijs materiam administrat: similiter gula perturbat sensus, in quibus viget claritas specierum, & spirituum, & ideo oritur hebetudo sensuum, & sic de alijs.

Nunc ad argumentum in oppositum, argumentum concludit de efficiẽte directè, nõ de efficiente indirectè.

DISTINCTIO XXXVIII.

DE OPINIONE QVORVNDAM QVI DIXERVNT ACTVM peccati non esse a Deo.

In istaDistinctione xxxviij. Magister specialiter inquirit de opinione quorundam, qui dixerunt, actum peccati non esse àDeo. Quæro ergo hic vnam quæstionem, scilicet.

QVAESTIO VNICA

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum actus malus sit a Deo.

ARGVO, quod sic: quia omnis natura positiua est à Deo: sed actus malus, quantum saltem ad substratum, est quid positiuum: ergo.

In oppositum est, quia tunc Deus posset tentare de malo, quod est contra illud Iacobi in Canonica sua: Deus intentator malorum est.

Respondeo, hic primo ponã punctũ quæstionis, & secundo propositiones intentas. Punctus, & difficultas quæstionis istius est propter duas opiniones solemnes: Vna opinio dicit, quod in actu peccati sunt duo, scilicet substratum, & difformitas, & primum est à Deo, sicuti quælibet alia natura positiua, quia Deus coagit actioni creaturæ; sed quoad priuatiuum, & difformitatem, quod est formale in peccato, dicunt, quod peccatum est à sola voluntate deficiente.

Confirmatur quantum ad illud, quod dicunt, quod actus quoad substratum est à Deo, quoniam alias non apparet, quomodo dependeret à Deo. Et si sic dicatur, vt à cõseruante. Cõtra, quia dependentia ad conseruantem non reducitur ad genus aliud causæ, quam efficientis.

Alia est opinio opposita, quia non omnis actus est a Deo, & quoad positiuũ elicitiue, & hoc specialiter dicunt verum esse de actu voluntatis nostræ. Et si quæratur ab eis, quomodo actus ille dependet à Deo? respondent, quod in habitudine ad conseruantem, quia secundum eos non est eadem habitudo cum habitudine producẽtis.

Nunc pono propositiones aliquas, Prima est, vide-

videtur mihi, quod opinio secunda sit magis rationabilis: nec ego video, quod dicunt, omnis actus sit à Deo, dato quod sit positiuus, nisi forte desiderando potentiam, quæ elicit, & naturam actus eliciti, & ita dico quod Deus non agit immediate in actum voluntatis deformem per peccatum, nec oportet quod agat immediate in omnē creaturam. Hanc propositionem probo, quia si ageret in actum positiuum substratum, necessario ageret ad deformitatem, cuius oppositum dicunt Sancti, & ipsimet de alia opinione. Probo consequentiam, quoniam, quando aliqua sic se habent, quod vnum est priuatio in alio inseparabilis ab illo, ita φ agens in vnum necessario agit in reliquum: sed ita se habet deformitas ad actum: ergo. Maior patet, quia enim priuatio albedinis, & nigredo est annexa inseparabiliter nigredini, ideo producens nigredinem necessario producit non albū. Minorem probo: capio illud, quod est odire Deum, ego dico, quod ita comitatur deformitas istum actum, quod impossibile est eum separari, & tolli. & hoc est, quod dicunt Doctores, quod non potest Deus dispensare in præceptis primæ tabulæ, quia ex se habent annexam deformitatem.

Secundo, quia quæ sunt mala ex obiecto, non possunt fieri sine deformitate, ratio est, quia sunt de se conuoluta cum malo: confirmo hoc per Aristotelem 3. Ethicorum, ille enim quærit, verum habitus insit nobis voluntarie, & dicit, quod sic, quia voluntarie elicimus actus, ex quibus necessario generatur, quod quicquid est causa causæ, est causa causati, necessario ab illa secunda causa: sed deformitas in actu sequitur necessario naturam actus non minus, quam habitus: ergo si Deus causat actum quoad substratum, necessario causabit deformitatem. Item: Agens quantum dat de forma, tantum dat de consequentibus formā 8. physicorum. Et si hoc est verum in positiuis, magis erit verū in priuatiuis. Cōfirmo, quia quādo Deus prohibet deformitatem aliquam, ne fiat, non tātū actū prohibet deformitatem, immo cum hoc prohibet actum quoad substratum sicut cōcupiscere.

Secundo principaliter ad idem sic: Si Deus coagit actui voluntatis, aut hoc est, quia sequitur determinationem voluntatis in illo actu, sic quod voluntas prius natura determinet se ad actum illum, & ex hoc Deus coagit voluntati determinate; aut e conuerso prius Deus determinat se ad agendū, & voluntas nostra sequitur determinationem eiusmodi, & venit ad actionem illam: sed nullo eorum modorum est: ergo. Maior patet per sufficientem diuisionem. Minorem probo, primo quod nō primo modo, quia tunc Deus voluntarie coageret ad peccatum; & etiam haberetur propositum, quia in illo determinare non coagit Deus, & sic non est causa respectu omnis actus positiui.

Nec potest dari secundus modus, quia voluntas determinaretur à Deo ad peccatum: ergo non ageret à se, sed ab alio, & ita voluntas non peccaret, quia de se non haberet, vnde esset causa peccati, quia non libera; determinaretur enim ab extrinseco.

Nec est possibilis tertius modus, tum quia ille modus esset casualis: secundo, quia tunc Deus vo-

A luntarie coageret ad peccatum. Tertia ratio est ista, non est minoris potestatis voluntas respectu sui actus, quam alia naturalia respectu actuum, propriorū, sed aliqua principia naturalia sic eliciunt suos actus per se, quod Deus ibi non cooperatur actiue, nisi per conseruationem: ergo. Maior nota est, probo minorem auctoritatibus, & rationibus, primo per Augustinum 7. de Trinit. Sic Deus res, quas condidit, administrat, vt suos motus agere sinat.

B Item Eccles. cap. 15. Deus fecit hominem rectum, & dimisit eum in manibus consilij sui.

Item Commentator 12. metaphysices deridet in hoc Saracenos, qui subtrahebant a rebus operationes suas.

Secundo per rationes suas, quia non apparet, quare Deus non possit communicare creaturæ actionem, quæ non est creatio, sed ex actione perfectibili ad complementum, & educta de potentia ad actum, ratio est, quia ad talem rationem non requiritur virtus infinita. Vnde Doctores quidā solemnes dicunt, quod Deus agit in

C oībus quantū ad esse, intelligentes per (esse) omne, φ est extra nihil, & ideo quia Deus causat materiā in qua inferiora sunt in potentia, ideo creauit oīa talia, quantum ad esse in potentia, non quoad esse in actu completum; sic ergo Deus agit ad esse naturale secundum eos, agens autem particulare ad esse tale.

Tertia ratio: in actione, qua materia informatur forma sua, & trahitur ad suum completum, semper habet concurrere actio Dei, & creaturæ, Quæro, vtrum tam Deus, quam creatura faciant

D illud totaliter, aut quilibet partē, & partem: non est dare secundum, quoniam in simplicibus non est pars, & pars, & propterea partem, quam faceret creatura, non faceret Deus: ergo non attingeret omnem rationem positiuam: nec potest dari secundum, quia impossibile est idem simul esse à causis totalibus in eodem genere esse.

Sunt tamen hic dubia, primum est, quia idem est creatio, & conseruatio: sed per te Deus est immediate conseruans omnem creaturam: ergo esset immediate agens omnem creaturam.

E Item secundum hoc, non omnis creatura æqualiter dependeret à Deo.

Item videtur, quod supposita Dei conseruatione ad ipsum ignem; Deus non posset prohibere ignem ab actiuitate sua: ergo nō potuit facere, φ ignis non combureret pueros in camino ignis. Si ergo potuit, hoc fuit quia non coagit.

Ad primum respondeo per interemptionem assumpti, conseruatio enim vel est directe continuatio rei, vel actionis, vel productionis. Vnde Doctores, qui dicunt oppositum, dicunt, quod

F conseruatio est productio continuata: ergo super actionem non dicit nisi continuationem: sed continuatio differt à productione, probo, quia productio rei in instanti, in quo est, non est continuatio, sed in toto tempore sequenti.

Secundo, quia productio ex vi productionis nō habet, quod manet per subiectum, excepta productione diuina, quia tunc essent æternæ productiones, sicut est diuina; productio aūt creaturę nō habet de se, quod sit continuatio. Contradictio enim est, quod aliquid de se sit continuatio, &

QVAESTIO SECVNDA.

In ista Quæstione secunda agit Magister de peccato actuali, quoad causam, quæ est voluntas, & hoc in speciali quoad substratum in generali. Quæro autem hic, Vtrum rectitudo in actu voluntatis sumatur ex intentione ad debitum finem? & videtur quod non, quia voluntas sortitur rationem actus sui ex obiecto, non ergo ex aliquo alio. Maior patet, quia à quo voluntas in actu suo mensuratur secundum entitatem, ab eo mensuratur secundum bonitatem: non enim ab alio est bonitas rei, & entitas eius: sed ab eodem, & ab obiecto mensuratur, secundum entitatem 2. de anima: ergo.

IN oppositum est Magister in litera. Respondeo, hic primo suppono quędam satis concessa ab omnibus: secundo descendā ad propositum declarandum. Illa, quæ suppono, sunt ista. Primo namque suppono, quod electio, & consensus in portione eundem actum habent omnino se, ita, quod fruitio, & voluntas sunt idem actus, quia ambo respectu vltimi finis. Suppono secundo, quod ad rectitudinem actus concurrant tria, scilicet debitum obiectum, propter quod accidit, quod quidam actus sunt mali ex obiecto, qui nunquam possunt esse boni. Secundo debitæ circumstantiæ; vt, quando oportet, sicut oportet, & cui oportet, & cetera, quæ Philosophus enumerat. Tertio circumstantia finis, quæ idem est, quod intentio; ex integritate autem omnium illorum oritur in actu rectitudo.

His inquam suppositis, & communiter concessis, descendo ad propositum, & pono primo istam Propositionem, quod rectitudo in actu voluntatis non potest esse præcisè ex obiecto, hoc dico propter quamdam opinionem, quæ dicit, quod ex obiecto sumitur rectitudo in actu.

Aliqui tamen illam opinionem intelligunt nō formaliter ad mentem opinantium. Putant enim, quod ipsi intendant specificationem bonitatis actus fieri ex obiecto extra. sed illa non est eorum mens, sed obiectum hoc ipsi capiunt obiectum inuentum à recta ratione. Dicunt enim, quod postquam recta ratio dictauit secundum debitas circumstantias sic esse volendum, & sic esse dictandum, hoc sic iudicatum, & practicè sumptum attingitur à voluntate in ratione obiecti; & ideo voluntas non fertur absolutè in obiectum materiale extra nude, sicut in obiectum, puta in balneum, sed fertur in balneum cum omnibus circumstantijs deductis, debet inesse in ratione, sicut in obiectum; ita quod ratio præstitit, & format obiectum voluntati. Ideo si ratio dictauerit, & formauerit, debetur obiectum voluntatis circa illud, & bonus, si sententiauerit obiectū indebitū propter indebitas circumstantias, actus circa tale obiectum esset malus, Dicūt ergo ijdē; actus voluntatis specificatur ex obiecto, non absolute, sed vt delato, & sententiato à ratione recta vel mala. Sed hæc opinio non soluit difficultatem, nec euacuat intentionem quæstionis. Probo, quia vltra totum, quod iudicatum est ex parte obiecti, adhuc est finis in ordine, ad quem dictat ratio, obiectum illud dictatum & sententiatum: modo autem quæritur, vtrum ex obiecto,
C vt à ratione dictatur, vel ex fine in ordine ad quē fuit, ideo vt sentiat obiectum suum, siue dicatur actus voluntatis bonus, vel malus. Secundo quia in ipso totali obiecto sic dictato à ratione distinguitur res ipsa respectu actus, & circumstantiarum, quas recta ratio inuenit deberi actui, & inter circūstantias illas est circumstātia finis.

Est ergo punctus, & difficultas quæstionis, Vtrum ex totali obiecto dictato à ratione sumatur bonitas actus voluntatis, an ex fine, in quem
D ordinat ratio illud, quod sententiat, & dato, quod in obiecto dictato à ratione includantur omnes circunstantiæ, & similiter circunstantia finis, tamen quæstio restat, à quo principaliter sumatur bonitas actus voluntatis, inter illa, quæ continentur in obiecto sententiato à ratione? Vtrū ex circunstātia obiecti ex genere vel ex circunstantia finis, vel ex aliquo alio: ex quo patet, quod opinio prædicta non vacuat profundum quæstionis.

Item pono Propositionem secundam, quod bo
E nitas actus voluntatis sumitur essentialius, & principalius ex fine.

Ad cuius euidentiam sciendum est, quod in actu quolibet circa ea, quæ sunt ad finem, potest considerari actus ille electionis, qui est eorum quæ sunt ad finē, quæ cum hoc simul transit in ipsum finē, sicut in circunstantiā; propter hoc enim quod ea, quæ sunt ad finem, eligo propter finem; considero etiam in illa electione illam intentionē; cum enim eligo ea, quæ sunt ad finem, intendo finem, non habeo autem ibi intentionem, sicut ad
F actum alium, vt dicatur, quod aliud actus sit eorum, quæ sunt ad finem, & intentio, qua ibi intendo finem; sed tantummodo habeo ibi intentionem sicut circunstantiā. vt sic eligam hoc, intendendo illa: ergo intentio non est actus distinctus ab electione, sed tantummodo est conditio, & circunstantia illius electionis.

Tunc dico, quod actus voluntatis, qui est electio, non pensatur, nec mensuratur in bonitate ex obiecto electionis, sed ex illa intentione, quæ est circunstantia electionis. Hanc propositionem

probo sic. Quando aliquid sic se habet ad illud, quod includit omnia virtualiter, quibus positis illud ponitur, denominatio illius principaliter debet sumi ex illo, sed intentio sic se habet ad rectitudinem electionis, quod includit omnia virtualiter, quibus positis electio dicitur recta, ergo rectitudo actus electionis debet principaliter accipi, & denominari ex intentione. Maior nota est, Minorem probo. Ad rectitudinem enim electionis requirit obiectum, & circunstantiæ, & intentio debiti finis includit virtualiter rectitudinem obiecti circunstantiarum, qua posita potur rectitudo electionis: ergo. Probo quia positis obiecto, & circunstantijs debitis, sine debita intentione non habetur rectitudo in actu, pone enim, quoddem elemosinam indigenti, & quando oportet, & sicut oportet, & non intendam debitum finem puta Deum, sed vanam gloriam; actus non est rectus, vnde ex quo ponis debitum finem statim omnes circunstantiæ, & obiecti fiunt recta, & dico finem debitum, qui fit secundum rectam rationem ordinabilis ad actum illum. Hanc etiam minorem probo, quia aliæ circunstantiæ includunt rectitudinem finis, sicut mensuram, pone enim obiectum debitum, & debitas circunstantias, quantumcunque volueris, si non habeas rectum finem, actus non est rectus, Vnde impossibile est, quod actus, qui transit super obiectum malum, & circunstantias malas, fiat cũ debito fine: ergo: rectus. n. finis supponit omnia alia esse recta: factum enim esset dicere, quod aliquis eligeret furari siue occidere propter debitum finem; imo impossibile est esse debitum finem, quando omnia alia sunt rectus; & tamen alia possunt esse recta, & finis non esset recta: ergo ad rectitudinem actus concurrit, vt complementum, & vt includens & continens virtualiter rectitudinem omniũ aliorum, finis: ergo finis est formale respectu aliorum, quæ concurrunt ad rectitudinem actus, & ille complet rectitudinem aliorum.

Dices: Illa rectitudo finis supponit rectitudinem obiecti, & circunstantiarum, ad hoc, quod actus sit rectus, sicut e cõuerso: ergo finis nõ videtur cõcurrere principalius ad rectitudinẽ actus.

Respondeo, concedo, quod ad actum rectum concurrit rectitudo obiecti, & rectitudo circunstantiarum, Et quod vnum illorum præsupponit alterum esse rectum cum alio, & alio ordine, rectitudo enim obiecti, & circunstantiarum præcedit origine rectitudinem circunstantiarum, & finis; sed rectitudo finis præcedit perfectione rectitudinem circunstantiarum, quia complet & perficit illa, & ex gradu illius sumitur principalius perfectio rectitudinis actus. Et hoc est, quia actus malus ex obiecto vel circunstantia, numquam potest fieri bona intentione: ratio est, quia finis rectus præsupponit omnia alia esse recta prioritate originis, alia tamen præsupponunt finem prioritate perfectionis.

Secunda ratio ad idem est, quia sic est in actibus non rectis proportionabiliter, sicut est in actibus rectis per oppositum, sed communiter est in peccatis, & actibus non rectis, quod propter alium, & alium finem idem actus ex genere inducit rationem alterius, & alterius vitij, & mali-A tiæ: ergo ex alio, & alio fine inducit actus bonus aliam, & aliam bonitatem: ergo actus bonus simpliciter habet bonitatem principaliter ex fine, quia illud dat bonitatem actui, quo variato variatur bonitas ipsius actus. Maior patet, probo per Philosophum 7. Ethicorum, vbi ille dicit ibi quod mœchus est magis iniustus, quàm luxuriosus, ille scilicet, qui iniuria mariti fœdat vxorem eius: similiter meretrix magis est auara, quam luxuriosa, & hoc, quia agit male, non propter concupiscentiam, sed propter lucrum: sic ergo B erit in actibus bonis, quod ex alio, & alio fine esset alia, & alia bonitas in actu.

Tertia ratio ad conclusionem, quia quando ad actum aliqua concurrunt quo, & quod, actus ille mensuratur magis ex eo, quod est quo, quàm ex eo quod est quod, sed ad actum finis concurrit vt quo, & formale, ea vero, quæ sunt ad finem, concurrunt vt quod, & vt materiale: ergo. Maior patet, quia enim ad actum visionis, quo, video lignũ siue quantum album, albedo concurrit, vt quo, quantum vero, vt quod video; specificatur actus C ex albedine formaliter, non ex ligno, siue quanto. Minor patet per iam dicta. Vbi considerandum, quod sicut dixit eligo propter finem aliqud, nisi considero illud, quod eligo, & propter quod est illa intentio, nec sunt hic duo actus, sed vnus, qui fertur in finem, qui est formale, & ea, quæ sunt ad finem, se habẽt vt materiale; quare sicut volũtas, quando fertur in potionem propter sanitatem, habet vnicum actum, qui fertur in potionem, vt quo propter sanitatem vt quod, ex hoc sequitur, quod finis est causa formalis electionis.

D Et confirmo rationem sic: Illud, quod est causa electionis, est causa conditionum electionis: ergo rectitudinis electionis: sed finis est causa electionis, cum sit, quod, ipsius electionis, vt dictum est: ergo est causa rectitudinis in electione.

Hic sunt dubia quædam. Primum, quia tunc secundum prædicta sequitur, quod omnes electiones sunt eiusdem rationis: probo, quia principiũ formale, quo, qui est finis, est eiusdem rationis.

Respondeo dico, licet sit vnus finis vltimatus respectu omnium electionum, tamen omnes ele-E ctiones in speciali approprient sibi proprios fines: in qualibet enim recta electione splendet aliquod speciale bonum, & à talibus finibus accipitur specificatio illarum electionum.

Aliud dubium est, quia tunc videtur, quod ad actum bonum sufficeret recta ratio tendens in debitum finem: per te enim finis est formale, modo formali eodem manente variato quocunque alio manet idem actus: ergo.

Responsio concedo, quod finis est formale in electione, tamen dico vlterius, quod forma non F potest esse in omni materia, aliquæ enim sunt formæ, quæ impossibiles sunt aliquibus materijs.

Ad propositum dico, quod rectitudo actus, quæ formaliter est ex fine, non potest stare cum omni obiecto, & omni circunstantia, quæ se habent, vt materia.

Ad argumentum in oppositum patet ex dictis in quæstione, actus enim electionis, habet entitatem ex obiecto, ex fine tamen principaliter, quia aspicit finem, vt quo.

DISTIN-

DISTINCTIO XXXIX.

DE CONSCIENTIA ET SINDERESI

Hic autem oritur, &c. Ad euidentiam istius Distinctionis xxxix. quæro de conscientia, & sinderesi duas quæstiones: Prima est.

QVÆSTIO VNICA.

1 Vtrum conscientia erronea obliget ad peccatum mortale?

2 De sinderesi quid, sit & an possit in homine extingui.

ARTICVLVS I.

Vtrum conscientia erronea obliget ad peccatum mortale.

ARGVO, quod non, quia 1. Ethicorum dicitur, quod ratio se habet ad voluntatem per modum suadentis, & deprecantis ad optima eligenda: sed nullus peccat, qui non obedit male suadenti, conscientia erronea suadet, & deprecatur mala; quare non peccat, qui non facit secundum erroneam conscientiam.

In oppositum est autoritas mensorata, & Doctorum opinio.

Respondeo hic primo videndum est, vnde sumitur rectitudo, & bonitas moralis in actu: secundo ad quæstionem.

Quantum ad primum, primo præmittam modos dicendi, & secundo ponam intentas conclusiones. Quoad primum dicitur, quod bonitas moralis, actus moralis siue interioris siue exterioris sumitur ex conformitate ad rectam rationem, hæc opinio habet pro se rationes. Prima est, quia actus habet, quod sit rectus ex conformitate ad regulã suam: sed regula actuum humanorum in esse morali est recta ratio: ergo.

Et confirmatur, quia bonitas actus moralis est bonitas hominis secundum quod homo, actus enim moralis est conueniens homini secundum quod homo: sed agere secundum, quod dictat recta ratio cõuenit homini, secundũ quod homo: Ergo dctamen rectæ rationis est illud, ex quo sumitur, & accipitur bonitas actus moralis, vt est conueniens homini.

Item secundo: Bonitas actus, qui est proprius homini, secundum quod homo est, videtur, quod debeat accipi ex eo, quod est nobilius in homine secundum quod homo; sed actus moralis est homini proprius secundum quod homo est: ergo: Actus autẽ rationis videtur esse actus nobilior in homine: ergo ab ipso est accipienda nobilitas aliorum.

Tertio sic: Virtus non cognoscitiua habet, quod dirigatur in actu suo a virtute cognoscitiua: ergo actus voluntatis in homine habet regulari, & dirigi à ratione, & hoc est, quod dicitur
E communiter, quod bonum morale est bonum rationis.

Hæc opinio confirmatur per Philosophum 2. Ethicorum, qui dicit, quod virtus consistit in mẽte, & ratione prout sapiens determinabit.

Alio est opinio, quod bonitas actus moralis sumitur ex debitis circunstantijs in ordine ad obiectum, ita q̃ obiectum sub circũstantijs debitis causet bonitatem moralem in actu, & eius rectitudinem; quod autem concurrat ratio, hoc
D non est nisi per accidens, in quantum scilicet ratio est ostensiua illius bonitatis, quam obiectum requirit, ad hoc, quod actus sit bonus, & rectus: ratio autem huius est, quia omnis actus ex conditione sua generali habet, quod specificetur ex 2. de anima, & non videtur, quare magis in esse naturæ, quam in esse moris.

Tertia opinio est, quod nec ex hoc, nec ex illo sed bonitas actus moralis oritur ex regula altiori, quæ est voluntas diuina, non enim est ratio prima regula, nec obiectum actuum huma-
E norum, sed voluntas diuina, ita quod actus habet, quod sit bonus præcise in ordine, & conformitate ad voluntatem diuinam, & hæc videtur esse intentio Augustini, cuius auctoritatem recitat Magister in 1. lib distint. vltima.

Nunc pono propositiones intentas, Prima est, quod bonitas, & rectitudo actus moralis loquendo de actu interiori sumitur à voluntate diuina, & à ratione, & à circunstantijs debitis, & ab obiecto, & à voluntate nostra, & ex connexione circunstantiarum, & hoc diuersimode
F alio, & alio modo: sumitur enim a voluntate diuina, vt à prima causa, mensurabili ab obiecto vero, & circunstantijs, vt à causa secunda mensurante, quodlibet enim illorum est mensura, & regula actus moralis: sed voluntas diuina, vt causa prima, obiectũ vero cum circunstantijs, vt causa secunda. Est autem bonitas actus moralis à recta ratione, non vt mensura, sed vt applicante mensuram ad mensurabile, sed est à voluntate nostra effectiue, & causatiue; formaliter vero ex connexione circumstantiarum debitarum in-

esse

esse ipsi actui.

Istam autem probo, quantum ad ordinem, & primo quod rectitudo actus moralis sit à diuina voluntate sicut à causa prima, & mensura, & hoc extrinsece.

Arguo sic: Illa causa, quæ non potest obliquari, est regula prima, & mensura rectitudinis actuum humanorum: sed voluntas diuina est huiusmodi: ergo. Maior patet, quia omnis regula defectibilis per se respicit regulam primã rectam, & inobliquabilem, & primam: sed voluntas nostra, & ratio, & omnes circunstantiæ in actibus habent rationem defectibilis in se, diuina vero voluntas recta est ex se: ergo.

Secunda pars Minoris probatur, quia volitum sub debitis circunstantijs non minus mensurat actum voluntatis, quam obiectum intellectus: sed obiectum intellectus mensurat actum intellectus: ergo. Sed obiectum cum istis circunstantijs non est regula, & mensura prima: ergo secunda.

Aliam partem cõclusionis probo sic: illud nõ est mensura dans rectitudinem actui voluntatis, quod potest obliquari, & esse rectum, & non rectum: sed ratio practica, quantum in se est, potest esse recta, & non recta: ergo.

Dices, quod argumentum non probat, nisi quod ratio non potest esse prima regula: non probat autem, quin possit esse regula secunda, Ideo arguo sic: Illud non est prima regula, nec secunda ipsius regulati, quod non potest mediare inter primam regulam, & ipsum regulatum, verbi gratia, imprimens sigillum in ceram non dicitur esse mensura figuræ relictæ ex sigillo in cera esse, quod non mediat nisi per modũ applicantis: sed ratio omnino mediat inter regulam, & regulatũ, nisi applicatiue applicando, scilicet obiectum circumstantionatum ad voluntatem: ergo. Cognitio enim non est conditio regulans obiectiue, sed tantum ostendit illud, quod habet mensurare obiectiue.

Secundo ad idem, quia in hoc consistit rectitudo voluntatis, vt faciat illud, quod deceat, & conuenit, & non habet illud, quod deceat, & conueniat, quia recta ratio dictat, immo e conuerso, quia illud conuenit, ideo hoc recta ratio dictat: ergo.

Confirmo, quia propter aliud, & aliud obiectum, aliam, & aliam circunstantiam recta ratio dictat actum conuenire, & non conuenire: ergo conuenientia, & disconuenientia accipitur ex parte obiecti; vnde ratio non habet de se, quod sit recta, nisi, quia sequitur conformitatem in obiecto, hoc etiam innuit Philosophus 2. Ethicorum, cum ait, vt sapiens determinabit, sapiens autem non se habet per modum mensurantis, sed applicantis, quia medium, quod sapiens commensurat, non imprimitur a ratione, sed ratio inuenit illud, & ostendit voluntati: ergo.

Quarto probo, quia rectitudo actus voluntatis est effectiue à voluntate, quoniam sicut videmus in istis factibilibus, sic in agibilibus: sed in factibilibus videmus, quod bonitas facti attribuitur facienti, sicut bonitas artificij attribuitur artifici, quare sic erit in agibilibus, quod bonitas effectus aliquo modo attribuitur agenti.

A Et confirmatur, quia in factibilibus videmus, quod bonitas facti attribuitur architecto, & principali præcipienti: sed voluntas respectu aliarum potentiarũ se habet, vt præcipiens: ergo.

Vltimo probo, quod bonitatem formaliter det actui integritas circunstantiarum, & arguo sic: Illud, a quo per se habet actus intrinsece, quod sit conueniens, illud dat actui rationem bonitatis, hoc probo, quia ratio boni est ratio conuenientis, vt supra dicebatur: sed integritas circunstantiarum dat actui formaliter rationẽ conuenientis, quoniam actus conueniens non est

B aliud, quam actus sic, & sic circunstantionatus: ergo conuenientia actus est integritas illarum circunstantiarum.

Ex his patet, quod non est sic, loquendo de ratione boni, sicut de ratione veri, verum enim dicit conformitatem rei ad intellectum, vnde dicit veritas rationem relatiuam ad alterum, sed bonitas dicit rationem aliam, quam á se intrinsece in ordine ad extrinsecum aliquod: sed res absolute in se non relata ad quodcunque aliud, est

C bona, ideo dico, quod actus tam interior, quam exterior habet bonitatem suam intrinsecam ex proprijs, & intrinsecis circunstãtijs, quæ est bonitas moralis formaliter ipsius actus.

Dices: Superius dixisti, quod bonum dicit relationem conuenientiæ, modo autem videris dicere, quod est ratio absoluta, vt absolutum distinguitur contra respectiuũ. Respondeo, non dico, quod est ratio absoluta, sed dico quod secundum rationem dicitur ad se, quia illa conuenientia non accipitur in ordine ad aliquid extra se, sicut

D accipitur veritas intellectus in ordine ad rem, vnde bonitas auri est quando scilicet aurum habet, quicquid est aptum natum sibi intrinsece conuenire, vnde bonitas potest esse relatio rationis ad se ipsũ: sic ergo dico in proposito, quod bonitas formalis actus siue intrinseci non accipitur pro aliquo extrinseco, sed ad intra in ordine ad circunstantias intrinsecas proprias cuiuslibet.

Secunda Conclusio est quoad principale quæsitum: Vtrum scilicet conscientia obliget ad mortale.

E Quidam autem dicunt, quod tantum obligat per accidens, & secundum quid.

Alij vero dicunt, quod obligat ratione cuiusdam circunstantiæ.

Motiuum primum est, quod sequitur ex alia opinione eorum: ipsi dicunt, quod tota rectitudo actus voluntatis accipitur in ordine ad rationẽ, sicut ad mensuram, mensuratum autem nunquàm est rectum, si non conformetur suæ mensuræ: ergo voluntati per se conuenit conformari rationi, si debet esse recta, & ideo si ratio vltimate suadet aliquid, tenetur voluntas illud facere,

F Sed quia non teneo, quod rectitudo voluntatis sit ex conformitate voluntatis ad rectam rationem sicut ad mensuram, ideo nego illud, quod sequitur ex hoc, scilicet, quod voluntas ad hoc, quod sit recta teneatur semper conformari dictamini rationis.

Alij de secunda opinione dicunt, ꝙ cõscientia errãs potest esse vel circa mala, vel circa bona; si circa mala realiter ita, quod existimat ea bona, tunc non peccat voluntas faciendo, quod dictat con-

A conscientia; si autem illa sint indifferentia, dicunt renti quandiu stat illa conscientia de tali indifferenti quod faciendo vel non faciendo, si voluntas non obedit, peccat; si vero conscientia sit circa bona, quia reputat tamen ea mala, si conscientia dictat illa esse facienda, peccat voluntas, si obedit, & hoc ratione diuini præcepti, quod præcipit, malum non esse agendum, ideo tunc per se non peccat, sed concomitatur. Sed videtur, quod etiam hoc modo secundo obliget per se conscientia, quia ex hoc, quod non tantum applicat, sed

B facit mensuram, ita quod dictatum à recta ratione (in quantum est dictatum) est mensura, videtur quod dictatum sit exequendum necessario, quia aliter actus voluntatis non est rectus, nisi conformetur mensuræ suæ.

Ideo dicunt alij, quod siue conscientia erret circa bona extimando ea mala, siue e conuerso, semper voluntas peccat non obediendo rationi, & ideo conscientia obligat non tamen per se, sed per accidens: ratio huiusmodi est, quia secundum eos tota ratio bonitatis est ex obiecto, &

C ideo quia conscientia dictat bonum illud esse malum, siue è conuerso, siue indifferens esse malum siue bonum, & voluntas non aliter fertur in obiectum, nisi præsentatum à ratione, ideo voluntas tenetur facere bonum ostensum esse bonum à ratione siue recta siue non recta: Est ergo tantum causa obligationis per accidens, quia non aliter, nisi, quia habet obiectum præsentare, non quod habeat illud facere. Sed videtur mihi, quod secundum hunc modum conscientia obliget etiam per se, non per accidens, ratio est, quia per se concurrit ad bonitatem actus.

D Ad bonitatem enim actus per se concurrit non tantum mensura, sed applicans mensuram: dixi enim in principio quarti libri, quod per se applicans est ~~per se~~ causa, non enim sic se habet ad ignitionem applicans ignem ad stuppam sicut se habet ad ædificationem musicus, sed ratio est hic applicans mensuram ad mensuratum: ergo per se facit ad bonitatem, & malitiam: ergo tenetur homo facere, quod dictat conscientia, alias peccat, qui venit contra illud, quod per se concurrit ad bonitatem: ergo.

E Sed hic est dubium, quia nullus obligatur ad peccatum mortale: sed faciens quod dictat conscientia erronea de aliquo prohibito faciendo, peccat mortaliter, quia transgreditur preceptum: ergo videtur, quod nullus teneatur in hoc casu agere, secundum quod dictat conscientia.

Confirmo, quia alias esset homo perplexus, quia non posset vitare peccatum mortale. Nam faciendo peccaret, quia contra præceptum, non faciendo peccabit, quia contra conscientiam, perplexus autem nullus est in lege gratiæ: quod etiã

F probo, quia nullum peccatum est, quod non est voluntarium: sed si quis perplexus est, non agit voluntarie, imo coacte, cum non possit peccatum uitare: ergo.

Respondeo dico, quod nullus in fide Christi est perplexus, vt cogatur peccare necessario. Est enim dare medium inter agere, quod dictat conscientia erronea, & non agere secundum conscientiam erroneam, illud autem medium est deponere conscientiam. Et si est dubius de eo, quod dictat conscientia, vtrum sit peccatum; debet requirere virum sapientem, & tunc conscientiam deponere, sed stante illa, semper peccabit, siue agat, siue non.

Ad formam ergo argumenti dico, quod nullus talis necessario peccat, nec est perplexus, quia habet remedium, quod dictum est.

Ad argumentum in oppositum dicendũ, quod duplex est suadens, quoddam extrinsecum, aliud intrinsecum, seu iudicatorium naturale: deficiente ergo intrinseco tenetur quilibet conformari iudicatorio extrinseco; ad propositum stante conscientia erronea tenetur voluntas obedire iudicatorio, intrinseco, si non sit extrinsecũ, & hoc, quia aliter habet suadenti obedire.

ARTICVLVS II.

De synderesi, quid sit: An etiam possit in homine extingui.

AD secundam quæstionẽ arguo primo, ꝙ synderesis possit in homine totaliter extingui, sinderesis enim pertinet ad principia prudentiæ: sed 4. Ethicorum dicitur, quod intemperantia corrumpit principia prudentiæ: ergo.

In oppositum est, quia non sunt minus efficacia principia practica, quàm speculatiua, sed principia speculatiua non possunt corrumpi, vnde sunt notissima, nec aliquis potest negare ea: ergo. Sed principia practica, & scintilla rationis, sunt illa sinderesis: ergo.

Respondeo, primo videndum est, quid sit scintilla rationis, quæ sinderesis dicitur, primò quantũ ad actum, secundo quantum ad nomen, tertio quantum ad rem.

Quantum ad actum sciendum, quod sicut notitia principiorum, quæ se tenet ex terminis in conscientia speculatiua est alterius rationis à notitia conclusionum, quæ tenet se ex deductione: sed in practicis est notitia quorundam principiorum quæ se tenet ex terminis, & notitia conclusionum, quæ se tenet ex deductione illorum principiorum, & vna notitia est omnino alterius rationis ab alia: Principia ergo prima in practicis sunt duo, scilicet: oportet superiori obedire, & non facias alteri, quod tibi non vis fieri, & primum respicit Deum, & vniuersaliter quemcunque superiorem; aliud vero respicit æqualem, & ex istis duobus sicut ex per se notis deducũtur omnes cõclusiones practicæ; tamen sciendum est, quod aliqua possunt pluraliter esse nota per se, ut ex terminis per se, sine deductione aliqua syllogistica, eo modo illud principium: de quolibet affirmatio vel negatio vera, est per se notum.

Alia sunt per se nota ex terminis, non simpliciter, & absque omni deductione, sed mediante deductione quadam, licet imperfectibili, vnde positis terminis statim intellectus arguit imperfectibile, sicut est de se hoc per se notũ: Omne totum est maius sua parte, arguit enim intellectus sic imperceptibiliter, posito hoc termino: Totum est aliud, quod pars, nam totum est, quod continet partem, & plus, & ex hoc concludit imperceptibiliter, Omne totũ est maius sua parte. Sic in practicis, quædam sunt principia nota ex terminis absque omni deductione: & aliqua, quæ sunt per se

se nota mediāte aliquo imperceptibili syllogismo accepto ex terminis: isto secūdo modo sunt per se nota præcepta decalogi,& notitia talis istorum principiorum dicitur scintilla rationis,&hmōi notitiæ sunt quædā regulæ in practicis,secundū quas recte viuimus, qualis est illa: Temperate est viuendum, & agendum &: Dandum est sicut oportet, & quando oportet. Et hæc possunt dici principia prima, in quantum ex eis deducuntur actiones secundum vitam moralem. Ergo ad propositum, actus scintillæ rationis non est secundum principia altissima per se nota primo modo, sed secundum illa,quæ statim quodam imperceptibili syllogismo apparēt cuilibet esse nota, quod deducit illa scintilla rationis.

Secūdo,quid est scintilla,quæ sinderesis dicitur quoad nomē? Ad hoc sciendum est,quod secundū Greg.super Ezechielem,vbi loquitur de illis quatuor animalibus, quæ vidit in spiritu Ezechiel, Aquila figurat scintillam rationis, quæ altius volat: Ratio autem quare dicitur scintilla rationis est,quia sicut in scintilla est modicus ignis, & parum durans, sed nunc apparet,nunc disparet: sic in ratione nostra est lumen modicum respectu intelligentiarum, quia supremum rationis coniungitur cum infimo, & ideo supremum nostræ intelligentiæ scintilla hominis appellatur, secundum, quam sunt nota principia pratica: & sicut ex modica scintilla generatur magnus ignis, sic ex illis principijs, quæ pauca sunt,generatur totummet lumen moralis vitæ, & propter hoc in græco συντήρησις idem est, quod scintilla in latino.

Nunc dico, quid sit sinderesis quantum ad rem. Dico primo, quod non est actus tantum, quia scintilla rationis vtimur,quando volumus,non autem vtimur actu quando volumus,tunc enim idē esset causa sui ipsius per sinderesim, & scintillam rationis iudicamus, quando volumus: ergo sinderesis habet causalitatem aliquam super iudicare: non ergo est idem quod actu iudicare,per notitiam enim principiorum causalitates iudicamus de cōclusione,sicut iudicamus nō esse furandum,&huiusmodi Oportet ergo quod sit aliquod principium inclinans determinatiue ad iudicandum,propter quod concludo,quod non est actus, sed habitualis notitia, qua possumus faciliter exire in actum,quando volumus. Sed de isto habitu inclinatiuo est dubium, quid sit.

Hic dicunt quidam,quod est illamet natura potentię:dicunt enim,quod sicut per habitum scientiæ iudicamus scientifice de aliqua determinata conclusione speculatiue; de connexione autem terminorum non iudicamus per habitum, sed per potentiam illam. Nam pondere naturali potentiæ iudicamus complexionē terminorū primorū principiorū,nō autē ex habitu, quia sic habitus esset ante habitum:ergo.Sic est practicus,quod potentia est illud,quo iudicamus connexionem primorum principiorum practicorum,licet per habitum ipsorum principiorum iudicemus de conclusione, & agibili, sed sinderesis est habitus principiorum, vt dictum est: ergo non est aliud, quam potentia illa.Et confirmatur propositum,quia nō videtur, quod aliquid acquisitum insit nobis ad illud: sed habitus principiorū est nobis à natura: ergo non est nobis aliquid acquisitum siue in spe- A culatiuis, siue in practicis.

Alij dicunt, quod ex notitia actuali terminorum acquiritur in nobis notitia habitualiter, & habitus,quo intellectus iudicat complexionem illorū terminorū. Et ad hoc mouentur, quia alias non videretur, quod notitia primorum principiorum posset corrumpi, quod falsum est, quia multi negauerunt principia prima. Videtur mihi, ꝙ in hoc sit distinguendum. Principium.n. potest accipi pro notitia illa & cōplexione terminorum, Secundo pro pondere determinante, & B inclināte in alteram partē determinate:Tertio modo pro aliquo derelicto ex iudicio complexionis in potentia illa,verbi gratia, accipio istos terminos: Malum, est furari, modo dico, quod multi sunt, qui habent istos terminos, sicut principium,nec per cōsequens complexionem illorum, tunc dico,quod accipiendo habitum principiorū, & notitiam terminorum,ex quibus habetur complexio ipsorum, quæ cōplexio est principium, sic dico,quod habitus principiorum non est ex natura. Multi enim non habent notitiam terminorum C principiorum, quia non habent species ipsorum, sed oportet prius acquiri notitiam eorum per acquisitionem specierum, & per doctrinam. Sed si habitum principiorum capiamus pro illo pondere determinante talem veridicationem, ita, quod notis terminis statim assentiamus complexioni, & iudico de tali veritate, sicut iudicamus, quod malum est furari, sic dico, quod est à natura; est.n.non aliud,quam lumen potentiæ, quia illa est additio ex ipsis terminis, & lumine intellectus agentis, ex quibus immediate nullo præuio cau- D satur notitia complexionis.hoc modo intelligitur illud,quod dicit Comment.3.de anima commento 49. ꝙ intellectus agens est causa principalis,& terminata instrumentalis in notitia primorum principiorum,& tunc,quia intellectus agens mediantibus terminis causat formam illam, quæ est notitia principiorum in intellectu possibili; Verbi gratia: Sed malum est furari, & tunc in secundo instanti idem intellectus virtute talis potentiæ complexionis causat in intellectu possibili notitiam conclusionis complexionis, ita quod agit E mediāte tali notitia,vt instrumento;sicut mediāte notitia terminorum, vt instrumento, agebat ad complexionem eorum.

Tertio vero modo potest accipi notitia terminorū principiorū pro facultate & habilitate quadā derelicta in intellectu ex frequēti tali iudicio terminorū,& complexionis ipsorum, quo faciliter iudicat intellectus de eorum complexione, & hoc modo habitus principiorum est habitus acquisitus,& hoc modo in intellectu potest acquiri habitus oppositus habitui principiorum ex fre- F quenti consideratione actuali oppositi.

Sed hic est dubium satis magnum,quoniam secundū Arist.2.Ethicorum,assuefactio non est respectu eorum,quæ insunt à natura: sed per te notitia complexionis terminorum ipsorum principiorum est à natura; dixisti enim,quod complexio talis causatur immediate, & naturaliter lumine intellectus agentis, & terminorum nullo addito: ergo.

Respondeo: ratio illa efficax est contra illos, qui ponunt,quod intellectus possibilis causat notitiam

titiã in se ipsarum rerum, quia tunc suo pondere causaret, & habet in se principia talia, & per consequens non posset recipere opposita, sed intellectus agens est ille, qui præsentat terminos, causat notitiam complexionis illorum, & secundum quod præsentantur alij, & alij termini, secundum hoc causat aliam, & aliam notitiam, & etiam oppositas notitias secundum conditionem terminorum præsentatorum.

Ex his colligo, quod scintilla rationis, quæ dicitur sinderesis, non est aliud quam lumen intellectus agentis cum notitia terminorum talium habita vel immediate, vel quodam imperceptibili syllogismo, quo habetur iudicium practicæ veritatis. Vltimo quantum ad propositum quæstionis propositæ: Vtrum sinderesis possit extingui, dico, quod si accipiatur pro habitu derelicto, de quo su-

A pra dictum est, dico quod potest extingui per syllogismos positos, vnde sic potest acquiri illud quietum in mente sua, quod bonum est furari, & hoc est, quod dicit Philosophus in Ethicis, quod qualis est vnusquisq; talia sibi videtur, reliqua. Si vero accipiatur scintilla pro lumine intellectus agẽtis, quod est quoddam iudicatorium cum illa notitia terminorum, sic non potest corrumpi: vnde posito, quod fur iudicet non esse furandũ, tamen adhuc manet iudicatorium, quo terminis occurrentibus recte iudicaret bene esse agendum; tale

B autem iudicatorium, & lumen naturale bene potest per habitum malum acquisitum obtenebrari, non tamen potest extingui, nec corrumpi, sicut nec potentia illa. Ad argumentum principale dico, quod Philosophus loquitur de prudentia quoad habitum derelictum, de quo dictum est.

DISTINCTIO XXXX.

AN ALIQVIS ACTVS FACTVS EX DELIBERATIONE POSSIT ESSE INDIFFERENS ad bonum, & malum.

Post hæc de actibus &c. In ista Distinctione xxxx. quæro sicut Magister quærit: Vtrũ aliquis actus factus ex deliberatione possit esse indifferens ad bonum, & malum: & arguo, quod non: quia sicut se habet actus intellectus ad bonitatẽ, vel malitiam suam, quæ sunt veritas, & falsitas, sic se habet actus voluntatis ad propriam bonitatem, & malitiam moralem: sed nullus est actus intellectus, qui non sit verus, vel falsus: ergo nullus est actus voluntatis, qui non sit bonus, vel malus. In oppositum est, quia secundum hoc non esset actus aliquis, in quo non esset meritum, vel demeritum, quod falsum est, quia multi sunt actus indifferentes ad meritum, & demeritum, & huiusmodi sunt fricatio barbæ, & leuatio festucæ, & huiusmodi. Cõsequentia probatur, quia nullus actus videtur esse bonus, qui supposita charitate non sit meritorius.

QVAESTIO VNICA

ARTICVLVS I.

Vtrum aliquis actus, factus ex deliberatione, possit esse indifferens ad bonum, & malum.

RESPONDEO. Hic primo suppono quædam, in quibus omnes concordant: deinde ad propositum veniam, & primum est, quod actus humanus elicitus ab homine, qualis est ille, qui procedit ab imagina-

F tione nostra sine deliberatione, quod facit denominatiue actum esse humanum, talis (dico) actus nec est bonus nec malus moraliter, & ideo fricare barbam, vt sic non est bonus vel malus, vnde bonitas, & malitia in actus connotant ordinem ad ipsam deliberationem. Secundũ, quod suppono cum alijs, est, quod actus talis acceptus in generali est indifferens, & huius ratio est, quia actus sumunt speciem ex obiecto: obiectum autẽ quoddam est bonum, quoddam malum, quoddam autem indifferens ad vtrumque. His præsuppositis, quia

quia quæstio hæc nō habet difficultatem. Descendendo magis ad propositum quantum ad actum aliquid consideratum in particulari, & cum deliberatione elicito, quæro: Vtrum talis actus possit esse indifferens. Sunt duo modi dicendi, vnus quidem valde probabilis, quod nullus actus potest esse deliberatus circa quodcūque obiectum, quin induat circunstantias aliquas, & maxime circunstantiam finis; ex quo sequitur, ꝙ oīs actus cum deliberatione elicitus sit bonus vel malus, & per consequens nullus talis indifferens. Hæc autem opinio habet rationes pro se, prima est hæc, quia bonitas, & malitia in actu sumuntur ex cōformitate ad rationem practicam, tūc sic: Omnis actus factus ex deliberatione habet conformitatem ad ipsam deliberationem, quæ est iudicium rationis practicæ: sed nullum est iudicium rationis practicæ, quin rectū sit vel non rectum: actus autem voluntatis dicitur bonus, quia conformatur iudicio rationis: ergo nullus est actus voluntatis, qui non sit bonus vel malus. Secunda ratio est illa: Nullum verbum est indifferens, quin necessario sit bonum, vel peruersum, quod patet, quia omne verbum vel est respectu boni finis, & sic est bonum; vel, mali, & sic est peruersum; vel est ad nullum finem, & sic otiosum: ergo malum, secundum illud: De omni verbo otioso, quod locuti fuerint homines; ergo multo magis non potest esse actus elicitus à voluntate indifferens, cum verbum non habeat, quod sit bonum, vel malum, nisi ex actu intrinseco voluntatis.

Tertia ratio est ista: priuatiue opposita circa subiectum suum sunt immediata: sed bonitas, & malitia se habent, vt priuatiue opposita circa actum voluntatis: ergo.

Quarta ratio, quia omnis voluntas eliciens actum aliquem cum deliberatione necessario præstituit sibi aliquem finem: aut ergo actum ordinat ad finem bonum, & sic est actus bonus; aut ad finem malum, & sic est peruersus.

Quinta ratio sumitur ex dictis Augustini, vbi dicit, quo peruersitas est vti fruendis, & frui vtendis: frui autem secundum eum est alicui amore inhærere propter se; vti autem est id, quod in facultatē venerit, in aliud referre, tūc sic: In omni actu voluntatis vel est fruitio respectu eius, quo est vtendum, & sic peruersio; vel vti vtendis, & frui fruendis, & sic est actus bonus; sed omnis actus cum deliberatione à voluntate elicitus vel est frui, vel vti: ergo. Licet illa opinio sit probabilis, videtur tamen mihi aliter posse dici, quod dato, quod omnis actus cum deliberatione elicitus sit bonus, vel malus moraliter, non tamen est meritorius, vel demeritorius. De hoc dixi in quarto libro. Pono enim, quod aliquis non sit in gratia, ille non potest habere actum meritorium manifestum est, pono quod eliciat actum rectum moraliter, ille non esset demeritorius, cum actus non sit malus: ergo.

Alius modus dicendi ad propositum est, quod aliquis actus non est necessario bonus, vel malus moraliter; videtur enim eis, quod minus sit durum, quod actus nullus possit esse elicitus cum deliberatione, quin sit bonus, vel malus, tunc enim non habens gratiam non posset elicere unquam actum bonum, & in non habente gratiam actus circa obiectum indifferens est, sicut est leuare festucam, esset demeritorius, vel in habente gratiam, meritorius, quod durum est.

A

Quid: ergo ad quæstionem? Videtur mihi dicendum cum positione vltima, quod est ponere actum cum deliberatione elicitum indifferentem ad bonitatem, & malitiam. Responsiones autem potissimæ ad conclusionem illam sunt per oppositū: ad illas rationes, in quibus se fundabat opinio alia, arguo ergo primo sic. Omnis actus circunstantionatus circunstantia finis alicuius est actus cū deliberatione elicitus: sed aliquis actus circunstantionatus, circunstantia finis est indifferens: ergo. Maior patet, quia apponere debitas seu certas circunstantias, præcipue illam, quæ principalis est, scilicet finis, quando actus elicitur, non potest esse sine deliberatione. Minor patet. Arguo sic: Est dare finem indifferentem ad bonitatem, & malitiam: ergo actus circa illum finem erit indifferens ad bonitatem, & malitiam. Antecedens huius Enthymematis, probo, quia velle facere, quod placet, & experiri libertatem videtur esse indifferens in his, quæ non sunt prohibita: si enim leuo festucam propter finem, vt faciam, quod placeat, non procedendo vlterius ad aliquem alium finem, quare finis huiusmodi non est indifferens. Videtur enim, quod placeat, Deo, quod homo velit libere, vnde relinquit eum libertati suæ in his, quæ per eum non sunt præcepta, nec prohibita.

B

C

Et ad illa Conclusionem possunt formari rationes, ac per oppositum ad rationes alias opinionis alterius, & primo de conformitate ad rationem, quia ratio potest dictare aliquid agēdum, quæ ratio non esset pro tunc recta, nec non recta rectitudine obiecti, vel finis, quia vtroque modo potest esse indifferens. Secunda etiam ratio de verbo otioso non valet, non enim debet censeri verbum otiosum, quando profero sine isto, vt scilicet, experiar libertatem meam, & delectari, & solatiari, & cantare, & dicere verba honesta, talia non reputo otiosa: sed reputo otiosa illa, quando pro tempore, pro quo sum obligatus ad verba vtilia, conuerto me ad vana, & impertinentia futili, quæ pro tunc non expediunt. Secundo dato, quod talia verba otiosa sint peccatum, non esset simile, qua aliter videtur voluntas dominari super verbum, quam voluntas super factum.

D

E

Ad illud de priuatiue oppositis dico, quod bonitas, & malitia non sunt priuatiue opposita in actu absolutè, sed in actu relato ad bonum, & malum finem, ita quod si finis sit indifferens, actus esset etiam indifferens, sicut, etiam potest responderi ad alias rationes. Dicetur forte, quod experiri libertatem non est finis intentus cum deliberatione, & sic non est actus humanus.

F

Ista instantia nihil valet, possū enim intelligere hoc, ꝙ est facere, quod placet, & deliberare, vtrū sit pro nunc eligendum, nec tamen talis finis est bonus, vel malus moraliter. Alia ratio de frui, & vti dico, quod potest esse aliquid uti, quod non est actus bonus, nec malus. Ratio autē, quare in actu vtendi inest malitia, est quia contrarie refertur in finem oppositum, puta in deliberationē suam, vnde peccator peccat vtendo, re tum, quia actu refert eam in cōtrarium finem: tum quia sic vtitur, quod

quod si occurreret circa illud diuinum praeceptum, contemneret illud; & hinc est, quod vtitur fine vltimo, & fruitur fine alio, puta delectatione sua, praestituit enim sibi bonū creatum, quod eligit alio fine contempto, ideo contemnit Deū propter electionem delectabilem. A

Sed in proposito ego pono, quod sic vtar re aliqua, puta libertate mea, quod non referā actualiter in oppositum finem, nec illam prostituam pro fine, quod si occurreret praeceptū diuinū, dimitterē illā, & sequerer praeceptū, & ideo nō dicerer frui illa, licet inhaererē ei, vt modo cōmodo.

DISTINCTIO XXXXI.

DE ACTIBVS INFIDELIVM.

In ista xxxxj. distinctione Magister quaerit specialiter de actibus infidelium: Vtrū possint esse indifferentes ad malum. Ideo quaero conformiter: Vtrum omnis actus infidelium sit in eis peccatum. Sine argumentis respondeo, quod actus ille, qui procedit ex infidelitate, est in eis peccatum, non alij. Primum patet, secundum probo, quia cum possint elicere actum moralem bonum ex virtute, sequeretur quod actus virtutis nullo alio addito posset esse deiformis. Dices, quod dubium supponitur hic, scilicet, quod actus infidelis possit esse virtuosus. Respondeo circa hoc est altercatio inter Doctores. Quidam enim dicunt, quod in infidelibus nullus actus potest esse virtuosus, quia non agunt propter finem debitum, qui est finis vltimus, & ideo deficit in actibus eorum circunstantia principalis. haec videtur esse intentio Augustini, vbi dicit, quod nulli datur bene viuere, nisi detur semper viuere: ergo nullus secundum eum bene viuit, nisi faciat actum, cui debeatur vita aeterna. *Lib. de vera Relig.*

Sed in oppositum videtur, quia liber Ethicorum tractat de veris virtutibus, & tamen non ponit faelicitatem in vita aeterna. Secundo, quia Romani exponebant se morti pro republica, non propter aliam vitam, & tamen videtur, quod agerent actum fortitudinis, qui est virtus. Confirmatur, quia Aristoteles 3. Ethicorum dicit, quod fortis exponit se morti, propter liberandū ciuitatē. Respondeo: Aliud est actū esse virtuosum virtuositate perfecta primo modo, aliud secūdo modo: Dico quod infidelis potest habere actum virtuosum, quia circunstantijs omnibus debitis inesse actui secundum dictamen rectae rationis, quod sufficiebat Philosopho ad hoc, quod actus esset virtuosus; sicut potest infidelis elicere actum talem, quando oportet, sicut oportet, & praefigere finem debitum, puta liberationem ciuitatis, sicut dicit Aristoteles 3. & 9 Ethicorum, nec in tali actu videtur esse malitia, nec defectus bonitatis alicuius moralis. Sed accipiendo bonitatem moralem secundo modo, sic dico, quod nullus actus est perfecte bonus, nisi sit ordinatus ad finem vltimum; nec infidelis hoc modo potest actus suos referre debite ad Deum: ergo actus sic perfecte bonus non potest esse inter infideles, & hoc modo loquitur Augustinus.

DISTINCTIO XXXXII.

DE PECCATO COMPARANDO ACTVM INTERIOREM AD exteriorem in ratione peccati.

Cum autem voluntas &c. In iſta Diſtinct xxxxij. Magiſter agit de quatuor, primo de peccato comparando actum interiorem ad exteriorem in ratione peccati: ſecundo de diſtinctione peccati in veniale, & mortale: tertio de modis peccatorũ diuerſis: quarto de diſtinctione peccati mortalis in ſeptem Capitalia. Ideo quæro hic quatuor quæſtiones.

QVAESTIO VNICA.

1 Vtrum actus exterior addat bonitatem, vel maliciam moralem ad actum Interiorem.

2 Vtrum diuiſiones peccatorum, quas Magiſter ponit in littera, ſint bene aſſignatæ.

3 Vtrum diuiſio peccati in veniale, & mortale ſit diuiſio per differentias ſpecificas.

4 Vtrum peccatum mortale congrue diſtinguatur in ſeptem vitia capitalia.

ARTICVLVS I.

Vtrum actus addat bonitatem ad actum interiorem.

QVANTVM ad primam quæſtionem arguo primo, quod actus exterior nõ addat bonitatẽ, uel malitiã moralem ſuper actum interiorem, ſic. Vbi vnum propter alterum vtrobique tantum vnũ, ſed actus exterior habet bonitatem, & malitiam propter actum interiorem: ergo bonitas vtriuſque tantum vnum.

In oppoſitũ eſt, quia illa ſunt diuerſa peccata, & habent aliã, & aliã malitiã, q̃ prohibetur alio, & alio præcepto. Vnde non furaberis, ecce actus exterior: Nõ concupiſces rem proximi tui, ecce actus interior: ergo. Reſpondeo hic primo pono punctum quæſtionis. Secundo propoſitionem intentam. Tertio reſpondebo directe ad quæſtionem.

Quantum ad primum ſciendũ eſt, quod non eſt difficultas in propoſito de actu interiori, & exteriori, vt ſint diuerſi, & ſeparati, vnus ab altero, puta ſi eliciatur actus exterior ſine actu interiori, vel actus interior ſine exteriori; ſi.n. eliciatur interior ſine exteriori, non eſt efficax. Si vero exterior ſine interiori, nõ habet rõnẽ voluntarij.
D Vnde hoc modo actus exterior additus nudo actui interiori addit aliquid ſcilicet efficaciã, q̃ facit voluntatẽ eam efficacem, & actus interior additus nudo actui exteriori addit imputabilitatem, & rationem voluntarij. Sed difficultas eſt in propoſito de voluntate efficaci, quod eſt, quando non ſtat in voluntate, quin prorumpat in actum, ita, quod quæſtio eſt de iſtis actibus, vt coniuncti ſunt: Vtrum quilibet habeat rationem propriæ malitiæ? Verbi gratia, pono, quod aliquis ardentiſſime cupiat eſſe martyr, & non remanet in eo,
E quin aſſequatur martyrium, non tamen de facto ſit martyr propter extrinſecum impedimentum, hoc modo actus ille voluntatis dicitur efficax, quæro tunc: Vtrũ actus exterior, puta ſi recipiat poſtea martyrium, aliquid addat ad interiorem. Punctus ergo quæſtionis noſtræ eſt quærere non de omni actu voluntatis abſolute, ſed de actu efficaci, quoniam quantum eſt ex ſe, prorumpit in opus, hoc modo quæro. Vtrum actus exterior poſitus in actu addat aliquid bonitatis, & malitiæ ad actum interiorem ſic efficientem; hoc etiam
F modo quæro de actu malo: Vtrum, ſcilicet volens efficaciter perpetrare homicidium ita, quod non remanet in eo, quin prorumpat in factum, & quãtum in ſe eſt facit, quod poteſt, quæro. Vtrũ actus ille ſit ita malus, ac ſi de facto prorũpat in opus, ita quod prorumpere, vel non prorumpere, aliquid malitiæ, & imputabilitatis addat ad actum illum efficacem interiorem.

Nunc ſecundo pono modos dicendi. Vnus eſt, quod actus exterior nullam omnino bonitatẽ vel ma-

malitiam addat ad actum interiorẽ, cuius ratio est, quia tota deformitas actus pensatur ex affectione voluntatis. Actus enim ex hoc est moralis, quia dicitur à voluntate secundum affectionem, & electionem. 3. Ethic. sed tanta est affectio, & electio in solo actu efficienti interiori, quanta est in vtroque, scilicet interiori, & exteriori simul: ergo.

Alij dicunt oppositum, & ratio eorum est, quia ille actus habet aliam, & aliam bonitatem, & malitiam, qui habent aliud, & aliud suspendium, aliam, & aliam pœnam: sed actus exterior bonus præmiatur alio præmio, quam actus interior, etiam efficax; similiter malus exterior punitur alia pœna, quam solus interior efficax: ergo. Patet minor, quia datur aureola pro martyrio in sola efficienti voluntate: ergo. Item per argumentum ad principale, quia per præceptum datur de vno, & de alio.

Nũc pono propositiones duas. Prima est hæc, quod actus exterior comparatus ad interiorem penes bonitatem moralem extensiuè, sic actus exterior addit ad interiorem bonitatem propriam moralem, ita quod vterque actus simul sunt plura bona moralia, quam alter tantum quantumcumque efficax; sed loquendo de bonitate intensiuè, sic actus exterior non addit bonitatem moralem ad actum efficacem interiorem, quia non intendit voluntarium, & electionem in ordine ad quam sumuntur bonitas, & malitia moralis.

Secunda conclusio est, quod actui interiori efficaci correspondet tantum præmium essentiale, quantum interiori simul, & exteriori; non autem tantum præmium accidentale. Primam Conclusionem probo quo ad primam partem eius primo: Suppono, quod bonitas moralis pensatur ex fine. Tunc arguo sic: Illud, quod habet specialem, & propriam rationem, & modum ducendi in finem, habet propriam bonitatem moralem, hoc patet, præsupponendo, quod actus dicitur bonus moraliter in ordine ad finem, quæ conclusio fuit superius probata: ergo si habet alium, & alium modum attingendi finem, necessario habet aliam, & aliam bonitatem moralem. Idem dico per oppositum de malitia, sed actus exterior habet alium, & alium modum attingendi finem. Probo hoc inducendo, aliud enim bonum procurat, & attingit actus fortitudinis in effectu positus, quia bonum Reipublicæ, & ciuitatis, quod non attingit solus actus interior, quantumcumque efficax; sic de martyrio, cuius finis est approbatio, & testificatio veritatis Fidei Christianæ, & apparet, quod aliter attingitur ille finis, quoad extrinsecum per exteriorem positum, quam per solum interiorem. Similiter idem apparet in malis actibus: Magis enim offendit Rempublicam, & magis damnificat sibi, qui perpetrat de facto homicidium, quam qui tantum perpetrat cum sensu, & electione interiori. Item quia ens morale est esse voluntarium, sed actus interior efficax, & exterior sunt plura voluntaria: habens enim actum interiorem habet vnum voluntarium, habens cum hoc exteriorem habet aliud voluntarium: ergo.

A Tertio arguo sic ad illam conclusionem: Bonitas actus moralis consistit intrinsecè in integritate propriarum circunstantiarum debitarum inesse ipsi actui, vt supra probatum est. Tunc sic: Actus illi, qui habent alias, & alias intrinsecas circumstantias, habent aliam & aliam bonitatem ex concursu talium propriarum circumstantiarum: sed actus exterior habet alias, & proprias circumstantias dictatas à ratione debere inesse ei, alias à circumstantijs, quas ratio dictat debere inesse actui interiori tantum: ergo. Maior probata est supra, & habetur secundo Ethic. minor patet per experientiam. Patet etiam ex hoc, quod actus interior habet alium finem, & alio modo finem attingit, quæ est circumstantia principalis.

B Secundam partem istius conclusionis primæ probo: videlicet, quod actus exterior non addat ad interiorem bonitatem intensiuè, Quoniam bonum moris & malum accipiuntur ex ratione voluntarij: tunc sic, quando aliqua plura sic se habent, quod propter concursum ad inuicem non intendunt rationem voluntarij, talia ex mutuo concursu non intendunt rationem bonitatis vel malitiæ moralis: sed posito quod voluntas actu interiori efficacissimè veniente actu exteriori sint plura voluntaria concurrentia: est voluntarium in duobus simul, tamen non crescit bonitas, vel malitia moralis; quia pone nigredinem intensissimam in coruo, adde postea lignum album, licet ibi sint plura nigra, non tamen est intensius album, quam coruus præcisè.

C Secunda ratio ad idem, nam illa dat propter quid, ac remouet rationes omnes, quæ possunt fieri, quod pluralitas extensiua arguat maioritatem extensiuam. Arguo ergo sic: Quando plura sic se habent ad inuicem ratione alicuius conditionis dictæ de eis, quod vnum ex consequenti sequitur ex alio, nec sunt talia formaliter: & è conuerso, nec vnum habet formale proprium, infra quod non est tale formaliter, sed participatiuè tantum, illa non sunt magis talia propter concursum amborum, quam esset alterum tantum, quod erat per essentiam, & formaliter tale. Vel sic: Quando aliquid attribuitur duobus, vni per essentiam, & formaliter, alteri ex consequenti, & per participationem; illud non est intensius in duobus simul, quam sit in altero, in quo est per essentiam & formaliter; vnde quia bonitas est in Deo per essentiam, in creatura autem per participationem; ideo non est bonitas intensior in Deo, & creatura simul, quam in solo Deo: Sed actus exterior habet rationem voluntarij non formaliter, & intrinsecè, sed solum per participationem: non enim est imaginandum, quod in actu exteriori & interiori sint duo voluntaria formalia actu voluntatis participatiuè, aut in actu exteriori: ex quo patet, quòd licet ibi plura sunt talia extensiuè, quorum quodlibet est ex æquo formaliter tale, illa duo simul forte insint magis intensiuè, quam alterum tantum, tum non augent bonitatem vel malitiam, sicut est in proposito, vt dictum est.

D E F Secundam Conclusionem, scilicet, quod qui ha-

bet voluntatem efficientem, tãtum habet de premio essentiali, quãtum habet simul cum actu exteriori, non autem de primo actuali, hanc inquã conclusionem, quoad primam partem probo ex præcedentibus. Premium enim essentiale debetur aliter præcise ratione voluntariæ intentionis: modo non plus est de voluntario intensiuè in actu interiori efficienti cum actu exteriori simul, quam sit in actu interiori tantum: ergo. Hanc confirmo, quia præmium essentiale debetur per se primo charitati, siue temperantiæ charitatis: sed charitas nõ augetur propter exteriorem actum tantũ: ergo. Secundam partem huius conclusionis probo per hoc, quia ex quo actus interior, & exterior sunt plura bona saltem extensiuè, cuilibet autem bono debetur præmium aliquod, propter hoc autem, quia habet aliam bonitatem extensiuè solũ, non debetur ei præmium essentiale: ergo ei debetur præmium accidentale saltem, cuiusmodi est aureola, quæ datur martyribus ratione actus exterioris. Per hoc patet ad illud argumentum primæ opinionis, quæ procedebat ex alietate meriti. Ad illam autem, quæ procedebat ex alietate præcepti, respondeo vno modo, quod peccatum bene est malum, & intensiuè tam in actu exteriori, quam interiori, non per se, sed per accidens, ratione noui præcepti, quod datur de actu exteriori, ita quod non est maius peccatum in eodem genere, sed concurrit ibi peccatum alterius generis, puta inobedientiæ, & alia inobedientia, quam in solo actu interiori; & hoc quia aliud præceptum. Sed in hoc stat difficultas argumenti, quia non videtur, quod respectu illorum actuum sit aliud, & aliud præceptum, nisi quia aliud est magis malũ. Respondeo, præcepta possunt dari alia, non tamẽ propter maioritatem malitiæ, vel bonitatem intensiuè, sed propter maioritatẽ extensiuè. Si quæras, quæ est ratio istius? dico quod alia præcepta fiunt propter alium, & alium finem, quem actus habent diuerso modo attingere: modo ego dico, quod alium finem attingit actus exterior malus cuiusmodi est furari, quam solus interior: quia est etiam damnum & præiudicium proximi, & communitatis. Hinc infero, quod alia pœna debetur actui exteriori, quam interiori, quia lex ciuilis aspicit conseruationem boni publici, & communitatis. Per hoc etiam patet solutio ad motiua secundæ opinionis: procedunt enim de maiori bono intensiuè, non extensiuè.

ARTICVLVS II.

Vtrum diuisiones peccatorum congruè assignentur a Magistro Sententiarum.

QVoad secundam quæstionem. Arguo primo, quod diuisiones illæ peccatorum, quas Magister adducit in littera, quod peccatum quoddam est cordis, quoddam operis, quoddam oris; & illa; peccatum quoddam in se, quoddã in proximum, quoddam in Deum: & illa: Peccatum quoddam est timoris, quoddam cupiditatis; & illa; quoddam veniale, quoddam mortale; & illa; quoddam peccatum omissionis, quoddam commissionis. De istis diuisionibus quas ponit Magister in littera, probo quod non sint congruè assignatæ, quia secundum Boetium in libro diuisionum: Omnis bona diuisio est bimembris; sed illa illa habet plura membra: ergo. In oppositum est auctoritas Magistri in littera, & Sanctorum. Respondeo, dico primo, quod illæ diuisiones peccatorum non sunt essentiales, sed accipiuntur penes quasdam conditiones extrinsecas. Sunt autem sex extrinseca in peccato, à quibus accipitur duplex diuisio septem peccatorum. Potest ergo considerari in peccato principalitas, & sic oritur illa diuisio peccatorum in septem peccata capitalia, quæ sunt principalia, & duces totius exercitus peccatorum; quodlibet enim illorum septem est dux, & princeps, habens sub se plura peccata, sicut de quolibet poterit videri inferius in speciali. Secundo in peccato potest considerari origo, & hæc est, timor, amor, & cupiditas; vnde Augustinus super illud: Intensa igne, & suffosa, dicit quod omne *Psal. 79.* peccatum committitur, vel amore, vel timore, vel cupiditate. Cupiditas autem habet tres radices, quas Ioannes enumerat in Canonica sua: Omne, inquit, quod est in mundo, vel est concupiscentia carnis, vel concupiscentia oculorum, vel superbia vitæ. Cupiditas enim quædam est respectu excellentiæ, & hæc est superbia vitæ; quædam respectu diuitiarum, & sic est concupiscentia oculorũ, vel respectu deliciarum, & sic est concupiscentia carnis. Timor autem & amor sunt radix peccatorum, quia omnis peccans aut impellendo se in malum, & huius radix est amor; aut retrahendo se à bono, & radix huius est timor. Tertio, in peccato potest considerari modus agendi, & sic oritur diuisio trimembris, qua dicitur quod peccatum omne, vel oritur ex infirmitate, vel ex malitia, vel ex ignorantia. Peccat enim quilibet, vel sciens, & sic est peccatum ex malitia; vel propulsatus à passione, & sic est peccatum ex infirmitate; vel nesciens, & sic est peccatum ex ignorantia. Quarto, in peccato potest considerari subiectum immediatum, quod est actus humanus, & secundum diuersitatem talium actuum accipitur alia diuisio peccatorum. Actuum enim humanorum quidam est omnino extrinsecus, & sic accipitur peccatum operis; quidam omnino intrinsecus, & sic peccatum cordis; quidam partim intrinsecus, partim extrinsecus, & sic peccatum oris. Quinto in peccato potest considerari obiectum, siue illud, in quo peccator dicitur peccare, quod est illud, cuius bonum adimit (quantum est ex se) & hoc modo consurgit quinta diuisio peccati. Omne enim peccatum quantum est ex se, habet bonum aliquod diminutiuè, tunc vel bonum illud, quod diminuit, est bonum diuinum, vel bonum proprium, vel proximi: si primo modo, sic habetur peccatum in Deum: si secundo modo, habetur peccatum in se: si tertio modo, habetur peccatum in proximum. Sexto in peccato potest considerari condignitas pœnæ, quæ debetur peccato, & penes hoc consurgit.

Sexta diuisio peccati data, scilicet in mortale & veniale: dicitur enim mortale, cui pro pœna corre-

correspondet mors æterna; veniale vero, cui correspondet pœna remissibilis & indulgentiæ. Septimo in peccato potest considerari lex, contra quam venit, & à qua deuiat; lex autem illa est præceptum diuinum, præcepta autem sunt quædam affirmatiua, quædam vero negatiua, & penes illa duo sumitur vltima diuisio peccatorum in peccatum omissionis & commissionis; si enim deuiat à præcepto positiuo, dicitur peccatū omissionis, & commissionis; si autem à negatiuo dicitur peccatum commissionis. Quantum ad argumentum in oppositum dico, quod illa auctoritas Boetij debet intelligi de diuisione quæ sumitur penes essentiales, non autem, quæ sumitur penes modos extrinsecos, sicut est in proposito.

ARTICVLVS III.

Vtrum diuisio peccatorum in veniale, & mortale sit diuisio per differentias specificas.

AD tertiam quæstionem arguo primo sic, quod diuisio peccati in mortale, & veniale nō sit diuisio per specificas differentias, sed per accidentales, sic: Differentiæ illæ, quæ inueniūtur infra vnam & eandem speciem, non sunt differētiæ specificæ; hoc patet, quia duæ differentiæ specificæ diuidentes vniuersale constituunt semper duas species, sicut patet de veniali & mortali: sed peccatum mortale & veniale inuenitur infra vnā & eandem speciem peccati; quod patet, quia in qualibet specie peccati circa quamcumque materiam conuenit dare peccatum veniale, & mortale; sicut patet in peccato gulæ, quoddam est mortale, quoddam veniale, similiter peccatum iræ, & vanæ gloriæ, & sic de singulis.

In oppositum est, quia istæ differentiæ, quæ ratione generis distant in infinitum, & diuidūt ens per infinitum, & finitum, non sunt eiusdem speciei, imo nec eiusdem generis: Differentiæ enim eiusdem generis non distant in infinitū, & diuiditur aliquod vnum genus per suas differentias, sic per finitum, & infinitum: sed peccatum diuiditur in mortale, & veniale, sicut in differentias distantes in infinitum, & differentia illa est per finitum, & infinitum, quoniā mortale ratione totius sui generis est infinitum, veniale autem ratione sui est finitum: ergo.

Respondeo ad dissolutionem pleniorem istius quæstionis, primo pono illud, in quo stat tota difficultas, & punctus quæstionis, & opiniones quasdam cum motiuis suis. Secundo ponam conclusiones quasdam. Tertio respondebo ad motiua illarum opinionum.

Punctus quæstionis est, vt videatur de diuersis opinionibus circa conclusionem illam, an contineat veritatem. Est ergo sciendum, quod hic sunt tres opiniones.

Dicunt enim quidam, quod mortale, & veniale non sunt differentiæ specificæ diuidentes peccatum. Alij autem dicunt oppositū. Alij dicunt, quod non sunt motiua efficientia, nec ad vnam partem, nec ad aliam. Motiua autem istius quæstionis sunt illa. Primum, quia nunquam aliquid diuiditur specifice per illud, quod ei accidit, &

A est accidens eius: sed esse mortale, vel veniale est quoddā accidēs peccato, quod patet, quia pœna est extrinseca, & accidit peccato: esse enim vel mortale, vel veniale nō dicunt nisi pœnam peccati, siue denominationem ad pœnam, quoniam mortale dicitur in ordine ad pœnam æternam, sed veniale in ordine ad pœnā temporalē: ergo.

Secundo sic, Peccatum non distinguitur specificè per illud, quod est extra intentionem peccantis, hoc probatur. Actus peccati per se intenditur à peccante: ergo & illud, quod per accidens intenditur ab eo, non potest esse differentia
B eius essentialis: sed pœna, secundum quam dicitur peccatum veniale, vel mortale per accidens, nō intenditur à peccante, non enim qui peccat, intendit pœnam, imo quantum est de se, ille nollet pœnam: ergo.

Tertio sic. In peccato sunt duo, scilicet auersio, & conuersio, licet ergo formale in peccato sit auersio, tamen peccatum non sumit ex hoc speciem, quia tunc omnia peccata essent eiusdem speciei, quia omnia important vnam auersionē,
C peccatū vero specificatur & distinguitur penes auersionem, sed conuersio nō dicitur alia penes aliam, & aliam pœnam, quod facit mortale, & veniale, sed penes aliud, & aliud obiectum: ergo.

Quarta ratio ad idem est illa: Vitia & virtutes per oppositum distinguuntur, & ex oppositis capiunt specificationem suam: sed virtutes distinguuntur & specificantur secundū obiecta diuersa, ex 2. Ethic. ergo vitia distinguuntur ex obiectis: sed differentia illa ex obiectis non est illa, qua diuiditur in veniale, & mortale, quæ inue-
D niuntur infra ambitum eiusdem obiecti, vt probat ratio prima: ergo. Dicunt ergo isti, quod veniale & mortale sunt differentiæ peccati accidētales, & materiales, & extrinsecæ; sed vltra addūt, quod differentiæ accidētales, quædam sunt, quæ nō determinant speciem, sicut albedo & nigredo non determinant speciem hominis vel ligni; quædam vero determinant speciem, siue genus, vt masculinum & fœmininum, & sic est in proposito, quod mortale & veniale consequuntur, & determinant genus peccati, sicut passio-
E nes propriæ speciei, & distinctiuæ.

Si quæratur ab istis, penes quid ergo sumitur distinctio mortalis & venialis specifica? Dicunt, quod ratio formalis peccati sumitur ex deordinatione à fine. Vnūquodque enim vitium dicitur peccatum, in quantum deordinat, & discedit à debito fine; ex hac ergo deordinatione (vt dicunt) sumitur differentia mortalis, & venialis specificè. mortale enim est illud, quod separat à fine; veniale vero permittit, & relinquit ordinē ad finē; similiter mortale auertit totaliter à fine; sed veniale,
F etsi forte auertit aliquo modo, non tamen totaliter. Istæ ergo differentiæ sunt specificæ in peccato, pœna autem temporalis, vel æterna non se habent ad peccatum, vt differentiæ propriæ specificæ, sed vt passiones consequentes totum genus sub disiunctione, sicut masculinum, & fœmininum consequitur animal.

Alijs videtur oppositum. Dicunt enim, quod licet distinctio venialis, & mortalis arguitiuè sumatur ex pœna, & per consequens denominatiue ab extrinseco; tamen intrinsecè peccatum

mortale, & veniale differunt plusquam numeraliter, ideo specificè.

Nunc secundo pono propositiones, ad quarum euidentiam, primum præmitto vnū, scilicet, quod peccatum potest considerari tripliciter, vel secundum genus naturæ, & physicè; vel secundum genus moris, & ethicè; vel secundum, quod est culpa, & demeritorium, & theologicè. Peccatum ergo, vt accipitur physicè, dico, quod distinguitur originaliter, exemplariter, & causatiuè, extrinsecè ab obiecto, sed formaliter seipsis. Secundo autem modo accipiendo peccatum, scilicet moraliter, & vt est in genere moris, sic dico, quod nō distinguuntur exemplariter, & originaliter extrinsecè ab obiectis, sed secundum alium, & alium modum se habendi ad regulam rationis. Primum patet, quoniam circa idem obiectum possunt esse duo peccata mortalia, vt scilicet duo vitia extrema recedētia à medio, in alio cōsistit intellectus. Verbi gratia: agrestis & intemperatus sunt duo vitia extrema, & tamen sunt circa idem obiectū. Sic etiam multum irasci, & parum irasci. Secundum declaro, cum enim actus bonus moralis consistat in medio inuento à ratione, malum autem moris accipitur secundum quod priuat bonum moris; ideo dico quod distinctio peccatorum in genere moris sumitur specificè, secundum accessum, & recessum à regula rationis, & ideo penes alium, & alium modū se habendi ad rationem rectam, puta secundum accessum, & recessum; sicut apparet, quod agrestis deficit à medio, intemperatus autem semper excedit, ideo vitium semper est in extremis.

Si vero peccatum accipiatur theologicè in quantum culpabile, & demeritorium, sic dico, quod distinctio peccatorum non accipitur in ordine ad id, penes quod accipitur ratio meriti, & demeriti in actu; illud autem est voluntas diuina, hæc enim in theologicis est recta ratio agibilium & regula; sicut prudentia est recta ratio agibilium, & regula in ipsis ethicis. His visis, patet quod opiniones recitatæ possunt aliqualiter concordari; accipiendo enim peccatum quoad esse vniuersale, & physicè, quod originaliter dicitur, & causaliter, est ab obiecto, vt sic, dico quod opinio, quæ dicit, quod peccatum mortale & veniale non distinguuntur specificè verū dicit. Sic enim peccatum mortale, & veniale possunt esse circa idem obiectum omnino. Si etiam peccatum accipiatur ethicè, adhuc verum dicit opinio, quia distinctio specifica in peccato, vt est in genere moris, sumitur secundum alium, & alium modum se habendi ad rectam rationem. Sed accipiendo peccatum theologicè, vt habet rationem meriti, & demeriti; sic dico, quod alia opinio, quæ dicit, quod distinguitur specificè, & non solum actualiter, verum dicit. Pono ergo in dissoluendo quæstionem istam iam prædictas conclusiones.

Prima est, & secunda, scilicet quod peccatum physicè acceptum, & similiter moraliter, & ethicè, non distinguatur specificè per veniale & mortale, satis patent ex prædictis. Sed tertia, scilicet, quod peccatum theologicè acceptum diuidatur essentialiter, & specificè in veniale, & mortale, & non tantum accidentaliter, probo in

A speciali. Primo sic: Ratio veritatis ex propria sui ratione sumitur in ordine ad suam regulam, quæ in moralibus est prudentia, siue recta ratio; in theologicis vero est voluntas diuina, vt superius dicebatur. Tunc sic, specifica distinctio peccati, vt opponitur virtuti theologicè loquendo accipitur secundum alium, & alium modum deuiandi à regula, quæ est voluntas diuina: sed aliter deuiat à voluntate diuina per essentiam peccatum mortale, quam veniale: ergo. Minor probatur, quia peccatum mortale deuiat à voluntate

B diuina præcipiente, prohibente, & obligante, veniale vero non obligat hoc modo. Voluntas enim diuina obligat vel secundum præceptum, vel secundum consilium; & primo modo affirmatiuè iniungendo, vel negatiuè prohibendo: vtroque autem istorum modorum obligat diuina voluntas voluntatem humanam, licet secundū consilium non obliget. Modo patet quod est alius, & alius modus deuiandi à voluntate prohibente, vel præcipiente, quàm à voluntate non obligante & præcipiente: ergo peccatum mortale, & venia-

C le (theologicè loquendo) specificè distinguuntur. Maior patet, quia sicut in ethicis diuersa peccata accipiuntur secundum alium & alium modum deuiandi à regula actuum moraliū, quæ est recta ratio, sic in proposito, & potest ex hoc tota ratio confirmari, quia sicut peccata in genere moris distinguuntur secundum excessum, & defectum à ratione, sic in proposito. Secundo ad idem: Sicut differentiæ, quæ diuidunt formale generis, sunt formales, patet ex 7. metaph. sed licet in peccato, secundum genus naturæ formale ac-

D cipiatur ex obiecto; tamen secundum genus moris, & in quantum culpabile, & demeritorium in obiectum se habet vt materiale, deuiatio autem à regula se habet vt formale: ergo differentiæ, quæ diuersificant ipsum deuiare à regula, sunt hoc modo formales in peccato: tales sunt differentiæ, secundum quas accipitur distinctio peccati per mortale, & veniale: ergo. Vnde cum in peccato, ratione qua peccatum est, auersio sit formale, dicere quod distinguatur peccatum, in quantum peccatum per obiectum, cum sit

E materiale, est nihil dicere: oportet ergo, quod distinctio in peccato, secundum quod culpa est, accipiatur ex alia & alia auersione. Nisi velis dicere, quod triangulus distinguitur specificè penes aliam, & aliam materiam, puta penes lignum vel ferrum: sicut enim triangulus est forma talis, potens eadem specificè esse in hac, & hac materia, sic auersio in peccato est formale potens eadem specificè esse circa hoc obiectum, & illud. Sicut ergo triangulus diuiditur non penes lignum, & ceram, sed penes a-

F lium, & alium modum triangularitatis, sic non diuiditur peccatum ab obiecto, sed penes alium & alium modum auersionis.

Tertia ratio ad idem est ista: vbi nota, quod peccatum mortale, & veniale non dicuntur talia in ordine ad pœnam, sed in ordine ad diuinam amicitiam, eo modo quo dicitur, quod alter offendit alterum ad mortem, quando offendit eum vsque ad dissolutionem amicitiæ: ergo peccatum non dicitur mortale, quia ei debetur mors pro pæna, sed dicitur mortale, quia dissoluit ami-

amicitiam: ex quo fit, vt non sit quantum est ex se dignum reconciliatione, quia remouet amicitiam & beneuolētiam, quæ est radix veniæ, & reconciliationis: veniale autem dicitur, eo quod relinquit amicitiam; ideo ex se nō tollit veniam, & vitam amicabilem. Tunc arguo sic: Illi actus quorum vnus infringit totaliter amicitiam diuinā, alius autē nō infringit, sed lædit leuiter, illi actus theologicè specifice distinguūtur, quia penes intrinsecum in offensa & culpa habent differentiā, scilicet penes venire contra amicitiam: sed actus peccati mortalis, & actus peccati venialis sunt huiusmodi, vt dictum est; ergo.

Quarta Ratio ad idem est ista: Quæ sunt eiusdem speciei opponuntur vni, & eidem in specie: sed mortale, & veniale secundum quod talia, non opponuntur vni, & eidem, quoniam mortale opponitur charitati, & tollit eam; veniale stat cum charitate: ergo aliquid intrinsece est in peccato mortali, quod consequitur totam eius speciem, ratione cuius repugnat ei gratia, & secundum totam speciem repugnat veniali, non ergo sunt eiusdem speciei.

Vltimo adduco rationem, quæ tangit propter quid: Arguo, sic: Non solum distinctio actuum penes obiecta est distinctio specifica, imo distinctio specifica actuum sumitur etiam ex concursu aliarum, & aliarum circumstantiarum, quas actus exigit intrinsece, in quantū talis actus est: sed mortale & veniale habēt alias, & alias circūstantias & oppositas, licet circa idem obiectum: ergo. Maior patet, quia alias omnes actus morales circa idem obiectum in genere essent eiusdem speciei. Minorem probo, capio actum aliquem circa idem obiectum, puta vanam gloriam, scilicet appetere gloriam & laudem inordinate, dico quod idem actus circa illud obiectum est indifferens ad hoc, quod sic, vel sic circumstātionetur circumstantijs intrinsecis ad actum moralem & venialem, si enim appetit gloriam effrenate, sic quod non vereretur venire contra diuinum præceptum, tantum est similitudo appetitus: ille autem actus circumstantionatus est circumstantia propria peccato mortali, quæ est contemptus in hoc, quod si occurrisset in actu illo præceptum diuinum ad oppositū, non omisisset actum illum. Si autem appetat taliter, quod si occurreret præceptum diuinū, mallet obedire, quam habere gloriam; ita quod appetitus non ascendit ad contemptum voluntatis diuinæ expressæ in præceptis & prohibitionibus, talis actus habet circumstantiam, quod facit peccatum veniale. Hoc idem dico de circumstantijs alijs, puta deliberatione, morositate, & huiusmodi. Ex hoc infero quoddam, quod consueuit quæri, an scilicet peccatum veniale possit fieri mortale? Si enim sit sermo de peccato quoad substantiam, & quoad illud, quod ibi consideratur quoad genus naturæ, quod quidem in actu accipitur ex ordine ad obiectum, sic dico, quod idem actus, qui est veniale peccatum, potest esse mortale, & e conuerso, saltem in specie. Sed hoc modo actus peccati non accipitur inquantū culpabilis est, & demeritorius, quia vt sic, pertinet ad genus moris: reponitur autem in genere moris per difformitatem ad rectam rationem, &

A Theologicè ad diuinam voluntatem. Nam culpabile, inquantum culpabile, vt dictum est supra, addit super naturā actus carentiam debitæ conformitatis, similiter etiam debitarum circumstantiarum, vt arguendo ad conclusionem præcedentem immediatè est dictum: & ideo secundum alium, & alium modum deuiandi à regula recta, siue à debitis circumstantijs, sumitur alius & alius modus actuum, vt culpabiles sunt, & demeritorij, & quia in actu peccati mortalis est essentialiter alius modus deuiandi à recta regu-

B la, & rectitudine circumstantiarum, quam in actu peccati venialis; ideo, vt sic, nunquam actus, qui ex ratione sua est venialis, potest esse mortalis, nec è conuerso; nec numero, nec specie.

Nunc tertio ad rationes alterius opinionis. Respōdeo ad primam, quod cum arguitur, quod distinctio peccati mortalis & venialis accipitur in ordine ad aliquid, quod accidit vtrique, scilicet in ordine ad pœnam. Respondeo, quod, vt dictum est supra, mortale & veniale non accipiun-

C tur, nec dicuntur talia in ordine ad pœnam, sed in ordine ad læsionem & offensam, siue auersionē à regula, quod est essentiale in peccato. Nunc autem si primum sit accidentale actui, non tamen secundum, maxime in quantum actus est meritorius, vel culpabilis, vnde ratio peccat secundum consequens a pluribus causis ad vnam. Similiter ex hoc sequitur, quod omnis distinctio actuum, imo & habituum esset accidentalis, & non specifica, quia omnis talis distinctio accipitur penes aliquid extrinsecum in ordine ad inno-

D centiam nostram.

Ad secundum, cum dicitur, quod peccatum non distinguitur per illud, quod est extra intentionem peccantis per interemptionem amoris, peccans enim, vt sic, non intendit peccatum quoad illud quod est formale in peccato, scilicet carentiam conformitatis, intendit autem actum, vt est in genere moris. Ratio ergo bene probaret, quod actus in ordine naturæ distinguūtur penes illud, quod agens intendit per se, sed hoc non probat quoad genus moris, quia ad illud se ha-

E bet agens per accidens omnino.

Ad tertium de conuersione dico duo. Primo quod conuersio in actu peccati non est formale, sed magis materiale, quod probo ex hoc, quia conuersio sine auersione non est peccatum, vnde conuerti ad tale delectabile non est peccatum ethice, nisi quia concurrit ibi auersio à recta ratione & circumstantijs dictatis à recta ratione; nec theologice, nisi quia ibi est auersio a regula prima actuum humanorum, quæ est voluntas diuina, & à circunstantijs dictatis à voluntate di-

F uina, quæ quidem voluntas innotescit nobis per mandatum diuinum & præceptum. Secundo dico, quod ex alia & alia auersione accipitur distinctio peccatorum, & non ex conuersione concludente auersionem. Et ratio est duplex vna, quia quando in eodem concurrunt materiale, & formale, distinctio eius accipitur penes formale, non materiale, vt ex regula Philosophi 4. Metaphysices, quod si animal cōstituatur in esse per pedalitatem, non debet diuidi per differentiam pertinentem ad aliquod materiale, scilicet per *4. Metaph.*

alatum

alatum & non alatum, sed per differentiam pertinentem ad pedalitatem, vt per bipes, & quadrupes, quare sic in proposito; sed quia distinctio priuationum non accipitur à subiecto, sed ex habitu, opposito modo conuersio est quasi subiectum & materiale respectu auersionis: ergo. Vnde duplex priuatio potest esse in oculo, vt cæcitas, & tenebra: similiter eadem priuatio in duobus subiectis, vt cæcitas in oculo bouis, & hominis. Tunc ad formam dico, quod non in omni peccato esset eadem auersio, nec ethice, nec theologice loquendo, vt probatum est supra; non enim omne peccatum ethice eo modo auertit à recta ratione, & circunstantijs, super quas fundatur ordo ad rectam rationem. Similiter dico de peccato theologicè, quod non omne peccatū eodem modo priuat ordinem ad diuinam voluntatem, & hæc sunt proprie formalia in peccato, obiectum autem, & conuersio habent se magis vt materialia. Sed tunc accidit dubium, quia vitia capitalia non distinguūtur cōmuniter secundum rationem alterius & alterius auersionis, sed secundum aliud, & aliud obiectum, vt patet in speciali de vanagloria, & superbia: distinguuntur enim penes obiecta, quia superbia aspicit delectationes, quæ sunt in irascibili, sed vanagloria delectationes, quæ sunt in concupiscibili. Respondeo, concedo, quod superbia, & vanagloria hoc modo distinguūtur ex obiectis, sed quantum ad esse naturæ; tamen quantum ad genus moris distinguuntur per carentiam alterius, & alterius ordinis ad rectam rationem, & priuationem aliarum, & aliarum circunstantiarum, quas recta ratio exigit alias in alia, & alia materia, eo quod in diuersis materijs regula est alia & alia: ergo formale in actibus huiusmodi, vt sunt in genere moris, est regula, licet obiecta cōcurrant exigitiue, quia aliud & aliud obiectum exigit aliam & aliam regulam. Consimiliter superbia & vanagloria theologice loquendo distinguuntur per se, & primo formaliter ex alia & alia deuiatione à regula, quæ est volūtas diuina, aspiciunt enim regulam illam alio & alio modo, & ideo dantur de eis diuersa præcepta, obiecta tamen concurrunt exigitiue, quia circa aliud, & aliud obiectum exigitur aliud, & aliud præceptū. Ad formam ergo rationis dico, quod auersio vno modo potest intelligi respectu Deitatis, & sic auersio non est formale in omni peccato, imo est propria vni tantum, scilicet odio Dei. Alio modo accipitur auersio à volūtate diuina, & ab eius amicitia, quæ fundatur super idem velle, secundum Philosophum 9. Ethic. & tunc auersio est formale in omni peccato theologicè accepto: Sicut enim rebellantes Regi, & contraagentes eius imperio dicuntur auerti à Rege, sic in proposito dicuntur auerti à Deo, qui contra agunt, & rebellant voluntati eius; Voluntas autem Dei innotescit nobis per præceptum, idcirco diuersa præcepta arguunt diuersam (vt ita dicam) voluntatem, eo modo quo diuersitas potest accipi in actu voluntatis diuinæ, & per consequens diuersa præcepta arguunt diuersas auersiones, & per hoc diuersa formalia peccatorum: non ergo est verum, quod supponebatur, scilicet, quod eadem sit auersio respectu omnium peccatorum.

9. Ethic.

A Dices, quod præcepta non sunt vera de præcepto naturæ, quod sequamur legem naturæ, sed de præcepto disciplinæ, quod sequimur legem scriptam. Respondeo, non distinguo formale in peccato per aliud & aliud præceptum, nisi forte secundum innotescentiam nostram, sed in ordine ad diuinam voluntatem, eo quod aliam, & aliam deformitatem habent in ordine ad voluntatem diuinam.

Dices, quod ex ratione obiecti oritur, quod actus habent aliam deformitatem. Respondeo, in obiecto possum considerare naturam obiecti, & circunstantias debitas inesse secundum determinationem diuinæ voluntatis; tunc dico, quod illa deformitas alia, & alia non oritur ex natura obiecti absolute, sed secundum alias & alias circumstantias prædictas. Vnde breuiter omne peccatum, siue sit peccatum contra præceptum naturæ, siue contra præceptum diuinum, idcirco est peccatum, quia induit de se rationem deformitatis, & detestabilis in ordine, videlicet ad voluntatem diuinam. Per hoc patet ad rationem vltimam de virtutibus, non enim virtutes distinguuntur ex obiectis, nisi forte quoad esse naturæ, non autem quoad esse morale, quia vt sic distinguūtur principaliter penes considerata à recta ratione, & inuēta circa illa obiecta, quod est medium rationis. Quod patet, nam diuersæ virtutes possunt esse circa idem obiectum absolute, sicut patet de abstinentia & temperantia, quæ sunt circa delectabilia gustus; etiam cum vna est supererogationis, alia non, ideo habēt aliud, & aliud medium rationis; vnde multi habent temperantiam, qui non habent abstinentiam, & hoc quia alia, & alia ratio ardui, & difficultas attenditur circa vnam, non circa aliam. Hoc idem patet de abstinentia, & sobrietate: multi enim sunt, qui faciliter abstinent à cibo, qui tamen sunt intemperati in potu; vnde habent abstinentiam, non sobrietatē: & ratio est, quia in sobrietate videtur maior ratio ardui, & plus de difficultate quam in abstinentia. Dico ergo, quod formale in virtutibus non est obiectum absolute, sed bonum rationis repertum à ratione in obiecto, quantum tamen aliud, & aliud bonum rationis sequitur ex diuersitate obiectorum, hoc non est per se, sed per accidens, quia si concurreret aliud, & aliud bonum circa idem obiectum (sicut dictum est de temperantia, & intemperantia) adhuc virtutes circa illa bona essent indistinctæ.

Ad argumentum in oppositum patet ex prædictis, quod differentiæ illæ, licet sint infra eandem speciem naturaliter, non tamen sunt in eadem specie theologicè: vnde puto, quod loquendo ethicè, & physicè peccatum mortale & veniale sunt eiusdem speciei; non enim ethicus considerat differentias istas in peccato, sed accidunt considerationi suæ. Non enim ethicus considerat peccatum in ordine ad voluntatem diuinam, sed in ordine ad rectam rationem, tamen ex solo ordine ad diuinam voluntatem accipitur distinctio peccati mortalis, & venialis. Ex his elicio, quod distinctio virtutum moralium accipitur ex alio, & alio bono rationis, bonū autem rationis aliud & aliud est à ratione ab obiecto, & a circumstantijs; aliter tamen, & aliter: quia a ratione explicati-

catiue, ab obiecto autem exigitiue, vt in pluribus scilicet à circumstantijs formaliter.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum peccatum mortale congrue distinguatur in septem Vitia Capitalia.

AD quartam quæstionem arguo primo, quod peccatū mortale non distinguitur congrue per septem vitia capitalia; quia peccatum & virtus sunt disparata: sed septem virtutes non opponuntur septem peccatis mortalibus, quæ assignatur: ergo non est congrua diuisio peccatorū. Consequentiam probo, quia si diuisa sunt opposita, oportet quod diuidentia sint opposita.

In oppositum est Gregorius 11. moral. cap. 3. qui peccatum mortale distinguit secundum illa septem vitia capitalia. Respondeo primo ponam propositionem intentam. Secundo dicam de quolibet peccato in speciali per ordinem, quoad eius esse morale, & naturale.

Propositio, quam intendo, est ista, quod diuisio peccatorum mortalium in septem duces est congrue assignata, & diuisio illa potest accipi secundum illa, quæ frequentius apparent in nobis in conuersatione humana. Dicunt ergo quidam, quod capitalitas attenditur in peccato penes finē & peccatum, quod est caput aliorum in ratione fini, secundum istos videtur vitium capitale. sed hæc positio insufficiens est, eo quod non capit totam rationem capitis: nam multa sunt capitalia vitia, quæ se habent respectu aliorum, vt materia, & etiam per modum remouentis prohibens, quod patet per Gregorium, vbi supra, qui dicit, quod ex gula oritur hebetudo sensuum, sed hoc non est per modum finis; sed quia præparat materiam, & ex gula oritur inepta lætitia, & hoc non vt à fine, sed vt à remouente illud, quod habet prohibere ineptam lætitiam, quod est apex rationis.

Alij dicunt, quod capitalitas attenditur penes rationem radicis, vt illud dicatur capitale, quod est caput quorundam aliorum. Sed contra, quia tunc non esset nisi vnum vitium, capitale scilicet superbia, quæ est caput omnium vitiorum.

Dices: non, quia superbia est radix generalis, quæ diuiditur in alias radices, quæ sunt radices multorum vitiorum, quodlibet in suo ordine. Sed contra, quia radices illæ in quas diuiditur superbia, etiam multæ earum diuiduntur in alias radices, quæ sunt radix in suo ordine, quælibet aliquorum vitiorum, & sic erunt plura capitalia, quam septem. Ideo dico, quod videtur iuxta propositionem præmissam, scilicet, quod peccatorum mortalium distinctio accipitur penes illa, quæ vt plurimum apparent in humana conuersatione, & sunt, quantum spectat ad propositum, septem. Voluntas enim peccat, quia inordinate fertur in bonum appetibile triplex, scilicet vtile, delectabile, & honestum. Homo ergo in actionibus suis, quas per se & non a casu elicit, appetit aliquod istorum bonorum trium, & cum homo appetere possit bonum appræhensum inordinate, sequitur, quod vitia, quæ erunt in deordinatione appetitus circa triplex bonum prædictum, A ad quod respicit generaliter, & vniuersaliter omnino agens; congrue dicuntur generalia, & capitalia.

Ad propositum dico, quod accipiendo bonum vtile, inordinatio circa tale bonum pertinet ad peccatum Auaritiæ: bonum enim vtile dicitur, quod non est per se appetibile, sed propter aliud, sicut pecunia & diuitię, quæ per se non habent rationē appetibilis secūdum Philosophum 4. Ethic. vnde auaritia hoc modo est appetitus inordinatus alicuius appetibilis nō propter se, sed propter B aliud. Accipiendo vero bonum delectabile, tale bonum potest esse in duplici genere: bonum enim dicitur delectabile in ordine ad appetitum: appetitus enim complantatus in nobis est in duplici genere, secundum duplex genus necessitatis, quod inuenitur in natura hominis. Natura enim complantauit homini appetitum, siue delectationem appetitus propter necessitatem, vt dicit Auicen. 7. naturalium: necessitas autē duplex est in natura humana, quædam ad conseruationem indiuidui, quædam ad conseruationem spe- C ciei. Appetitus autem complantatus propter cōseruationem indiuidui est circa delectationem gustus; vnde gulosus non appetit saporem in se, sed propter delectationem gustus. Appetitus autem complantatus propter conseruationem speciei est circa delectationem pertinentem ad appetitum generatiuæ, quæ est propter delectationem tactus, & propter hoc oritur duplex inordinatio, vna pertinens ad appetitum gustus, & secundum hanc accipitur peccatum Gulæ. Alia vero pertinens ad appetitum generatiuæ secundum tactū, D & secundum hunc accipitur peccatum Luxuriæ, & hæc dicuntur capitalia, quia frequenter oriuntur in conuersatione humana.

Loquendo vero de bono honesto. Sciendum quod circa istud directè non cadit inordinatio: non enim appetere scientiam est malum: bonum enim honestum dicuntur scientia, & virtutes quę ponunt hominem in statu excellenti; talia appetere in se ex conditione illa non est malum, cum sint bona per se. Inordinatio ergo cadit circa talia in ordine ad æstimationem hominum: nam E sicut dictum est, appetere esse sapientem non est malum, tamen appetere videri, & æstimari sapientem magis quam esse, est malum. Appetunt autem quidam esse sapientes, non vt sint, sed vt videantur, & hinc stat inordinatio appetitus, cum sit circa famam & gloriam, congrue dicitur Inanis gloria: & sic habemus quatuor capitalia vitia, vnum quidem, quod aspicit inordinationem appetitus circa bonum præcise vtile: duo vero, quæ aspiciunt appetitum circa bonum delectabile, quæ sunt Gula & Luxuria; vnum autem, quod F aspicit bonum honestum, inquantum relatum est ad æstimationē hominū, quod est Inanis Gloria.

Vlterius sciendum, quod appetitus dupliciter fertur in bonū triplex prædictum; vno modo delectando, & in bono conquiescendo. Alio modo consurgendo in ipsum prohibens, vt remoueatur omne, quod habet impedire tale bonum, & sic consurgit sufficientia aliorum trium peccatorum capitalium, scilicet Iræ, Accidiæ, & Inuidiæ. Vbi sciendum est, quod prohibens bonum appetibile reperitur in duplici genere, & secundum hoc insurgit

surgit appetitus contra prohibens tale bonum in generali dupliciter: Vno enim modo appetitus insurgit contra omne prohibens quodcunque bonum in generali, siue illud sit bonum delectabile, siue honestum, & habitus, qui inclinat ad talem insurrectionem, dicitur Ira, quæ nihil aliud est, quam habitualis insurrectio contra impetum cuiuscunque appetibilis. Secundo modo appetitus natus est insurgere in speciali contra impediens bonum appetibile aliquod in speciali, & maxime bonum spirituale, quod est bonum honestum. Et hoc adhuc dupliciter, vel contra impediens tale bonum secundum esse, vel secundum videri, & famam. Primo modo posset appetitus insurgere dupliciter, vel positiuè, & hoc modo nulla contingit inordinatio in assurgendo contra tale bonum directè, & ex se: nullus enim appetit inordinate remotionem boni honesti, ex natura obiecti. Alio modo priuatiue secundum defectum, quia non insurgit cum efficacia, & vigore contra impediens tale bonū ad prosequendum illud, & sic oritur inordinatio in appetitu, quæ dicitur Accidia. Vbi sciendum est, quod sicut in obiecto corporali sapor bonus multum facit ad hoc, quod appetitus trahatur in bonum delectabile: sic in bono honesto, quod est cibus quidam, & gustus spiritualis, sapor trahit mentem versus tale appetibile; vnde cui sapit bonum rationis, despicit omnia bona alia corporalia secundum Aristotelem 7. Ethic. Quando ergo appetitui displicet bona operatio secundum rectā rationem, & bonum honestum, tunc in appetitu oritur inordinatio, quæ est accidia. Accidia enim non est, nisi tristitia circa bonam operationem dictatam a recta ratione: talis enim tristitia non est aliud, quam quoddam desipere respectu talis boni, quod prohibet appetitum insurgere ad ipsum prosequendum. Si autem impediatur bonum honestum, non secundum esse, sed secundum videri; quia videlicet est aliquid, quod facit bonum illud minus apparere in conspectu hominum, puta, quia tale bonum reperitur maius, vel saltem inæquale in altero, ex quo fit, quod alius non reputatur excellens, quia non solus in habitione talis boni, tunc appetitus insurgit ad repellendum bonum illud in altero, quod est repressiuum boni sui secundum famam, semper est inordinatus, & talis inordinatio dicitur peccatū Inuidiæ. Inuidia enim non est aliud, quam tristitia de bono alterius, non absolute, sed inquantum facimus bonum proprium in conspectu aliorum; & hoc est quia virtus diuisa in plures, non tantum apparet in vno eorum, quantum si esset in eo solo. Sic ergo patet sufficientia septem Vitiorum Capitalium; quæ ideo dicūtur capitalia, quia sunt circa illa secundum, quæ homo magis, & vt plurimum conuersatur, & ideo sub istis continentur omnia peccata, & ex istis oriuntur.

7. Ethic.

Nunc secundo videndum est de quolibet peccato in speciali, a quo omnia alia emanant. Et est sciendum, quod, vt dicit Gregorius vbi supra. Superbia est regina omnium vitiorum, licet (vt supra dictum est, cum ageretur de peccato primi hominis, & etiam Diaboli) superbia vno modo potest accipi vt speciale peccatum, & vitium contra alia distinctum, vt tamen illa est genera-

A lis ad omnia, cuius prima filia dicitur Vanagloria. Et ideo dicendum est primo de ipsa, & hoc quoad duo.

Primo quoad eius esse naturale, secūdo quoad eius esse morale. Quoad primum, quia actus est notior, quam habitus, sciendum est, quod vanagloria secundum actum non dicit vnicum actum tantum in genere naturæ eo modo, quo inuidia tantummodo dicit actum tristitiæ in recto, sed tamen in concupiscibili, sicut isti tres actus, scilicet timor, delectatio & tristitia, nullum istorum

B actuum præcise includit Vanagloria, sed omnem actum bonum: non enim inanis gloria est tantum appetitus propriæ excellentiæ, sed est delectatio in excellētia secundum rem habitam, & complacentia in nondum habitam, sed speratam: Similiter tristitia de eius carentia: non enim vanægloriosus dicitur tantummodo, qui appetit excellentiam præcise, sed qui delectatur in ea habita, & complacet in ea, antequam habeatur, & de carentia contristatur: ex quo potest patere, quod cum omnes actus prædicti sint in concu-

C piscibili, non in irascibili, vanagloria est habitus pertinens non ad irascibilem, sed ad concupiscibilem.

Dices: Nonne inanis gloria fertur in arduum sub ratione ardui; quare ergo non erit in irascibili, cum irascibilis sit respectu ardui, vt distinguatur à concupiscibili? Respondeo, actus concupiscibilis est respectu boni, & etiam respectu ardui, sed irascibilis est tantum respectu ardui: non enim differunt irascibilis, & concupiscibilis, nisi per hoc quod diuersimode feruntur in obie-

D ctum: actus enim irascibilis non est velle, sed est assurgere: nec appetere, & assurgere idem sunt: aliud enim est appetere vindictam, & aliud est assurgere: possum enim efficacissime vindictam appetere, & tamen non assurgere, & hinc est, quod non omnis vindictam appetens est iratus, appetere etiam in concupiscibili, sed assurgere est in irascibili. Vnde assurgere, non est aliud quam audere quoddam, & est actus proprius superbiæ, in quantum superbia distinguitur contra alia, & ideo superbia est vitium in irascibili. Va-

E nagloria autem non est audere: multi enim sunt vanegloriosi, qui optant intense, & tamen parum audent assurgere. Imo sunt timidi valde, nec est vanagloria in irascibili, vt dictum est. Ex quo patet distinctio superbiæ, & vanagloriæ, quoniam Vanagloria appetit extimationem propriæ excellentiæ, sed superbia audet & assurgit in eandē.

Quoad secundū, scilicet de Inani gloria quoad esse morale, dico quod inanis gloria est peccatum mortale. Ad euidentiam tamen huius considerandum est, quod (vt alias dictum est) pecca-

F tum mortale, & veniale non accipiuntur secundum intentionem, & remissionem in actu, nec etiam penes deliberationem, sed distinguuntur penes deliberationem, sed distinguuntur penes præstitutionem finis, quoniam actus peccati mortalis concludit formaliter expresse, vel interpræatiue finem præstitutum, qui includit virtualiter contemptum diuinorum mandatorum. Vanagloriosus enim talem gloriam sibi præstituit pro fine, & pro assequendo finem istum non vereretur venire contra diuina mandata. Quādo

ergo

ergo actus appetitus est talis, quod in tantum fertur in gloriam, & excellentiam, quod continet virtualiter, vel interpretatiue contemptum diuinorum mandatorum, tunc actus vanægloriæ est peccatū mortale, aliter non: tunc enim auertit à regula prima humanorum actuum, quæ est voluntas diuina per præceptum nobis expressa, & quia pauci sunt, qui attingunt ad talem actum vanægloriæ, hinc est, quod difficiliter cognoscuntur actus eius, quando sit mortale, vel veniale.

Secundo Dico, quod Vanagloria est prima filia Superbiæ, hoc patet per Gregorium vbi supra, qui ponit, quod septem peccata mortalia sunt quasi duces sub vno principe, qui est superbia, ex qua oritur vanagloria: hoc autē ideo est, quia ex hoc, quod aliquis effrenatè audet in excellentiam, stante hoc ipso appetit tamen in tantum, vt non vereretur contemnere mandata.

Tertio Dico, quod est peccatum capitale, ratio huius est, quia ex eo oriuntur septem vitia, & peccata, quæ multum apparent in hominis cōuersatione: & vt videatur sufficientia, sciendum est, quod omnis, qui appetit gloriam, considerat ea, quæ possunt illam procurare, & secundo, quæ possunt impedire; ea autem quæ possunt procurare illam, quædam se tenēt ex parte intellectus, quædam ex parte vitæ. Ex parte intellectus sunt tria quæ dant famam, & æstimationem procurant, scilicet subtilitas, firmitas, & claritas, ex primo horū oritur in vanaglorioso præsumptio, & inuentio nouitatum, vt appareat subtilis: ex parte vero firmitatis oritur pertinacia, vt reputetur iudicium suum firmum & bonum; sed ex parte claritatis in agibilibus oritur inobediētia, ex hoc quod nimis præsumit de ingenio suo, adeo vt reputet omnibus præualere.

7. Ethic.

Secundo quædam procurando gloriam, & famam se tenent ex parte voluntatis & vitæ, & hoc est in duplici genere, quia illa quæ vitam extollunt & sanctitatem, quædam sunt in re, & tunc oritur iactantia, quia appetit, vt sint noua in hominum fama: quædam vero non sunt in re, & circa illa versatur hypocrisis, quoniam vult talis apparere illud, quod non est. Secundo considerat vanagloriosus ea, quæ habent famam & gloriam impedire, & sic oriuntur alia duo peccata, scilicet contentiones, siue discordiæ, & rixæ; contentiones quidem contra aliū impedientem, & hoc maxime est, quando videt alium assequi eundem finem, contendere enim idem est, quod simul in idem tendere; & ideo quando duo tendunt in eundem finem, tunc vanagloriosus adducit in opinione contentionem, & in effectu discordiam, & per modum sequelæ schismata, rixas, & huiusmodi.

Sciendum autem, quod licet hæ septem filiæ

A assignentur à Gregorio vbi supra, ille tamen non accipit ita præcise, quin etiam plura alia oriantur: vnde non est dubium, quod ex vanagloria oritur ambitio, & pompa, & multa talia, & ideo ratio omnium, quæ possunt ex vanagloria oriri, per modum sufficientiæ difficiliter potest reddi.

Nunc secundo de auaritia est videndum, & primo quoad esse naturale, & dico, quod est actus in cōcupiscibili, & hoc respectu vtilis boni quoad esse morale. Dico primo quod potest esse pecca-

B tum mortale, sicut dixi de vanagloria, quod est, quando actus includit virtualiter contemptum diuinorum mandatorum; quod est, quando actus est cum tanta libidine, quod si decerneret mandatum diuinum non vereretur venire contra illud; dummodo posset consequi finem præstitutum: actus autē, quando est talis, potest satis quilibet experiri in se; vt apparet in vsurario, & latrone satis manifestè.

Dico secundo, quod est vitium capitale, nam ex ipsa oriuntur quædam peccata alia, scilicet

C proditio, fraus, fallacia, periurium, inquietudo mentis, obduratio contra misericordiam, rapina, vsura, & alia multa: tamen Gregorius non ponit, nisi septem: puto tamen, quod non exclusit alia.

De peccato Inuidiæ supra dictum est. Dicendum autem est de peccato Iræ.

Et primo quoad esse naturale, est passio in irascibili, vnde actus eius non est formaliter appetere vindictam, sed est audere siue assurgere in eam quoad esse morale. Dico, quod est peccatum

D mortale, & hoc modo quo dixi de alijs supra. Secundo dixi, quod est capitale, ex ea enim oriuntur septem alia vitia, quæ sunt rancor, timor cordis; rixæ, contentiones & alia, quæ à Gregorio assignantur vbi supra.

Nunc de Accidia dico, quoad esse naturale, quod illa est formaliter quædam tristitia, & distincta contra Inuidiam: est enim tristitia de bona operatione dictata a recta ratione, & quædam displicētia, videlicet non venire in bonum hone-

E stum, & bonus rationis, puta, lætationem, & orationem, & huiusmodi.

Dico secundo, quod est capitale, nam ex eo oriuntur multa alia, puta euagatio, pusillanimitas, desperatio, & huiusmodi.

De Gula autem & Luxuria dimitto, satis enim sunt manifesta.

Ad argumentum in oppositum dico, quod non oportet, quod virtutes oppositæ habeant tantam principalitatem; tum quia non tantum inclinant appetitum, & ideo minus cadunt in conuersatione humana; tum quia non sunt sic causa multorum aliorum: ergo.

DISTIN-

DISTINCTIO XXXXIII.

DE PECCATO IN SPIRITV SANCTO.

Est præterea quoddam genus peccati, &c. In hac xxxxiij. Distinctione agit Magister de quodam speciali peccato, quod dicitur peccatum in Spiritum sanctum. Quæro autem ad euidentiam totius Distinctionis duas Quæstiones.

QVAESTIO VNICA.

1 Prima est: Vtrum sit aliquod peccatum speciale in personam Spiritus sancti.

2 Secunda est: Vtrum peccatum in Spiritum sanctum sit irremissibile, & grauissimum peccatorum.

ARTICVLVS I.

Vtrum sit aliquid peccatum speciale in personam Spiritus sancti.

QVANTVM ad primum arguo primo, quod nullũ peccatum possit committi specialiter in personam Spiritus sancti, Quia peccatum habet, quod sit peccatum, per hoc quod venit cõtra regulam primã, quæ est voluntas diuina: sed vna est voluntas trium personarum, sicut vna est maiestas: ergo.

In oppositum est illud, quod dicit Saluator in Euangelio, quod, qui peccabit in Spiritum sanctum, non remittetur ei in hoc sæculo, neque in futuro.

Respondeo primo pono propositiones aliquas. Secundo ad propositum.

Quoad primum sciendum, quod loquendo de peccato, qui est error, non video, quomodo possit aliquis peccare ita præcisè in personam Spiritus sancti, quod non peccabit in aliam. Hanc probo propositionem, Quia de quo possunt esse distincti articuli, & distinctæ obligationes, possunt esse distincti errores in intellectu; errores enim capiunt distinctionem penes articulos, & principia, quibus obligamur: sed de facto sunt articuli distincti de distinctis personis, & obligationes quibus obligamur ad sentiẽdum de vna persona, quod non sentiamus de alia: certum est enim, quod alius articulus est, quod Spiritus sanctus procedat à Patre & Filio, & alius, quod Filius procedat à Patre; & alia est obligatio ad vnũ quam ad alterum: ergo error in vno non est error in alio: & loquor hic de errore directè: benè enim qui errat in vno articulo, consequenter errat in omnibus, quia negare aliquid, quod est in diuinis, est consequenter negare omnia diuina: vnde si negetur processio Spiritus sancti à Filio, negabitur ex consequenti omne quod est in Deo. Confirmo rationem istam, quoniã sicut possunt esse distinctæ complexiones affirmatiuæ de personis distinctis, quibus distinctæ affirmationes oriuntur, sic possunt esse distinctæ negationes;
D quibus mediãtibus ab affirmatiuis dissentimus, & per consequens errores distincti.

Secunda Propositio est, quod peccatum irreuerentiæ potest esse directè in Spiritum sanctum, ne dum peccatum erroris. Hoc probo, quia illud quod cõtingit intelligere directè & distinctè, potest voluntas velle, sed intellectus potest distinctè intelligere personam Spiritus sancti directè: ergo voluntas potest ferri in ipsum directè ergo per irreuerentiã. & confirmo; quia de facto oramus quandoque distinctè Patrem, quandoque
E Filium, quandoque Spiritum sanctum, & licet intelligendo Filium, intelligam per necessitatem ratione indiuisionis tres personas, sicut Saluator ait: Philippe, qui videt me, videt & Patrẽ meum. nec oppositum credam esse etiam de potentia absoluta; cum dico intelligẽdo vnam personam, non necessario æquè directè intelligo aliam, sed hoc est secundario, & in obliquo siue indirectè, & quia nullo istorum modorum accipitur propriè peccatum in Spiritumsanctum, vt in proposito intendimus, ideo pono.

F Tertiam Propositionem, quod peccatum in Spiritum sanctum, scilicet eo modo, quo hic loquimur, non est directè in personam Spiritus sancti, puta in gratiam, & eius effectum, & vt melius videatur, declaro primo, quomodo potest esse peccatum in gratiam. Vbi considerandum quod gratia Dei potest considerari, vel in suo principio, quod est Dei misericordia, à qua profluit vt à fonte, & sic oritur duplex peccatum contra misericordiam, quorum vnum est contra infinitatem eius, & illud est Desperatio, qua quia existi-

existimat culpam maiorem misericordia. Aliud est contra eius regularitatem, & rectitudinem, & illud est peccatum Præsumptionis, quo quis tantum præsumit de misericordia Dei, vt reputet eam quasi dissolutam, videlicet irregularem, non iustam, & ideo audacius fert se in peccatū, quia putat, quod misericordia Dei non mensuretur iustitia.

Secundo modo Dei gratia potest cōparari ad subiectum, in quo est, & hoc dupliciter, vel ad se, vel ad proximum. Primo modo non potest peccari in gratiam Dei directè, potest tamē indirectè, & hoc peccando in dispositiones, quæ disponunt ad gratiam. Harum autem dispositionum.

Prima est pœnitere, quod habet peccatū amouere, & peccatum contra illud dicitur finalis impœnitentia.

Secunda dispositio ad gratiam est cordis ad Deū conuersio, & præparatio; & peccatū contra illā dispositionē dicitur Obduratio cordis, & obstinatio, quale fuit peccatū Iudæ, & Pharaonis.

Secundo modo considerando gratiam Dei in proximo, sic oritur duplex peccatum contra gratiam, scilicet in proximo existentē. Potest tamen quis contra talē gratiam venire duobus modis, vno modo conatu effectus ad intra, alio modo conatu effectus ad extra. Primo modo oritur peccatum, quod dicitur Inuidentia fraternæ gratiæ, nec inuidere fraternæ gratiæ, quia diminuit suā excellentiam, est peccatum in Spiritum sanctū: hoc enim est actus Inuidiæ, sed tristari de gratia proximo data à Deo absolutè, hoc est peccatum in Spiritum sanctum. Si autē veniat contra gratiā, qua Spiritus sanctificat proximum conatu effectus extra, sic oritur peccatum aliud, quod dicitur Impugnatio veritatis agnitæ, & sic patet, quod septem sunt peccata in Spiritum sanctum, sicut septem modis contingit venire hominem contra gratiam Dei.

Sed de modo istius peccati, quid scilicet, addit super alia peccata, quoad grauitatem? sciendum quod peccatum in Spiritum sanctū, dicitur peccatum ex malitia. Peccatum autem ex malitia quandoque dicitur peccatum ex habitu: puta quando quis ex malo habitu est intemperatus, vel gulosus, & sic nō loquimur in proposito. Alio modo dicitur, quia procedit ex passione, tamen deliberatè, & scienter: puta si quis inuideat proximo, quia bonum suum datum sibi à Deo diminuit excellentiam illius, nec sic loquimur in proposito. Vocatur ergo peccatum ex malitia propria, quando mouetur quis non ex habitu, nec passione, nec ex ignorantia, sed ex mera libertate voluntatis, scilicet, quia sic placet, & hoc modo dicitur peccatum in Spiritum sanctum: sic tamen quod cadat circa materias prædictas, puta dolere, quod proximus habet agnitionem veritatis, quale fuit peccatum Iudæorū contra Christum. Vel impugnando in effectu extra, sicut quando dixerunt: In Beelzebub principe dæmoniorum eijcit dæmonia; tale autem peccatum valde raro, & de difficili inuenitur: fuit tamen peccatum ipsorum Iudæorum.

Dices: Non sic est, nam Iudæi moti fuerunt ex passione, videlicet, quod fama Christi diminue-

A bat famam eorum. Respondeo, concedo, quod initium vnde motus peccati eorum fuit inuidia, tamen puto, quod vltimo ad tantum venerunt, quod ceciderunt in inuidentiam doni Dei absolutè, & impugnationem agnitæ veritatis.

Sed contra, quia nullus operatur ad malum aspiciens. Respōdeo, nullus agit, nisi intendit aliquod saltem apparens bonum, & sic est in peccato ex malitia: agit enim ibi homo intendens hoc bonum, quod est facere, quod placet, & prosequi libertatem suam, quod apud aliquos est maius
B bonum, & magis mouet, quā passio quæcumque, experiri (scilicet) ad libitum suā libertatem. Ad argumentum in oppositum patet ex dictis.

ARTICVLVS II.

An peccatum in Spiritum sanctum sit grauissimum omnium peccatorum, & irremissibile.

AD secundam quæstionem: An peccatum in
C Spiritum sanctum sit grauissimum omniū peccatorum, & irremissibile. Sine argumentis respondeo de peccato impœnitentiæ, & obstinationis, non est dubium, quod non remittitur, sed hoc est per accidens, quia peccator non conuertitur.

Sed contra hoc est illud, quod dicit Saluator: Qui autem blasphemauerit in Spiritum sanctū, *Ioan. 8.* non remittetur ei in hoc sęculo, neque in futuro: ergo non tantum loquitur de finali remissione: Ideo dicunt aliqui, quod omnes species huius pec-
D cati habent, quod sint irremissibiles: ratio est, quia priuant se principio gratiæ scienter, scilicet misericordia. Sed contra est, quia multi peccantes hoc peccato fuerunt finaliter conuersi.

Dico ergo aliter, quod quædam sunt peccata, quæ merentur vtique pœnam æternam: non tamen clausionem diuinæ misericordiæ, quantum est ex genere, & conditione peccati, cuiusmodi sunt omnia peccata, quæ proueniunt ex passione vel ignorantia, quātumcumque sint ex delibera-
E tione: talia enim non claudunt diuinam misericordiam, propter fortem persuasionem passionis ex carne nostra corrupta: habet enim Deus tunc quod cogitet, scilicet, quod caro sunt, &c. *Gen. 6. & 7.* Alia vero sunt, quæ claudunt diuinam misericordiam, quantum ex se, quia priuant gratia per se directè, qualia sunt illa, quæ sunt directè in misericordiam Dei, de quibus supra dictum est. Quędam enim horum priuant Dei misericordia, vt duo prima, alia vero priuant gratia directè, vt duo vltima. Alia vero dispositione ad gratiam, vt duo media. Talia ergo videtur irremissibilia,
F quoniam, quantum est de se, non merentur veniam; hoc modo peccatum Diaboli est irremissibile, & non peccatum Adam: peccauit enim Diabolus nulla persuasione impellente: Adam vero peccauit Diabolo impellente, & tentante. Cum ergo dicit Saluator, quod non remittetur in hoc sæculo, nec in futuro, debet intelligi, quātum est de se, & in ordine ad meritum peccati in se, non ad Dei potentiam, quæ prona est ad peccatoribus indulgendum.

DISTINCTIO XXXXIV.

Post prædicta, &c. Ista est Distinctio xxxxiiij. & vltima huius Secundi Libri, in qua Magister agit specialiter de potentia peccandi, & incidenter agit in speciali de potestate, & principatu sæculari, An obediendum sit de necessitate potestati sæculari. Ideo ad euidentiam pleniorem huius Distinctionis quæro quatuor Quæstiones.

QVAESTIO VNICA.

1 Prima est: Vtrum potentia peccandi habeat præcisè pro fundamento libertatē arbitrij.

2 Secunda est: Vtrum potentia peccandi sit à Deo.

3 Tertia in secunda parte distinctionis est: Vtrum omnis potestas, & principatus sæcularis sit à Deo.

4 Quarta est: Vtrum obedientia sit specia- virtus.

ARTICVLVS I.

Vtrum potentia peccandi habeat præcise pro fundamento libertatem arbitrij.

QVANTVM ad primam quæstionem arguo primo, quod potentia peccandi habeat pro immediato fūdamento liberum arbitrium: Quia potentia peccādi habet pro fundamento potentiā ad vtramque partem contradictionis indifferentē: sed potentia, quæ est æqualiter ad vtrumque oppositorū, est primo per se liberum arbitrium, de quo Philosophus 9. Metaph dicit, quod rationales potētiæ sunt ad opposita: ergo.

In oppositum est, quia; Vbi est præcisum fundamentum alicuius formæ, ibi est forma illa possibilis: ergo vbi erit liberum arbitrium, ibi poterit inueniri potentia formaliter ad peccandum: sed in Deo est liberum arbitrium: quare in Deo poterit esse potentia peccandi. Cōsequens est falsum; ergo illud, vnde sequitur, scilicet, quod potentia peccādi fundetur immediatè in libero arbitrio. Respondeo primo ponam punctum quæstionis, Secundo propositiones intentas.

De primo sciendum, quod in conclusione ista est controuersia inter Doctores modernos. Dicunt namque quidam, quod potentia peccandi habet pro immediato fundamento libertatem arbitrii. Sed opinio illa non placet aliis propter argumentum inductum, in arguendo ad principale in oppositum, quoniam, scilicet liberum arbitrium est in Deo.

Alii dicunt, quod habet pro immediato fundamento liberum arbitrium non absolutè, sed in quantum est limitatum. Alii, quod inquantum productum ex corruptione.

Vt ergo videatur, quid veritatis continent opiniones prædictæ, est præsens quæstio introducta.

Nunc secundo pono propositiones, & Prima est, quod potentia peccandi non est aliquod illorum triū prædictorum, nec omnia simul accepta. Ratio prima ad conclusionem istā est, quia vbi ponuntur, & reperiuntur illa, non reperitur potentia ad peccandum: ergo illa potentia peccandi non erit aliquod illorum trium, etiam simul sumpta, quia actus bonus dicitur moraliter in ordine ad finem, quæ conclusio fuit superius
C probata: ergo si habet alium, & alium modum attingendi finem, necessario habet aliam, & aliam bonitatem moralem. Consequentia patet, quia posita causa vel ponitur, vel saltem potest poni effectus. Antecedens probo, quia in confirmatis in via, sicut in matre Domini, & aliis huiusmodi erat liberum arbitrium limitatum, & ex nihilo, & tamen non potentia ad peccandum. hoc idem patet de Beatis, in quibus non est potestas peccandi, cum tamen in eis sit liberum arbitrium cum omnibus illis.
D Ad illa forte dicetur, quod pro tanto non erat in prænominatis potentia peccandi, quia cōfirmati in gratia. Contra: Illud non dat potentiam ad peccandum, cui insunt conditiones illæ, quæ faciunt aliter in eo, quod sit potentia ad peccandum: sed gratiæ, quam ponis, insunt conditiones istæ, scilicet esse ex nihilo, & limitatio, quæ sunt conditiones potentiæ peccandi: ergo.

Confirmo, quia illud non tollit potentiam ad peccandum, quod relinquit in subiecto illa, quæ faciunt potentiam peccandi: sed gratia relinquit
E in subiecto habente eam limitationem, & esse ex nihilo cum potentia ad vtrumque: ergo.

Secundo in speciali probo, quod liberum arbitrium non sit potentia immediata ad peccandū, sic: Nulla perfectio (quātum est ex se) est causa alicuius imperfectionis. Da enim oppositum, iam non erit melius ipsum, quam non ipsum in quocumque, & sic nō esset perfectio simpliciter: sed libertas arbitrii (quantū est de se) dicit perfectionem simpliciter, & hoc secundum suam rationem formalem in communi, alias non poneF remus eam in Deo: ergo.

Confirmo per Ansel. qui dicit de casu diaboli, quod posse peccare, nec est libertas arbitrii, nec pars libertatis arbitrii.

Tertio in speciali probo, ꝙ esse ex nihilo, non sit ratio, quod liberum arbitrium dicatur potētia ad peccandū. Quia illud, quod est mere relatio rationis non dat aliter, ꝙ habeat potentiam, aut quod sit potentia ad peccandum; sed esse ex nihilo super illam rem solum dicit relationem rationis: habitudo enim importata per ly, ex, habet

bet non ens pro termino; relatio enim realis habet realem terminum in actu: ergo.

A

Secundo ad idem, cum dico, esse ex nihilo, duo dico, scilicet esse, & ex nihileitate; aut ergo esse ex nihilo constituit, & dat rationem potentiæ ad peccandũ ratione denominati; aut ratione ipsius nihileitatis: non primo modo, ita quod ens ex nihilo ex hoc solo possit peccare, quia est, quia tũc Deus posset peccare, cum habeat esse: nec secundo modo, puta, quod nihileitas det rei posse peccare, quia nihileitas omnino nihil ponit in re ipsa: ergo.

B

Tertio probo in speciali, quod limitatio non det rationem potentiæ peccandi, & hoc propter easdem rationes, propter quas supra probatum est de aliis, quoniam limitatio inest beatis, & confirmatis, nulla tamen potẽtia ad peccandum. Similiter ex hoc, quod res est limitata, non habet, quod sit bona, vel mala causaliter: similiter actus quidam diuini circa nos sunt limitati, sicut mors, & huiusmodi; similiter gratia est ens limitatum, & tamen confirmat voluntatem contra peccatũ, vnde stante limitatione est in potentia ad peccandum in confirmatis.

C

Nunc secundo ponam propositionem affirmatiuam, scilicet, quod potentia peccandi fundatur immediate in libertate arbitrii non absolute, sed ex hoc, quod non est prima regula; nec formæ naturaliter primæ regulæ; ex his inquam duabus conditionibus clauditur in substãtia intellectuali potentia ad peccandum. Hanc propositionẽ probo, & primo quo ad conditionem primam, videlicet, quod voluntas habet, quod possit peccare, ex hoc, quod non est regula prima.

D

Arguo autẽ sic: Potentia illa, quæ potest, quantũ est de se, ad opposita contradictoriè, si non habeat ex se, quod omnis actus eius sit rectus, ex hoc solo potest peccare, quantum est de se. Hoc probo, quoniã ideo voluntas diuina non peccat, quia omnis actus eius eo ipso, quo elicitus est à tali volũtate, est rectus. Vnde ipsa potest in vtrãque partem contradictionis, & quicquid cuiuscũque partis agit, totum rectum est; hæc autẽ ratio est, quia ipsa est regula prima rectitudinis actuũ liberi arbitrii potens libere dare rectitudinẽ indifferenter actibus oppositis. Hinc est, quod si Deus præcipiat homicidium, siue furtum, siue etiam interfectionem filii, vt fecit Abrahæ; similiter, si causet odium sui in voluntate tua; vel si subito annihilet mundum, & transferat possessionẽ, & ius de dominio in dominium, totum rectũ est, quod non esset, nisi quia ipsa est regula prima: ergo per oppositum, voluntas illa, quæ non habet, quod sit regula prima, ex hoc ipso, ipsa quantum est de, etsi nihil sibi addatur, potest peccare, quia non habet ex se, vnde determinet actum ad rectitudinem, sed in ordine ad regulam primã; & per consequens cum sit potens agere opposita, poterit esse causa eius deformis primæ regulæ: quia in eius potestate non est determinare rectitudinem in actu, nec facere eum conformem regulæ primæ, ex quo ipsa non est regula prima.

E

Secundũ probo, scilicet, quod exigatur ad posse peccare in potestate liberi arbitrii, quod ex se non est conformis regulæ primæ. Da enim oppositum, scilicet, quod aliquid ex se sit conforme regulæ primæ, iam aufert omnem potẽtiam ad peccandum. Vnde voluntas creata, quæ non est de se regula prima, fit impotens ad peccandum per quoddam pondus, quod est defectus illius gratiæ, quæ facit conformitatem ad diuinam voluntatẽ, & per essentiam est ligata, coniuncta, & cõformis primæ regulæ: & ideo gratia dat formaliter esse gratum, quia dat talem conformitatem ad diuinam voluntatem. Et ex hoc apparet impossibilitas beati, vel Angeli ad peccandum: quia stante gratia in eo gradu, quo facit perfectam conformitatem ad diuinam voluntatem, permanet voluntas determinata ad actus conformes primæ regu gulæ, quæ est voluntas ipsa diuina. Vnde gratia per essentiam est conformis diuinæ voluntati, & illud, quod per essentiam esset: ergo ipsum esset conforme voluntati diuinæ per essentiam. Sic ergo si ponatur impeccabilitas in libero arbitrio, oportet, quod sit prima regula, vel ligatum, & coniunctum formaliter per suam essentiam ipsi regulæ; puta, si illud per essentiam sit gratia, vel determinetur ad talem conformitatem per additum, si de se non sit conformis regulæ primæ: ergo per oppositum potentia ad peccandum inest libero arbitrio, aut quia non est prima regula, aut quia de se non est conformis illi, nec per additum.

Ex his infero, quod natura intellectualis, vt intelligitur sine gratia, necessario intelligitur in potentia ad peccandũ, & ratio à priori est; quoniam ex conditione sua ex hoc, ꝙ non est prima regula, illa est in potentia ad opposita contradictoriè, & ad actũ bonũ, & malum: ergo si debeat carere potẽtia ad peccandũ, necessario oportet, ꝙ determinetur ad actũ bonũ: illud non habet ex se; quia da oppositũ, id ex se non esset indeterminata ad bonũ, & malũ, & sic esset prima regula: ergo esset determinata, & indeterminata, ꝙ est cõtradictio: ergo oportet, ꝙ determinetur aliũde: illud autẽ, quo determinatur, non est aliud, quã illa gratia: ergo.

Dices, quare magis gratia determinat ad actũ bonum, quam quæcumque entitas alia creata.

Respondeo. Actus dicitur bonus theologicè ex conformitate ad diuinam voluntatẽ, quæ est regula actuum humanorũ. Illud ergo, quod ex se facit conformitatẽ actus ad diuinam voluntatẽ, illud per se determinat ad actum bonum. Sic aũt est in proposito: gratia vero per rationẽ suã propriam, per quã est formalis, habet, ꝙ faciat conformitatem ad volũtatem diuinã. Cuius quidẽ ratio est, quia gratia est integritas omniũ virtutũ, & ex ratione sua cõsequẽter includit amicitiã, & charitatẽ ad Deũ: propriã autẽ ratio amicitiæ est facere cõformitatem in ordine ad amicũ, vnde amicitia est idẽ velle, & nolle, 8. Ethic. ergo gratia hoc modo; vt est pondus quoddam in volũtate, facit velle voluntatis conforme volũtati diuinæ, ex hoc determinat actum voluntatis ad rectitudinem, quã non habet voluntas ex natura sua. Ad argumentum in oppositum patet per prædicta. *8. Ethic.*

F

ARTICVLVS II.

Vtrum pœna peccandi sit à Deo. (potentia)

Quoad secundam quæstionem arguo primo, quod potentia peccandi nõ sit à Deo: Quoniam

niam nullum malum est à Deo: sed potentia peccandi videtur esse quid malum: ergo.

Rom. 11. In oppositum est illud Ioannis, vbi dicit Saluator Pilato: Non haberes in me potestatem, nisi datum esset tibi desuper: ergo potestas Pilati in Christum erat à Deo; sed illa erat potestas peccandi, cum esset voluntas occidendi Christum; de qua potestate dixerat Pilatus: Potestatem habeo occidere te: ergo.

Respondeo primo ponam pūctum quæstionis: secundo propositiones intentas. Quoad primum, sciendum, quod quidam volunt distinguere in actu peccati ipsum substratum, quod est elicitiuū actus, & defectibilitatem, & secundum hoc dicunt, quod in potentia peccandi quantū ad substratum, quod est principium elicitiuum, actus est à Deo, cuius quidem ratio est; quia idem substratum est elicitiuū actus boni, & mali, & ideo, vt sic non habet malitiam conuolitā: sed quoad defectibilitatem non est à Deo. Quod probant, quia quātum ad hoc principium includit deformitatem, & hoc per consequens, vt sic includit imperfectionem: illa autem deformites, & imperfectio nō potest inesse à Deo: ergo oportet, quod insit creaturæ secundum suam rationem. Illud autē, per quod conuenit creaturæ, siue libero arbitrio creato illa deformitas, & imperfectio, dicunt, quod est ex nihilo esse; non habet autem creatura, quod sit ex nihilo ex parte Dei, sed est ex se, secundum propriam rationem: Deus autem non potest dare creaturę oppositam rationē, non ex defectu diuinæ potentiæ; sed quia creatura non est capax, & hoc modo dicunt, quod posset concedi, quod Deus est causa illius defectibilitatis, non quidem positiua, sed priuatiua; quia non dat oppositū creaturæ; sed quia non dat, hoc est, quia repugnat creaturæ, vt dictum est.

Alii dicunt, quod in potentia peccandi est considerare absolutum, & respectiuum; quoad primū est à Deo, quia sic est entitas positiua; quoad secundum non est entitas aliqua positiua, quia respectus ille est ad non esse, & nihil: Quæstio ergo mota est, vt videatur, quid sentiendum sit de modis istis dicendi.

Nunc secundo pono conclusionem primam negatiuam, scilicet, quod potentia peccandi non includit defectibilitatem formaliter, & intrinsecè, sed tantum connotatiuè per modum termini. Hanc propositionem probo per hoc, quod potentia peccandi est potētia ad peccandum. Potentia autem ad peccandum non includit defectum in recto; sed connotatiuè in obiecto. Vnde potentia ad peccandum est potentia ad defectum sicut ad obiectum. Et quod nō includat formaliter talem defectum; patet, quia defectus ille non est idem, quod esse ex nihilo, vel tendere, quantum est de se, in nihil, nec esse limitatum, sicut probatū est quæstione præcedēti: nullus autē defectus alicuius cōmuniter attribuitur creaturæ intrinsecè ex generali eius conditione. Confirmo hoc, quia sicut ex parte actus deformis substratū eius, nec eius deformitas est à defectu, sed à positiuo, ex parte principii per se quidem, & primo substratū, & ex consequenti deformitas; sic nec principium, in quantum est principium talis actus, includit defectum aliquem intrinsecè, sed tantum extrinsecè in ipso actu, & denominatiuè ex consequenti in principio.

A Dices. Habilitas ad peccandū dicit defectibilitatem quandam in libero arbitrio. Respondeo. Dico, quod aptitudo ad peccandum non est accipienda ad deficiendum formaliter intrinsecè, sed extrinsecè, scilicet ad actum defectuosum.

Secunda Propositio quoad propositum intentū est, quod potentia peccandi quoad illud, quod importat intrinsecè, & formaliter est à Deo, & hæc est opinio Magistri in litera. Hanc propositionē probo primo sic: Quicquid creatura habet

B à se formaliter, totum habet à Deo effectiuè; alias tota creaturæ entitas non esset à Deo, & accipiendo, quicquid habet creatura ex natura sua, vt talis est. Verbi gratia, quicquid habet liberum arbitrium ex conditione sua prima, nullo addito, vt probatum est quæstione præcedenti: sed potentia peccādi inest libero arbitrio ex natura sua prima: ex natura sua enim habet, quod possit esse conforme primæ regulæ, & difforme indifferenter, quia nec est prima regula, nec essentialiter

C conformitas ad primam regulam: ergo potentia peccandi inest hoc modo libero arbitrio à Deo effectiuè.

Secundo ad idem. Si potentia peccandi non sit à Deo; aut hoc est, quia potentia non est à Deo; aut quia aptitudo ad peccandum non est à Deo: non primo modo, quia certū est, quod natura liberi arbitrii, & eius potentia est à Deo: nec secundo modo, quia talis aptitudo intrinsecè nō dicit, nisi naturam liberi arbitrii, licet extrinsece connotet deformitatem, & quoad hoc concedo, quod

D non est à Deo: hoc tamen teneo, quod quoad omne intrinsecum potentia peccādi, quicquid dicit in libero arbitrio, est à Deo. Ad argumentum patet ex prædictis.

ARTICVLVS III.

Vtrum omnis potestas, & Principatus secularis sit à Deo.

E AD tertiam quæstionem arguo primo, quod nō omnis potestas, & principatus secularis sit à Deo, sic: Relatio nō causatur ab eo, à quo nō causatur suum fundamentum, alias relatio posset esse per se terminus productionis, quod falsum est per Philosophum; sed relatio dominii & seruitutis fundatur super actus volūtatis seruorum pariter, & dominorū inuicem mutuo consentientium, actus autē non est huiusmodi à Deo immediatè, sed mediatè, sicut à libero arbitrio: ergo. 5. Physic.

In oppositum est illud Apostoli: A quo omnis potestas in cælo, & in terra, &c. Ioan. 14.

F Respondeo, primo videndum est, quid formaliter importet hoc nomen, Potestas: secundo ponendæ sunt propositiones duæ cū aliquibus, quæ ex eis deducuntur.

Quantum ad primum pono propositionem istam, scilicet, quod potestas, dominium, & seruitus, non dicunt relationem realem; sed relationem rationis. Hanc propositionem pono propter duos modos dicendi in ista materia: dicunt enim quidam, quod voluntas potest causare realem relationem, sicut nonnulli dicunt de ma-

de matrimonio, quod est relatio realis causata per actum voluntatis, siue per consensum mutuum duorum.

Alij dicunt, quod sunt relationes reales, non tamen causatæ per actum voluntatis; sed exigunt præcisè actum voluntis eo modo, quo paternitas est relatio consequens actum generationis, non tamen causata per illum. Non videtur mihi, quod relatio aliqua possit esse hoc modo realis, nisi illa, quæ est ipsummet agere, tamen in speciali de istis relationibus, de quibus est propositum nostrum probo, quod non B sint reales, & vt arguam contra vtrumque modum prædictum formo rationem sic. Aut enim sunt reales, quia causatæ per actum voluntatis; aut quia sunt sequela consequens actum voluntatis: non primo modo; ratio est, quia voluntas creata non videtur, quod sit productiua alicuius extra se. Confirmatur, quia relatio non producitur, nisi quia producitur fundamentum, quia secundum hoc amando te causarem relationem in te, nullum tamen absolutum causando in te: ergo causarem in te relationem, non causando fundamentum.

Secundo ad idem, quia non est magis potens voluntas in appetendo, quam intellectus in apprehendendo: sed intellectus apprehendendo obiectum nihil causat reale in obiecto: ergo nec voluntas.

Secundo, non potest dari modus secundus, scilicet dicendo, quod huiusmodi relationes sunt consequentes actum voluntatis, sed ille est minus irrationabilis, & sic tenerem illam viam. Ex hoc modo posset sustineri opinio de matrimonio, & sic relatio realis, vt quidam dicunt, tamen arguo contra istum modum dicendi. Primo, quia ratio dominij potest esse, vbi non est consensus voluntatis, sicut patet in depositione principatus. Et confirmo hoc, quia si tales relationes manerent actu transeunte, non posset dominium deleri per dissensum, quia dissensus non potest per se agere relationem: ergo remanentibus Sorte, & Platone semper remanebit dominium Sortis ad Platonem.

Secundo pono propositiones ad oppositum, & prima est ista: Ordo rationis exigit, quod inter homines sit Principatus. Hanc propositionem probo sic: In agibilibus ratio agendi accipitur ex fine, vt Philosophus dicit 1. Physic. sed ad consequendum finem, quem intendit tota Communitas hominum in mundo viuentium, necessario oportet esse principatum: ergo ordo rationis exigit, quod inter homines sit principatus; sicut ordo rationis exigit, quod ea, quæ necessario sunt ad finem, ponantur in esse ad hoc, quod habeatur finis. Maior patet. Probatio minoris, quia finis communitatis hominum videtur esse bene viuere, & bene operari secundum rectam rationé; sed finis ille non attingitur sine Principe: ergo.

Ad cuius euidentiam sciendum est, quod Princeps habet duos actus sibi proprios. Vnum, qui est dirigere; alterum, qui est coercere, & punire: & quoad actum primum necessarius est Princeps ad vnum bonum viuere totius Communitatis. Ratio huiusmodi est, quia omnes homines sunt præditi naturali sensu, & lumen ratio- A nis à Deo viget in omnibus, quod omnes possunt scire se regere sufficienter in viuere secundum rectam rationem, & ideo necessario est superior mouens, & dirigens, vt, qui se nesciunt in finem dirigere, dirigantur ab vno superiori, & hæc est ratio Philosophi 1. Polit. quod præditi mente sunt apti ad regendum: potentes vero corpore ad obsequendum. Secundus verò actus Principis, qui est coercere, & punire, est necessarius. Cuius ratio ex hoc sumi potest, quod hominum genus non est totaliter liberale, nec secundum totum suum ambitum est amator veritatis, & ideo contingit multos operari illiberaliter, vel non virtuosè: ea propter ad hoc, quod retrahantur illiberales ab operationibus huiusmodi, necessariæ sunt pœnæ ad terrendum, & leges ad ligandum; & per consequens necessarius est superior aliquis, cuius actus sit punire, & coercere, & cogere ad legem obseruandam. Formetur ergo ratio ad propositum sic: Isti duo actus, qui sunt dirigere, & coercere, sunt necessarij ad bene viuere Communitatis totius: sed C actus isti duo constituunt rationem Principatus, & Prælationis: ergo congruit secundum rectam rationem naturalem, quod inter homines sit prælatio, & Principatus.

Secunda ratio ad idem est ista: Illud congruit esse secundum rectam rationem inter homines in statu naturæ lapsæ, quod fuisset in statu naturæ integræ: sed in statu innocentiæ fuisset Principatus, non quidem dispositus ad bonum sui, sed Politicus, & licet non quoad secundum actum, qui est coercere, tamen quo ad actum, D qui est dirigere, fuisset necessarius. Etsi enim non fuissent tunc illiberales, & vitiosè agentes, ac per consequens non fuissent leges positiuæ ad coercendum, nec per consequens Princeps fuisset necessarius quo ad istum actum, qui est coercere illiberales. Vnus tamen ibi fuisset debilioris luminis naturalis, quam alius, & aliquis fuisset naturaliter præditus naturali sensu super alium, & per consequens fuisset aptus natus regere illum in bono viuere, secundum rectam rationem: puto enim quod non omnes fuissent ibi æquales in E bonitate ingenij, & animæ aptitudine, & ideo congruè fuisset ibi potestas, & prælatio in vno ad aliorum directionem: ergo hoc magis congruit in præsenti statu.

Ex hoc potest inferri primo, quod non est verum, quod dicunt quidam, quod si Adam non peccasset, semper primogenitus fuisset Monarcha: ratio est, quia ibi non fuisset Prælatio, nisi ad dirigendum alios, qui quidem actus pertinet ad præditos ratione super alios: nunc autem bene possibile fuisset quandoque, quod tertius ge- F nitus fuisset melioris ingenij, & nobilioris animi, quam primogenitus; & ideo illum fuissent secuti alij, vt ad ipsorum directionem.

Secunda propositio principalis est ista. Ordo rationis exigit, quod sit vnus Monarcha, & vnus Princeps, & in hac propositione concordarunt omnes Iuristæ, sequentes ius gentium, quod est propinquum valde æquitati iuris naturalis. Hæc propositio potest probari ex eadem maiori, qua fuit probata propositio præcedens. Nam in agibilibus necessitas, & congruentia eorum, quæ sunt

sunt ad finem, accipitur, & commensuratur ex fine: tunc autem ad finem totius communitatis hominum, qui est rectè viuere, & operari secundum rectam rationem vniuersi, congruit vnitas Principis, & Monarchiæ. Videmus enim, quod impeditur Iustitia ex multitudine Principatuum, quoniã malefactor euadit iustitiam proprij Principis confugiens ad alterius Principatum.

Secundo impeditur pax in vita communitatis hominum; quoniã ex modica causa, imò iniusta, cõspicitur sępe Principẽ insurgere contra Principem, maxime vbi non est superior commũnis ambobus. Videmus etiam, quod ex hoc potest Princeps in Principatu suo tyrannizare, quia non est superior, ad quem fieri possit appellatio. Vnde vbi in Ciuitate, vel Communitate esset Princeps aliquis tyrannus, si desit superior, iuste, & secundum rectam rationem tota communitas potest consurgere ad eius corruptionem, vel si incorrigibilis est, ad perpetuam depositionem.

Vltimo dico, quod si non oporteat totam Communitatem hominum reduci ad vnum Principem, congruit tamen, quod reducatur ad plures, sub quodam ordine, & sub quadam vnitate; & super hoc fundatur ratio de hierarchia Monarchiarum: fuit enim actus iustus secundum ius rectæ rationis, & ius gentium, quia ex hoc probatur, quòd secundum rectam rationem ille, qui videt aliquam vnam nationem non consequi finẽ naturæ humanæ, scilicet rectè viuere, & operari, quia scilicet sunt in eis homines illiberales, & corrupti, & vnusquisque agit, vt sibi videtur; in tali casu licitũ est ei, qui hoc viderit, siue vicinis nationibus rectè viuẽtibus subijcere sibi illos ad hunc finem, vt scilicet recipiant vnum bonum viuere per iustas leges eis impositas, & contra tales multo fortius licet bellare secundum rectam rationem, quam licet contra detinentes iniuste rem suam, & proprium ius.

Ex hoc patet, quod Romani, qui fuerunt zelatores summæ iustitiæ, adeo, vt iustitiam in proprios filios, & personas suas exercerent, iustè subijcerent sibi nationes alias exorbitantes à iustitia. Hinc est, quod Iuristæ loquuntur de potestate Imperiali; non enim de dictamine rationis est, quod Imperator sit Romanus, vel Alemannus, sed qui magis viget in zelo iustitiæ, & dictamine rationis rectæ.

Dices, quod ex hac vnitate Principis sequuntur impedimenta iustitiæ, ex eo videlicet, quod vnus Princeps non potest audire omnes causas.

Respondeo. Potest causas audire mediantibus alijs, quibus iniuste agentibus appellatio est ad ipsum.

Tertia, & vltima conclusio ad propositum, Nunquid omnis Principatus secularis est à Deo, non tantum permissiue, sed etiam dispositiue.

Respondeo: puto quod vniuersales Principatus, & Monarchiæ dispositiue sunt hactenus à Deo. Hæc conclusio satis nota est ex dictis Scripturę sacræ: vnde visiones quatuor animaliũ Ezech. exponit Glos. de quatuor Monarchijs. hoc idem apparet ex Daniel: itẽ Esdræ de Tiro Rege, Omnia, inquit, regna mihi dedit Dominus: de quo etiam loquitur Isa. Per me Reges regnãt &c. & hoc intendit Apostolus, cum dicit: A quo om- (*margin:* 2. cap. 4. de Nabuch.)

A nis potestas, &c. Et si loquimur de aliquibus partialibus Principatibus, & tyrannide, non oportet, quod Deus omnes tales disponat immediate: Ratio est, quia secundum Augustinum: Sic Deus cunctas res administrat, vt eas earum opiniones, & motus agere sinat. Dispositio autem humana sufficit immediate ad prouisionem talium Principum; ideo respectu talium magis dicitur Deus permissor, quam Dispositor. Hinc est quod communiter Prælati in suis titulis inscribunt: Permissione diuina: magis quam: Dispositione, licet fortè contrarium reperiatur de regno multum notabili, & hoc ratione specialis rigoris iustitiæ, quæ ibi obseruatur. Talia enim regna ratione huius iustitiæ sæpe immediatè disponuntur à Deo, & ideo quando cessat, vel obliquatur iustitia in talibus regnis, satis timendum est de translatione regni. (B)

Ad argumentum in oppositum responsum est per prædicta.

ARTICVLVS IIII.

C *Vtrum Obedientia sit virtus.*

Circa quartam, & vltimam quæstionem; An scilicet obedientia sit virtus? Sine argumentis pono tres Conclusiones. Prima est; quod obedientia est virtus: Secunda quod specialis virtus: Tertia, quod moralis virtus. Primam Propositionem probo sic; quando actus aliquis est talis, quod potest rectè, & non rectè elici secundum rectam rationem, ex tali actu multiplicato potest per assuefactionem, & initium generari: sed actus interiorum circa Prælatos potest rectè, & non rectè elici, rectè quidem, quando consistit in medio dictato, & inuento à ratione: non rectè autem, dupliciter, scilicet secundum excessum, vel defectum, & quia homo raro excedit: ratio enim plus agit, quam imperet dominus; & quia plurimum deficit, minus agendo, ideo vitium consistens in excessu est innominatum, & habetur nomen de vitio secundum defectum, quod dicitur inobedientia, idest defectus ab obsequendo imperio Principis; ideo cũ circa tales actus extrema sint vitium, actus, qui tenet medium, est actus virtuosus: exemplum est in aliis: nam intemperatus, & agrestis sunt extrema, & vitiosa, ideo medium ibi est virtus. (D) (E)

Secunda conclusio est, quod est specialis virtus, & sub iustitia. Sciendum est ergo, quod iustitia vno modo aspicit Principem in ordine ad subiectos, & hoc modo exigit in Principe, quod sciat leges condere, & virtus circa hoc dicitur virtus positiua.

F Alio modo iustitia aspicit subditos in ordine ad Principem. Hoc dicunt quidam, quod obedientia est legalis iustitia, ita quod iustitia legalis sit habitus, quo subditus obedit superiori; sed hoc non bene intelligo. Vbi considerandum est, quod vt habetur 5. Ethic. Lex est iudex inanimatus, Princeps autem iudex animatus: & ideo cõcludo, quod non tantum obedire Principi est legalis iustitia; imo etiam obedire legi. (*margin:* 5. Ethic.)

Confirmo hoc per illud Aristotelis 1. Polytic. Ille

Ille dicit ibi, quod pauciora sunt committenda Principi: & hoc, quia voluntates hominum sunt flexibiles ad malum, ideo in omni statu pauciora sunt committenda arbitrio iudicis, & omnia deberent committi legi, vt intendit Philosophus ibi: ergo secundum Philosophum, eiusdem rationis sunt pręcepta iudicis, & lex in ordine ad subditos: ergo si obedientia dicitur respectu iudicis, & lex in ordine ad subditos, æquè debet dici respectu legis.

Vlterius sciendum est, quod sicut temperantia est duplex, quædam communis, quam habet omnis virtuosus temperatus, quę est abstinere, quando oportet, & sicut oportet; quædam verò specialis, quæ est supererogationis, sicut est ieiunium: sic obedientia quædam est communis, ad quam tenetur quilibet respectu superioris, & talis est non tantum respectu iudicis, sed legis, vt dictum est; & hoc dicitur Politica, & est legalis iustitia.

Alia vero est Obedientia specialis, quæ est supererogationis, & est illa, super quam cadit Vo-
A tam. Obedientia ergo est virtus specialis contenta sub iustitia. Ratio est: quia actus iustitię est reddere vnicuique quod suum est; sicut autem Princeps debet subiectis reddere vnicuique, quod suum est, scilicet bonos dirigendo, & malos coercendo, & hoc dicitur iustitia Principis, scilicet Lex positiua, & est virtus sub iustitia contenta: sic è conuerso, subiecti debent reddere Principi, & legi, quod suum est, scilicet executionem præceptorum, & statutorum, quando oportet, & sicut oportet; & hæc est Obedientia, & le-
B galis iustitia sub iustitia contenta.

Tertio dico, quod est virtus moralis. Ratio est: quia est inter duas malitias extremas, superabundantiam scilicet, & defectum. Qualiter autem ratio hæc concludat dicetur in Tertio, & sequenti Libro, vbi de moralibus virtutibus agetur, Domino auxilium præbente: cui est honor, & obedientia impendenda in sæcula sæculorum. AMEN.

Explicit Secundus Liber Sententiarum, secundum lecturam fratris Petri Aureoli recollectam, eo legente in scholis Parisijs, cui sit salus, & ei, qui scripsit, in fine sæculi. AMEN.

PETRI AVREOLI VERBERII ORDINIS MINORVM

ARCHIEPISCOPI AQVENSIS S.R.E. CARDINALIS.

COMMENTARIORVM IN TERTIVM LIBRVM SENTENTIARVM.



ROMAE.

Ex Typographia Aloysij Zannetti. M D C V.

Sumptibus Societatis Bibliopolarum D. Thomæ Aquinatis de Vrbe.

SVPERIORVM PERMISSV.

Imprimatur si placet R.P.M.Sacri Palatij.
B. Gypsius Vicesgerens.

COmmentaria Petri Aureoli S.R.E.Card.in Secundum,Tertiũ, & Quartum Sententiarum libros,necnon Quodlibeta eiusdem, iussu Reuerendiss. P.M.S.Palatij Apost. recognita fuerunt per me Fr.Petrum Capullium Cortonensem Sac. Theol. professorem, ac Seraphici Romani Collegij S.Bonauenturæ olim Rectorem, nunc Episcopum Conuersanensem, & iudico quod tutò & cum fructu in lucem prodire possint.

Ita est Fr.Petrus Capullius Episc. Conuersanen.qui supra.

Imprimatur

Fr.Paulus de Francis de Neap. Magister & Soc.Reuerendiss. P.M.S.Palatij Apost.

INDEX LOCORVM
Sacræ Scripturæ.

Prior numerus indicat paginam,alter eiusdem columnam; postremus vero versum sub illa littera signatum.

Ex Veteri Testamento.

Ex Nouo Testamento.

REVE-

REVERENDISSIMO PATRI

F. IOSEPHO PISCVLLIO MELFITANO

Artium & Sacræ Theologiæ doctori totiusque Ord. Conuentualium Generali Ministro.

Societas Bibliopolarum Vrbis F.

VETVS est, & comprobata sententia, nihil esse iniquius, aut indignius, quam clarissima Ingeniorum monumenta in tenebris delitescere: sciẽtia enim terrarum orbis, & regitur, & ad virtutem dirigitur, vt idem contra distruitur, inscitia, & in vitia præceps delabitur. Et recte quidem cum ipsamet doctrina comparetur lumine, sine quo rerum omnium facies suis veluti destituta viribus, aut immutatur, aut omnino perit, & verę munus est famæ præclaras Ingeniorum laudes immortalitati commendare; attamen fama quoq. vetustate consumitur, & venenato temporis morsu interire compellitur. Vtinam haberemus, quę interciderunt, tot sapientissimorum Theologorum scripta: pręclare sane Christianæ reip. consultum foret. Et vt mittamus antiquorum, & ad recentiora accedamus, Aureolus aureus illæ sacræ theologiæ flosculus, vix ope Capreoli a temporis iniurijs vindicatur, ommino immortalitate dignissimus, si doctrinæ pondus, Ingenij virtutes, bonorum omnium consensus perpendantur cum postea fere interierit. Cui malo nos medicinam afferre volentes, vt qui reip. litterariæ prodesse contendimus, Aureolum verum imprimi typisque mandari curauimus Quærebatur patronus sub cuius auspicijs opus splendidius prodiret in lucẽ: tu ipse statim occurristi: te potiorem habuimus neminem. Tua enim doctrina veluti cæleste sydus ad se se omnium mentes oculosque conuertit, quemadmodum gloriosa ordinis Min. Conu. nauis tuo ducta lumine secundis velis fertur in portum, ita hic libere duce, inuidiæ tempestate neglecta, excipietur gloriæ sinu. Nam tua omnia merita connumerari qui possunt? pręsertim epistola? tu post exactum feliciter Sacræ Theologiæ doctoris tam in Cœnobijs tuis, quam in Romano Gymnasio, & post Regentis studiorum munus, Austriæ prouinciam ordinis tui moderatus es, tu Galliam, Polloniam, & Germaniam vtraque generalis Visitator eiusdem Ordinis obisti, & in Germania hæreticorum expugnando errores, de Christi Ecclesia ita meritus fuisti, vt tibi vniuersi Ordinis negotia in Vrbe procuranda credita sint, ac tandem eiusdem tui Ordinis tot patrũ vnanimi consensu, & applausu, omnis cura, & regimen commissum: in quo onere tanta prudentia, tantaq. humanitate erga omnes ita te præbes, vt iure merito omnes te diligant, & summopere obseruent; adeo quod etiam fel. rec. Clemens VIII. in suis & Sanctæ Sedis negotijs, & in Italia, Germaniaque & Polonia vsus sit opera & diligentia tua. Accipe igitur nostræ in te obseruantiæ non exiguum pignus, quod si probati cognouerimus, maiora prouocabit. Vale.

Quæstionis I.

ARTICVLVS I.

Vtrum possibile sit aliqua sic vniri, quod inter illa non sit alia vnitas nisi hypostatica.

AD euidentiam ergo tituli sic procedo: Duo declaro in ipso titulo contenta.

Primo, id quod dicitur naturam vniri hypostatica vnione. Secundo, hoc quod dicitur, vnionem esse possibilem.

Quod ad primum: Nota quod in rebus est vnio hypostatica, præcedente tamen, & præuia alia vnitate, quod patet in ramo, & in vino; fit enim vnum vnione hypostatica cum stipite, cui inseritur; sed ista vnio fit interueniente alia vnione, scilicet continuitatis, non enim hypostaticè vnirentur, nisi continuitate ad inuicem ligarentur. Item, si manus alicuius abscissa per aliquam potentiam, vnde abscissa fuerat, hypostaticè vniretur, ideo vniretur, quia continuaretur.

Item, si aqua aquæ vniretur hypostaticè, vt scilicet e duabus aquis fiat vna, hoc ideo erit, quia fiet earum continuatio, alias separatis remanentibus, nunquam facient suppositum vnum, & hypostasim.

Idem dicitur, cũ anima vnitur corpori, ex qua vnione suppositum vnum constituitur. Quod autem ista vnio fiat mediante vnione informationis patet: nisi enim corpus ab anima informaretur, hypostaticè; ad inuicem minimè vnirentur: sic ergo præuia alia vnione, dubium non est, vtrum aliqua in rebus vniantur hypostaticè.

Sed quod nulla vnitate præuia aliqua hypostaticè vniantur, de hoc videtur magnum dubium. In hoc, vt mihi videtur, versatur difficultas eius, quam quærimus quæstionis.

Secũdo nota circa hoc, quod dicitur possibile, quia non curo, vtrum repugnet personæ, vel naturæ. Sed quæro de formali ratione hypostaticæ vnionis in se, scilicet, Vtrum sit possibile reperire hypostaticam vnionem formaliter, nulla præuia vnione alia.

Et arguo primo, quod non sic: Impossibile est dari aliquam realitatem, seu entitatem personalem, quæ sine concursu vtriusque entitatis sit solũ personalis: ergo impossibile est dari vnitatem personalem solum sine concursu alterius vnitatis. Probo consequentiam: Ens, & vnum conuertũtur adinuicem essentialiter, ita vt sint vnum subiecto 4. metaph. tex. com. 3. Imo ratio vnius præsupponit essentialiter rationem entis: ergo similiter entitas, & vnitas conuertũtur: Vbi ergo non est dare entitatem, nec vnitatem; cũ ergo duo aliqua non possint adinuicem esse cum ratione personali vna sine ratione præuia alicuius specialis entitatis: ergo nec vniri adinuicẽ personaliter sine alia vnione præuia, quæ poterit esse vnio etiam ratione entitatis illius, quæ præcedit personalitatem necessario. & est ratio eius.

Probo antecedens, quod scilicet non erit dare

A entitatem personalem sine ratione alicuius entitatis præuiæ. sic: De qualibet re est quærere quid, & quod non est quid, est nihil. 7. metaph. tex. com. 14. & 15. quid autem ad quidditatẽ pertinet, & ad naturam: ergo per hoc nulla erit entitas personalis, quia non esset quid, nec naturam haberet, nec per consequens entitatem, & esset contradictio. Item Boetius: Natura est vnamquamque rem informans differentia specifica, quæ scilicet cõplet definitionem speciei: ergo vt supra.

Item arguo secundo principaliter sic. Aristoteles
B 5. metaph. tex. 7. enumerat modos vnius sufficienter: sed nulla fit ibi mentio de vnitate hypostatica: ergo. Dices, quod Philosophus enumerat modos philosophicos solum. Contra: Arist. determinat de modis vnius secundum quod diuersimode aspicit ens, de quo agitur in metaphysica: tale autem ens ambit, & circuit omne ens, non solum philosophicum, vt dicis. Item 4. metaph. tex. com. 3. Vnitas addit supra ens solam negationẽ Et Auicen. Vnum super ens solum indiuisibiliter dicitur.

C Item Commentator super tertium metaphys. com. 16. dicit. Eadem penitus res dicitur ens, & vna. Ex hoc sic arguo: Impossibile est reperire realitatem, quæ det vnitatem, quin det entitatẽ: ergo impossibile est dare aliquid quod det vnitatem personalem solum, quin illud det entitatem.

Item quãdo aliquid est formalis ratio alicuius impossibile est illud reperiri sine illa formali ratione, vt si habere angulũ extrinsecum, est formalis ratio, quare triangulus habet tres, impossibile est separare, siue reperire triangulum habere tres, si-
D ne hoc, quod est habere angulum extrinsecum, aliter scientiæ mathematicæ non essent certæ, quia non sequeretur conclusio necessaria ex præmissis: sed forma vel ratio hypostaticæ vnionis est vnitas, aut quæcũque sit illa, vt patet inducendo per singula. Ratio est, quare ex ramo inserto, & stipite; ex aqua cum alia aqua; ex partibus carnis animalis excisis & separatis fit vnum hypostaticè, est ratio vnitas continuationis: quia nisi continuarentur, ratio hypostasis non efficeretur. Similiter albedo fit vnum suppositũ cum subiecto præceden-
E te ratione vnionis, quia albedo subiecto vnitur, vt informatio; nisi enim informaret, vnum subiecto non esset. Similiter dico de anima & corpore, similiter de omnibus, quæ vnum supposito faciunt: ergo impossibile est vnitatem hypostaticam separari à qualibet alia vnitate.

Item. Ens & vnum conuertuntur, vbicunque enim infra ambitum entis inuenitur ratio entitatis, & vnitatis. Arguo tunc. Omnis entitas est alicuius decem prædicamentorum, ergo & omnis vnitas similiter: sed talis vnitas non est alicuius
F decem prædicamentorum. Quod non substantiæ, patet, quia tũc ex natura diuina & humana fieret vnũ per essentiam. Nec erit talis vnitas alicuius aliorum nouem prædicamentorum, vt patet intuenti, ergo.

Item, Impossibile est aliqua vniri solum vnitate indiuiduali, ergo nec solum suppositali. Consequentia patet, quia est locus à destructione consequentis. Indiuiduum enim consequens est ad suppositũ, & personam, quia omnis res singularis in specie sua est indiuidua, sed non omnis res talis est suppositum, vel persona, vt hæc albedo. Antecedens

dens probatur inductiuè per omnes modos quibus duo vniũtur vnitate hypostatica, vt dictũ est supra.

Item: propositio est necessaria, quæ sumpta est à singularibus, & non habet instantiam: probo, quia tales sunt communes homines animi conceptiones, & principia scientiarum vt dicitur primo Metaphisicæ; ex sensu fit experimentum, & ex experimentis memoria, & ex memoria fit vniuersalis propositio; sed in singularibus nulla est vnitas solum personalis, vt satis superius est ostensum: ergo illa propositio est necessaria: si necessaria: ergo sua contradictoria est impossibilis, ergo est impossibile reperire vnitatem hypostaticam nulla præuia alia vnitate. Contra: talis vnio est: ergo oppositum est possibile. Probo, potentia præcedit actum: ergo à posteriori sequitur si est, ergo est possibilis: sed vnio est ex fide: ergo est possibilis.

Item Lucæ. 1. Non est impossibile apud Deum omne verbum & loquitur ibi specialiter de Incarnatione, vt patet ex præcedentibus: ergo talis vnio est possibil.

Ad euidentiam dicendorum primo præmitto, quoddam logicum secundo elucidabo propositũ: Circa primum sciendum, quod quatuor sunt quæstiones scientificæ, & vna non scientifica, quæ quatuor se inuicem præsupponunt, & omnes præsupponunt illam non scientificam. & istæ quæstiones enumerantur 2. Poster. tex. 1. Si est, & quid est, an est, & propter quid est.

Quæstio autem non scientifica est, quæ quærit de quid nominis, quam omnes quatuor nominatæ præsupponunt, scilicet, quid importetur per nomen.

Quomodo autem prædictæ quæstiones se habeant, & in quo differant, & quomodo adinuicem reducantur, quære de hoc in principio 2. Post. tex. 1. In qualibet enim materia istæ sunt quatuor quæstiones prædictæ præsupponentes, vt dixi, quid dicitur per nomen, quæ est quæstio ab istis alia. Ideo nunc ad maiorem propositi manifestationem, quæro, quid dicatur per nomen hypostaticæ vnionis, Vtrum scilicet talis vnio dicat coniunctionẽ duorum realiter ad inuicem distinctorum, vel talis vnio sit inter illa, quæ differunt sola ratione. Secundo, quid dicat inter illa, quæ sunt realiter distincta. Tertio quæro, Vtrum talis vnio sit possibilis.

Circa primum sciendum est, quod ali aliqui istã vnionem intelligunt vnionem vniuersalis, & particularis: sed isti male intelligunt, nam vniuersale suam habet hypostaticam vnionem diuisam ab ea, quæ est singularis. Homo enim vniuersalis est, & se habet vt suppositum respectu humanitatis. Si enim quæritur, quomodo se habent homo, & humanitas, respondetur rectè, quod vt suppositum & natura, vt habens & habitum, & vt delatiuum & delatum. Sic etiam & singulare humanitatis suam propriam habet hypostaticam vnionem, quod patet, quia in assumptione humanitatis à Christo remanet natura singularis absque supposito proprio, quod si haberet, esset sine dubio singulare, cum ipsi dicant, quod vniuersale se habet vt natura, singulare vero vt suppositum.

Sunt & alij, qui aliter dicant intelligi istam vnionem, vt scilicet sit vnio singularis, & naturæ specificæ, & Sortis, & humanitatis, ita quod singulare sit suppositum, vt Sortes, humanitas vero natura. Isti etiam decipiũtur, ostensum n. est supra, singulare propriam habere naturam diuisam ab ea, quæ

A est vniuersalis, sicut enim Sortes est hic homo, sic sorteitas est hæc humanitas, humanitas autem simpliciter magis natura propria homini, quam huius hominis; dico ergo, quod vnio hypostatica, vt hic intendimus, non dicit nisi vnionem naturæ ad proprium suppositum.

Hic autem, vt clarius perscrutemur istam vnionem, volo ostendere, quomodo ad inuicem se habent natura & suppositum. Circa quod primo pono, quod mihi videtur, secundo tangam opiniones aliquas aliorum.

B Quo ad primum dico tria inferius per ordinem declaranda.

Primum est, quod suppositum non dicit, nisi conceptum distinctum à natura, & quodlibet eorum sumpto separatè, & seorsum, scilicet compositum ex vtroque. Et secundo inquiram cum hoc, quid sit quidlibet illorum receptiuũ. Tertio inquiram, quomodo se habeant ad inuicem, & cuiusmodi sit illorum habitudo adinuicem.

Quantum ad declarationem primi, dico quod suppositum de se distinctum habet conceptum, C quod probo sic. Quod contingit distinctè, & præcisè significari, contingit præcisè concipi. Probo, nam Philosophus lib. 1. Periherm. cap. 3. de verbo in fine. Idem dicit Scotus quæst. 2. super primum lib. Perihem, si ad oppositum inferius in fine capituli de verbo. Significare est intellectum constituere, quod ergo præcise, & distincte significatur, præcise & distincte intelligitur, sed suppositum contingit præcise significare, ergo & præcise concipi. Minorem probo; Pronomen significat meram substantiam, vt vult Donatus, Priscianus etiam in se- D cundo maioris voluminis, proprium est pronominis primum significare. Item Commentator 8. Metaph. com. 7. Pronomen suppositum significat. Item quando dico quis est, & tu respondes, ille, vel ego, tunc aliquid concipio, & tamen nullam naturam, quia non concipis quod sis angelus, vel homo, & tamen aliquid distinctum significo, & priuatum, non aliqua res determinata. Cum ergo natura sit qualitas, & qualitas non significetur, & suppositum significetur: ergo alius est conceptus suppositi à conceptu naturæ, vnde cum dico nos tres, non E plurificatur ibi natura, sed suppositum propter excellentiam.

Sed contra: Iste modus arguendi est per modos significandi grammaticos, cum ex significato nominis arguis; cum ergo grammaticus huic nomini (Deus) attribuat pluralitatem numeralem, vel numerum, sequitur secundum hoc sequendo Grammaticales fictiones, quod plures sint Dij: si consideratio Metaphysici sequatur considerationem Grammatici.

Item: Conceptus præcedit modum significandi: F ergo arguitur à posteriori. Dico ad hoc, quod Grammaticus respectu Metaphysici se habet, vt vtens, non vt docens. Supponit enim considerata à metaphysico: considerat enim metaphysicus, quicquid habet rationem entis; concipit enim circa vnum & idem ens rationes varias, & conceptus, quibus diuersimodè grammaticus imponit nomina. Vnde sicut scibile præcedit scientiam, sic nominabile nomen, & ex consequenti consideratio metaphysici considerationem grammatici. Quicquid ergo grammaticus significat nomine, hoc à metaphysico apprehentum est cum conceptu, nec est

est aliqua nominis significatio, quæ non fundetur super conceptum aliquem specialem.

Quod vero arguis de hoc nomine, Deus, dico quòd grammaticè conceptus potest plurificari sine illo, cui attribuitur, vnde cum dicit (Dij) in plurali plurificatur hoc nomen, sed modus participandi hoc nomen Deus. vnde in Psal. 75. Ego dixi Dij estis: nec propter hoc grammaticus decipitur, quia eadē forma potest imaginari per modum stantis, vel per modum egredientis, & sic nomina alia imponi.

Quod vero arguis secundo, quod conceptus cum sit prior, arguo à posteriori, dico, quod nullum sequitur inconueniens, imo sic oportet aliquando arguere, vt, cum video Petrum & Ioannem, statim non concipio, quid sint, sed prius quod sint; & tamen apprehēdo illos vt distinctos ab inuicem: ideo non est inconueniens circa talia à posteriori arguere, cum Aristoteles 1. Ethic. c. 6. contra Platonem arguat, ostendens ipsum artes destruere ponendo separatas quidditates.

Item per rationem, sic, Ratio suppositi, vt ostendam infra, est esse hoc: ergo sic deduco rationem secundum Themistium super 1. Poster. cap. 2. Præcognitio de quid nominis est distincta à præcognitione, quæ est de quid rei, ex hoc, quod quid nominis potest esse notum peritis & indoctis, quid autem rei solum doctis & peritis: nunc autem à simili, ex hoc quod esse hoc de re qualibet notum, & certum esse potest tam indoctis & paruis, quam doctis & peritis; esse autem huius, vel naturæ in supposito non quibuslibet esse patens: ideo esse hoc, qui est conceptus suppositi, manifeste patet esse distinctum à conceptu naturæ, vt certum ab incerto.

Nunc inquiram, quid sit iste conceptus suppositi, & dico, quod est conceptus præcisus ab omni qualitate spoliatus, & intelligo per præcisum terminatum in intellectu. & dico, spoliatum ab omni qualitate, quæcumque sit, & hoc probo per aliqua quæ supposito attribuuntur.

Attribuitur enim supposito esse in recto, vt est Sortes, non sorteitas, & Homo, non humanitas. Itē attribuitur supposito operari per naturam tātum, vt dicitur 1. Metaphys. cap. 1. parum post medium: Ignis enim calefacit, non igneitas, sed tamen per igneitatem: ex quibus omnibus colligimus conceptum suppositi præcisum esse, & spoliatum à conceptu naturæ, & qualitate, quæ natura est, & per consequens à qualibet alia: quia illa ratio omnium est prima, ex quo intellectus eidem supposito attribuit, quod non attribuit, sed denegat conceptui naturæ. Nec video, quomodo fieri possit sine contradictione, attribuere hoc isti, & non illi; sed ab illo negare, & ipsa considerare, non vt duo quodammodo disparata.

Vlterius probo idem per diuersa nomina, quibus suppositum diuersimodè nominatur. Aliquando enim dicitur suppositum, non quod verbo supponat, vt dicunt grammatici, sed naturæ se supponens. Itē suppositum dicitur delatiuum, quia defert omnem naturam, & qualitatem. Item dicitur substratum, quia naturæ substratum, & hypostasis, sicut dicitur, illud solidum quod est in vrina, & multis nominibus alijs; ex quibus satis patet propositum: alias da oppositum, scilicet quod eorum conceptus sit vnus, intelligere non poteris, quid supponatur, & cui supponatur, nec delatiuum, & quod defertur: de necessitate enim, cum dico delatiuum & delatum, delatiuum cadit ex vna parte, & delatum ex alia; scilicet qualitas omnis quæ defertur; alias sicut dicitur suppositum delatiuum, diceretur delatum, & sicut diceretur qualitas omnis natura delata, sic diceretur deferens, quod satis est inconueniens, & absurdum.

A Ad hoc etiam faciunt omnes rationes supra cum auctoritatibus grammaticis; patet ergo conceptū suppositi esse alium à conceptu naturæ; patet etiam cuiusmodi sit iste conceptus, vt dictum est.

Sed contra hoc sic obijcit Philosophus 2. Metaphysicæ: Eadem est rei dispositio in esse, quæ in veritate: sed realiter, & in entitate nihil est, quod denudatur ab omni qualitate: ergo nec intelligibile, præter omnem qualitatem.

B Item quæro de illo sic spoliato, aut est aliquid, aut nihil; si nihil, habeo propositum; si aliquid: ergo natura aliqua, quia natura est vnamquamque rem informans differentia specifica. Boetius vbi supra.

Item impossibile est aliquid expoliari à conceptu entis: ergo & quidditatis. Ens enim, & quid conuertuntur. 7. Metaphysicæ.

C Item tunc sequitur, quod materia sit suppositū, & talis ratio suppositi idem sit, quod materia, quæ (vt visum fuit quæstione de materia) est potentia modificabilis, & ab omni qualitate spoliata.

Respondeo, quod talis ratio suppositi assignata sit ex conceptibilibus enim multis, quæ intellectus aspicit à conceptu naturæ diuisa, & spoliata format quadam similitudine rerum rationem conceptus communem suppositi: quemadmodum & Themistius 1. de anima cap. 4 dicit, quod genus est conceptus quidam ex tenui singularium similitudine collectus; cui in re nulla respondet hypostasis: sic rectè est de ratione communi suppositi, cui quanquam in re nihil reale respondeat hypostaticum: colligitur tamen ex similitudine quadam multorum conceptuum conceptus suppositi, alius à conceptu naturæ propriæ, & quorumlibet distinctorum, quæ distincta necessario percipit intellectus ex ratione certi & incerti; quod enim certitudinem habeat conceptus intellectus, incerto & incognito remanente conceptu naturæ, necessario adinuicem disparantur, vt tactum est superius argumentando.

D Ad rationes factas in contrarium respondeo: Ad primū quo dicis, quod eadem est rei dispositio, &c. Dico, quod si identitates huius dispositionis vniuersaliter accipis, habet instantiam, quia homo, & rationale sunt in re vnum simplex, & tamen intellectus accipit ipsa vt duo. Videtur ergo esse intentio Philosophi, quod verbum propositum debet referri quoad esse respectiuum, vel absolutum quidditatum, vt si rei quidditas sic dependet à subiecto, & prædicato, vt duobus, à quibus abstrahitur quidditas ipsorum, & ista est sua intentio recte ibi, vbi probat principia esse maximè vera, & veritatem ipsorum à nullo dependere, quia eorum entitas à nullo dependet, propter quod concludit statim, quod dispositio rei in esse est sua dispositio in veritate.

E F Ad aliud, cum dicis, quod illa ratio, vel est aliquid, vel est nihil; dico quod est aliquid: & cum arguis vltra: ergo natura aliqua, dico, quod non sequitur; quia illud tale ens est purè substratum, quia sit magis specialis modus entis, quam ens in se, & cum dicis Ens, & quid conuertuntur, dico,

quod

quod verum est realiter, non tamen conceptibiliter, cum intellectus separare possit, quæ in re realiter vniuntur.

Ad aliud de materia dico, quod licet materia sit spoliata non tamen est idem, quod suppositum; nam suppositum dicit mihi esse hoc in recto, & esse hypostaticum, quod non dicit materia, & sic patet primum primæ partis primi argumenti, scilicet, quomodo suppositum dicit conceptum distinctum à cóceptu naturæ, & patet cum hoc, qualis sit ille conceptus.

Nunc videndum est de conceptu naturæ: patet autem ex superioribus satis, & patebit ex inferioribus, conceptum naturæ distinctum esse tam à conceptu suppositi, quam à conceptu vtriusque simul sumpti, ideo nunc dicendum est quid sit iste conceptus. Vbi aduertendum est primo, quod ista tria, scilicet quidditas, natura, & qualitas eundem conceptum important eiusdem rei, à diuersis tamen artificibus sub proprio alicuius prædictorum nominum consideratur. Eandem enim rem, & naturam considerat metaphysicus sub nomine quidditatis, vnde dicitur 7. met. tex. 22. cap. de natura, vno modo dicitur quicquid ad interrogationem factã per quid respondetur rerum naturalium.

Item in eodem libro quærit, Vtrum sit idem quid cum eo cuius est quid, & eodem lib. dicitur substantia vno modo, quod significat quidditatem rei. Item: eadem re sub nomine naturæ vtuntur Theologi, vnde Boetius lib. de duabus naturis, & vna persona Christi, vbi agit de nominibus naturæ, ait: Est alia significatio naturæ, per quam dicimus diuersam esse naturam argenti & auri. & ibidem: Natura est vnumquodque informans natura specifica.

Grammaticus autem hoc conceptu vtitur sub nomine qualitatis, vnde Donatus: Nomen est, quod significat substantiam, & qualitatem: quod exponens Petrus Helias ait: Non intelligit de substantia prædicabili, aut qualitate, sed substantiam: idest, rem substratam & suscipientem formam, & qualitatem: idest formam, quæ facit esse.

Viso de nominibus importantibus quidditatem, nunc qualis sit conceptus eius est videndum.

Dico ergo, quod conceptus naturæ, vel quidditatis est conceptus de re abstractissimus vltimata abstractione: & dico (vltimata abstractione) ad differentiam eius, qui est vniuersalis à particulari. Dico, abstractissimus, quia abstrahit ab omni accidente, & ratione omni, quæ est natura ipsa; siue ratio talis sit negatiua (quod idem voco, quod indistinctionem) siue sit positiua, quod idem est, quod esse totum aliquod subsistens; propter quod Auicenna 9. metaphysicæ suæ, equinitas nunc est vna, nunc est plures, nunc aliqua aliarum intentionum, licet equinitas solum.

Differt autem à conceptu suppositi conceptus naturæ, quia conceptus suppositi ab omni abstrahit qualitate, & concipitur vt hoc, & vt totum; quidditas autem de se qualitas quædam est, & concipitur non vt hoc, sed vt huius: ita quod in suo conceptu completo habitudinem quandam importat, vt esse habitum, & haberi, & hoc quod ex consequenti.

Sed contra hoc statim Auicenna: Humanitas abstrahit ab omni ratione extranea, habitudo autem est extranea quidditati. Item: tunc non abstrahit ab omni communi ratione, quod est contra dicta. Item; impossibile est concipi rem sub proprietate

A sibi incompossibili: sed habitudo, & respectus repugnant substantiæ, & est incompossibilis rationi substantiæ, cuius est absolutum: ergo. Respondeo, dico, quod in cóceptu completo naturæ clauditur habitudo, quæ est esse huius, vt dixi, Quod probo sic: Nullum nomen abstrahens à dependentia dicitur ad aliud: sed quidditas dicitur ad aliud, quia conceptus eius differt à conceptu suppositi sub esse hoc & esse huius: ergo non abstrahit à dependentia. Propter argumentum factum in contrarium dico, quod quidditas potest dupliciter accipi: vno modo, vt accipiam illud solum, quod est ipsa quidditas, quod est subiectum habitudinis, & sic est natura tantum. Secundo modo accipiendo conceptum suum completum, & sic necessario importat habitudinem, quia eius esse est in hoc; nec est contra rationem cuiuslibet substantiæ: nam & substantia potest esse relatiuum secundum dici, vt dicitur in prædicamentis.

B

Præterea, vt probabitur infra, ista habitudo non est de genere accidentis alicuius. Cum vero dicis, quod concipitur cum proprietate sibi incompossibili, dico, quod licet substantia (vt in re est) sit realiter independens, tamen (vt in conceptu est) non sibi repugnat. Res enim quidditatis, vt humanitas, siue homo realiter habet annexos istos conceptus ex vna parte, scilicet esse hoc, & totum. Item esse vt habens. Ex alia parte in eadem re reperit intellectus esse huius, & in hoc, & esse vt habitum, qui cum sint conceptus diuersi, poterunt ab inuicem separari. Ideo facta vltimata abstractione, de qua habetur quidditas, in conceptu remanet res, vt comprehensa, vt natura totalis; nec vt hoc, sed vt huius, & vt habitum, & sic cum habitudine, quæ in re erat absoluta. & sic patet secundum, scilicet qualis sit conceptus naturæ, siue quidditatis, & patet quomodo differt à conceptu suppositi.

C

D

Nunc videamus de gratia, scilicet, de conceptu naturæ, & suppositi simul sumpti. Dicebatur enim, quod dicit conceptum compositum, vel copulatũ. Dico ergo, quod conceptus simul sumpti est conceptus copulatus. Hoc autem probo, primo sic: Omnis conceptus includens conceptum substantiæ, & qualitatis est conceptus copulatus: sed conceptus simul sumpti est huiusmodi: ergo. Probo maiorem. Diuersi conceptus necessario faciunt compositionem; sed conceptus substantiæ, & qualitatis sunt diuersi, quorum vnum separatur ab alio, quia nihil à seipso separatur; sed conceptus substantiæ, & qualitatis separantur ab inuicem, vt patuit supra; ergo. quare si componantur, & coniungantur, faciunt necessario conceptum copulatum.

E

Contra; Definitio est conceptus simplex; ergo & definitum simplex, quod est cóceptus simul sumptus. Respondeo, dico, quod definitio non est conceptus omnino simplex. Probo: Philosophus 8. metaph. dat differentiam inter simpliciter simplex, & non omnino simplex. Dico, quod simpliciter simplex, vel nullo modo apprehenditur, sed ex toto apprehenditur, ita quod in eius apprehensione nõ cadit error, vt est punctus. Modo certum est, quod definitio non est huiusmodi, cũ possim partim apprehendere, & partim errare: habito enim genere non statim habetur propria differentia, quapropter contingit habere genus, non habita differentia: ergo talis differentia non est omnino simplex.

F

Sed tunc restat adhuc dubium. Cum enim circa compo-

compositionem confiniat affirmatio & negatio, definitio autem, vt dicitur 2. Poster. non dicat esse, vel non esse, videtur quod ibi non sit compositio.

2. Post. cap. 10. quasi in fine.

Dico ad hoc, quod definitio est cōposita, sed non cōplexa, differt enim complexū à composito, quia complexū importat habitudinem prædicati ad subiectum, compositum vero solū dicit copulationem, quæ non semper est prædicati cum subiecto: ergo licet definitio non sit cōplexa, quia non est ibi habitudo prædicati ad subiectum, nisi aspectum, ideo non dicit esse, vel non esse, prout esse est inhærentia; non tamen sequitur, quod non sit cōposita ex conceptibus pluribus, vt generis & differentiæ, eo quod cōponi in plus se habet, quam complexum esse.

Nunc probo principalis rationis minorem, quod homo includat conceptum substantię, & qualitatis, quia nomen, vt homo, significat substantiam, & qualitatem, &c. Item homo dicit compositū ex quo est, & ꝙ est, Boetius; sed impossibile est conceptus, quo est, & ꝙ est, esse eundem conceptū simpliciter: ergo.

Itē, in conceptu sic sumpto est conceptus habētis & habiti; sed isti sunt duo diuersi conceptus: ergo. Probo minorem: Sicut se habet res habita ad habentem, sic conceptus habiti ad conceptū habentis: sed impossibile est, quod realiter idem habeat seipsum, 4. Phys. Item confirmo hoc à minori: minor enim differentia est inter idem sibiipsi comparatum, quā inter habitum & habentem: sed intellectus comparando idem sibi ipsi necessario format duo extrema: ergo. Item secundum Doctores modernos, omne, quod est citra primum, est compositum ex quo est, & quod est: aut ergo ex quo est, & quod est rei, aut quo est conceptus, nunc autem homo significat quod est, & quo est, vt ait Petrus Helias.

4 phys. tex. 84. & 85.

Item: sicut se habet conceptus participij ad conceptum substantiæ, & accidentis, sic se habet nominis conceptus ad conceptum substantiæ, & qualitatis: sed participiū duo includit, vt patet, quia exponitur per suppositum & actū: ergo à simili, nomen cū exponatur per substantiā & qualitatē; vt homo, idest habens humanitatem, vt dicit idem Pet. Hel.

Contra: tunc simul sumptum non esset in genere, vt album, si duo diceret. Item, simul hoc sumptum esset multiuocum. Item sufficit, quod sumatur idem bis, vt est, dum idem copulatur sibi ipsi: frustra ergo ponis diuersitatem. Respondeo, quod duo dicens nō est in genere, dico quod verū est, si illa duo sunt duæ essentiæ; modo duo conceptus possunt fieri circa eandem essentiam, sicut est in proposito.

Ad aliud respondent quidam, quod non est incōueniens nomen esse multiuocū, quandō vnum est ratio intelligendi aliud, sic in proposito vna est ratio intelligendi suppositū. Contra: Suppositū habet conceptum pręcisè distinctum à natura, vt patuit superius: dico ergo, quod sicut ex essentia formæ & materię fit vnū, & essentia vna quodāmodo ex duabus naturis copulata, nec tamen illud vocatur simpliciter duo, sed vnum. sic dico de conceptu simul sumpti.

Ad motiuū autem dicendum naturam esse rationem intelligendi suppositum, dico quod non est verum vniuersaliter. Dico enim, quod suppositum exprimitur aliquando quantum ad suū conceptum solum, vt patet per significata pronominis; aliquando exprimitur quantum ad conceptum suum, sed suæ naturæ copulatur. Item dico, quod conceptus suppositi exprimitur per cōceptū naturę, vt dicebatur.

Ad aliud: Cū dicis, quod sufficit idē sumere bis, dico, quod secus est de ratione identitatis, & habitudinis, quia prima ponit necessario identitatem, &

A hæc identitatē importatā per nomē; habitudo vero habitionis necessario in significatione nominis includit diuersitatē, vnde si habitum habetur realiter, erit inter ipsum & habentē diuersitas realis. Si autē habetur secundum rationem, erit ibi diuersitas rationis: è contrario autem est in habitudine identitatis: si enim habitudo identitatis fuerit realis, erūt extrema realiter eadem: si secundum rationem, erunt extrema eadem secundum rationem. Ideo sufficit in habitudine identitatis bis idē sumere, & habebitur habitudo, non autem sic est in proposito.

B Item videtur ratio clara: Identitas est relatio æquiparantiæ, modo relatiua talia sic se habēt, quod eadem æqualitate, & consimili habitudine, modo & aspectu, quo primū aspicit, secundum: nil autem tantum aspicit ad subiectum æquali aspectu & modo, & habitudine consimili quantum idē seipsum: ergo potissimè inuenitur ratio habitudinis & idētitatis, vbi idē sibiipsi cōparatur, siue (quod tantum valet) vbi idē sumitur bis, non sic autem est in proposito. Relatio autē habitionis est relatio superpositionis, & suppositionis, vbi primum non aspicit secundum

C modo quo secundum aspicit primū, maxime in proposito, vbi est relatio habētis & habiti; sic enim suppositum est habens, quod nunquā habitum; natura vero sic habita, quod nunquā habens: ergo cum de ratione bis sumpti sit, ꝙ idē vniformiter aspiciat seipsum, impossibile est relationē, quæ est habitionis cadere in bis sumpto, quę relatio requirit & habet ꝙ nunquā vnum extremū potest aspicere aliud, modo quo illud aspicit ipsum: dico ergo quod conceptus simul sumpti est copulatus, sicut patuit supra.

Vt autē melius videamus propositū. Dico vltra,

D quod talis conceptus est ex quadruplici cōceptu copulatus, quorum duo primorum, vnus aliū includit, & ambo primi duos alios. Exēplū: In homine enim includitur conceptus animalis rationalis, cōceptus suppositi, & cōceptus naturæ: animal autē rationale conceptus sit primo, quia prima componentia respectu suppositi, quorum conceptus animal includitur in rationali, & quilibet istorum includit in se conceptum naturæ & suppositi, vnde dicitur animal, & animalitas, rationale & rationalitas.

Vlterius diuersimode se habent isti conceptus re-

E spectu suppositi: quidā enim aspiciunt ipsū in recto, vt dicitur ꝙ animal ita venit quod aspicit hominē, quod homo est quantum; sic etiā dico de rationali.

Similiter simul sumptum aspicit in recto; vt dicitur, ego sum homo, cōceptus autem naturæ cadit in obliquo, ideo nō dicitur, Ego sum humanitas. Similiter suppositū cadit in recto, ideo subijcitur dicēdo, Ego sū homo, & prædicatur. Ideo bene dicitur, homo est hoc habēs humanitatē, non tñ natura subijcitur, nec prędicatur, quia sēper cadit in obliquo; vnde cū dico homo, nō dico humanitatē in hoc, vt di-

F cūt quidā, sed dico hoc habēs humanitatē, eo quod homo sit habens, humanitas autem habita: semper autē denominatio cadit super principale subiectiuè.

Nunc autē videre oportet, qualis sit habitudo inter naturā & suppositū, & primo ostēdo, quod nō est est negatiuè: secundo ostēdo, quid est affirmatiuè. Ad cuius euidētiā sciēdū ꝙ duplex est habitudo duorū, quædā identitatis, quædā vnionis. Dico autē, ꝙ habitudo quæ est inter naturā & suppositū, nō est habitudo identitatis, voco autem hoc habitudinē identitatis illorū, quæ sunt vnū simpliciter, & idē realiter, vt definitionis, & definiti, sicut albedo & color disgregatiuus; habitudo autē vnionis est eorū, quæ nō sunt simpliciter vnum, vt corporis & animæ, quæ non

vniuntur vt vnum vnitate simplici, sed vnitate copulationis. Modo quod non est illa habitudo, quę est naturæ & suppositi, non est habitudo identitatis. Probatur maior: est identitas eiusdem conceptus ad se, vt suppositi ad suppositum, & naturæ ad naturā, quā naturæ ad suppositū: sed talis identitas habitudinis nō dicit habitudinem identitatis, sed vnionis: ergo. Similiter, quia cōcipiendo naturā non cōcipis suppositū: ergo nō est habitudo identitatis. Itē cōcipiēdo habitudinē suppositi nō cōcipis necessario habitudinē identitatis: ergo identitas nō est formalis ratio habitudinis. Itē Doctores antiqui dubitauerūt: Vtrū in rebus creatis idē sit quo est, & quod est realiter, & tamē dicunt ꝙ citra primū in omni ente est cōpositio, ex quo est, & ꝙ est, & tamen identitatē non viderunt, imo multi sunt arbitrati, quod suppositum, & natura differant realiter: non est ergo vnitas idētitatis. Sed dico, quod est habitudo & vnitas vnionis inter suppositum, & naturā. Sed quia quædā vniuntur, vt materia & forma: quædam vt subiectum & accidens: quædā vt partes in toto, ideo dico quod hæc vnio nulla istarū est. Primo dico, quod nō est vnio, quæ est materiæ & formæ: quia habitudo materiæ & formæ est habitudo modificabilis, & modi, vt patuit quæstione de materia; suppositum vero non concipitur vt purū modificabile; sed vt hoc accipitur non vt huius, & natura non concipitur, nisi sicut purè qualificans. Itē, materia & forma cōparantur in obliquo ad suppositū: suppositum autem in recto, vt patuit supra. Nec vnio ista est sicut accidentis subiectum, quia in conceptu subiecti concipitur qualitas & natura, conceptus autem suppositi est spoliatus natura, & qualitate.

Itē, suppositum non est sicut accidens, quia accidens vt huius est, suppositum vero non: sed homo, & accidens est modificatio, suppositum non. Itē nec est vnio vt partium in toto, quia pars de toto non prædicatur, suppositum autem prædicatur de simul sumpto, quia possum dicere, hoc totū est homo, vel è conuerso. Item. ex partibus fit tertium, non sic ex natura & supposito, quare nulla istarum trium est habitudo suppositi ad naturam.

Nūc ostendo, quid est affirmatiuè: Dico, quod isti duo conceptus suppositi & naturæ nō veniunt eodē modo, quia conceptus suppositi venit in recto, conceptus naturæ in obliquo. Itē, conceptus suppositi vt hoc, naturæ vero vt huius; ex quo sequitur quod conceptus suppositi est principalis, naturæ vero nō, & ꝙ vnū, vt natura, habet habitudinē alterius, reliquū vero, scilicet suppositū vt huius. Ex quo etiam patet, quod inter ipsa est relatio non æquiparantiæ, quia in cōceptu naturæ ad suppositū est relatio secūdam rē, in conceptu vero suppositi ad naturā est relatio secundū rationē: quod patet, quia vbi est indigentia in aliquo respectu alterius, ibi est relatio realis, & depēdentia, hic autē nō, nisi solū rationis. Modo cō eptus naturæ ad suppositū se habet vt huius, quia dependentiā importat. Itē conceptus suppositi se habet vt habens, conceptus vero naturæ vt habitū. Modo, semper ꝙ est principale, est habens, vt in lib. Principiorū dicitur, & 7. met. propter quod dicitur, quod habens naturā est modus habendi alienissimus, quia vtrūque habet & habetur, non autem sic realiter refertur habens ad habitū, sicut è conuerso: est ergo illa habitudo habitionis, siue vnio habitionis, sed hoc nō sufficit, quia habere dicitur multis modis, vt patet 6. Princip. Dico autē, sicut dicitur in sex principiis, idē est habere aliquid & illud esse, vnde idē est habere annulū, & esse annulatum, &

Sex. Prin. c. 7 & in prædicam. cap. vlt. & 7. met. tex. 50 in medio textus.

Sex. Princ. cap. vlt.

A esse locum, & habere locatum; & habere locatum idem quod esse locatum, vnde vbi nihil aliud est quā vbiatum applicari loco. Sic dico, quod ista habitudo est naturam haberi à supposito, quod idem est quod est suppositum naturatum esse.

Sed nec hoc sufficit nisi habeatur propria eius definitio, & dico quod difficile sit abstrahere à quidditatibus, nec auctor ille definit aliquid de habere, nisi per extrema, sic sit modus specialis habitionis, & ad extrema aspicere. Et ideo dico, ꝙ eius est definitio, cuius est habitio naturæ, vt natura est, quia nihil aliud est albedinē habere quam esse tale, puta al-

B bū ex autho. sex Principiorum: ergo habere naturā est esse naturatum, & habere humanitatem est esse hominem, & nihil aliud. Sed hoc non sufficit, quia habere dicitur multis modis. & arguo contra: Quia Deus habet omnē naturā virtualiter, & etiā sub ratione possessi, quale ergo habere est, vel modus habendi iste? Difficile est, & ideo oportet procedere à simili, vt quid est vbi, vel ad quem locatū poni in loco. Sic dico, quod habere naturā est in supposito suppositari, sicut annulū in digito haberi est digitū annulo ornari; & sic dico, ꝙ specialis habitio naturæ

Cap. vlt.

C in supposito est suppositari naturā, & non potest aliter definiri, vnde illa sunt prima: Impossibile est aliter definiri vbeitari, nisi loco contineri; & suppositari, nisi naturam esse in supposito, & ista sunt ex natura rei, sicut paternitas est, qua pater est pater, & non est aliud quærendum.

Ex hoc patet, quomodo natura habet rationē formæ, quia de ratione formæ sunt duo, scilicet quod sit modus, & cōplementum, & quod denominet, & sit quo & forma: hæc autem competunt naturæ, vt est cōsequens compositū, quæ est forma suppositi: si

D ergo quæritur, quid addit suppositum super naturā, si quodlibet sumatur per se, nihil; si simul, tunc addit aliquid, quod non est alterius, sed per se subsistens, quod concipitur vt hoc, non vero vt huius: & hæc de principali primo articulo.

Nūc vidēdæ sūt opiniones aliorū circa prætacta.

Est ergo opinio antiqua satis, & Magistrorum, ꝙ suppositū vt hoc includit vltra intentionem naturæ vt humanitatis, accidentia. Mouentur autē primo, ex hoc quod operari attribuitur supposito, operari autē contingit per formas accidentales, vt per in-

E strumenta, vt patet de sensu, & sensato. Item: Ista nō est vera, homo non est humanitas, propter aliquid ꝙ homo includit vltra quidditatē, scilicet propter accidētia cōmunia. Quia sicut indiuiduū addit super speciē accidentia propria, vt patet ex Boetio super Porphyriū, sic homo super quidditatem accidentia cōmunia. Contra: definitio, & definitum sunt idē, nec differunt, nisi sicut explicitum & implicitū: sed definitio non includit aliquod accidens. 7. met. ergo nec definitū. Itē tunc ista, Sortes est homo, esset

Cap. de specie, & de differentia.

F per accidens, quia prædicatū esset per accidēs, vt dicitur 1. Poster. Itē, si solū per accidētia differret suppositum à natura, tunc ratio suppositandi esset per accidens. Itē, cum Christus assumpserit omnia accidentia cum humanitate, tunc assumpsisset suppositū, si ratio suppositati est ex additione accidentium.

Ad primum in oppositū dico, quod est ibi fallacia figuræ dictionis, eo quod mutas, quod, in quo; aliud est quod agit, & aliud quo agit, suppositū enim agit tanquam quod, sed accidens agit tanquam quo.

Ad aliud cū dicis, quod homo prædicatur de accidentibus, non humanitas, dico, quod non est incōueniens, quia natura comparatur eis, quibus cōparatur in obliquo, non in recto: suppositū autem aspicit

cit cōparata sibi in recto: ideo hic est prædicatio, ibi non; suppositū autem aspicit cōparata sibi, cum cōparatur accidentibus, vt habens accidentia, vel vt habens habito, & hoc non conuenit naturæ.

A

Ad primū dico, quod minor est falsa, quod nullū accidens est de intellectu substātiæ, siue vniuersalis, siue singularis, nec hoc vult Porphyrius, nec Boetius; sed quod solum sint quædam communes affectiones substantiæ indiuiduæ.

Ideo alij dicunt, quod nec natura, nec suppositum includunt in suo conceptu accidentia; sed differunt, quia natura dicit quidditatem rei præcisè absque intellectu alicuius extranei, vel accidentis tā actuali, quam accidentali. Omnia enim alia à quidditate excludit; suppositū vero tantum dicit præcisionem accidentalē, non aptitudinalē, ita quod licet in suo intellectu, actu accidentia non includit, nec tamen excludit aptitudinem inhærendi sibi accidentia.

B

Contra hoc arguo vt supra. Item aptitudo & habitudo ista quā tu includis in supposito cū sit relatio includetur in definitione, quod est contra rationem & Philosophum. Ad rationem ergo, quando dicis, quod humanitas siue natura dicit quid præcisum, dicendum, quod verum est de substrato tali habitudini, vnde aliud est talem habitudinem habere, aliud in quantum talis. Alij dicūt, quod homo, quod est suppositū, addat quid positiuum, & absolutum. Sed contra: quia nihil fuit absolutū in homine, quod Christus non assumpsit: suppositum autem non assumpsit, quare non dicit quid positiuum. Itē dicunt omnes, quod si Christus dimitteret naturam humanam, fieret suppositum, & non per aliquid additum ex se, nec ab alio.

C

Est etiam alia opinio moderni, quod suppositum vltra naturā dicit negationem duplicis dependētiæ tam accidentalis, quā aptitudinis: sed contra dico, quod purā negationem nō addit: ostensum est enim supra, quod conceptus, qui est se habere per modum hoc, & substrati, non est pura negatio, & de hoc in quæst. 2. aliquid dicetur. Dico ergo quod solo conceptu distinguuntur. Sed verū sint duo conceptus realiter distincti. Dicunt quidā, quod sic, quia quæ separari possunt realiter, sunt distincta: cōceptus suppositi & naturæ sunt huiusmodi, quod patet in Christo, vbi cōceptus naturæ humanæ separatur à cōceptu proprij suppositi: est ibi enim natura humana ita habita, quod nō est ibi suppositum humanū, dico habens. Item sola distinctio conceptuum impedit prædicationē: sed natura non prædicatur de supposito, vnde nō possum dicere, quod homo est humanitas, quare distinguūtur realitas cōceptus suppositi, & cōceptus naturæ. Itē, in omni alio citra primū est compositio ex quo est, & quod est: sed ista cōpositio non est solū rationis, quia in primo reperitur cōpositio rationis: ergo est compositio realis. Respondeo: dico, quod si cuilibet conceptuum responderet res aliqua: ergo qua ratione vnū est separabile ab alio, & reliquum ab eo: sed impossibile est suppositū separari à natura, & quidditate sua: ergo.

D

E

F

Item: Res qua differt suppositum, si esset realiter distinctū à natura, aut esset substantia, aut accidens; nō substātia, quia tunc essent duæ substātiæ in eodē; nec accidens, quia tunc esset natura habita ad accidente, & accidens esset habens, quod est impossibile.

Ad rationes dico: ad illud de Christo, quod non oportet, quod sit distinctio realis, sed rationis, quia in Christo dabit aliquid, quod sufficiet ad faciēdum illud, quod faceret suppositum humanum, vtpote diuinum suppositum, quare non valet.

Ad aliud de prædicatione, dico, quod ratio nō tollit prædicationem, sed modus oppositus inclusus in conceptu. Restat videre, quid dicat habitudo suppositi ad naturā, vbi suppositum, & natura realiter distinguuntur. Et vt magis restringamus, qua vnione vniantur omnia, in quibus differunt realiter, quod est, & quo est, & certum est, quod est relatio.

Dicunt quidā, quod est quidā illapsus, quia Deus illabitur cuilibet creaturæ, & est sibi intimior; sed ita innititur in Christo, vt non sinat eam esse in se. Quidā dicunt, quod est quidā innixus, & iam argui cōtra. Quidā dicunt, quod est dependētia naturæ ad suppositū nō esse ad effectū, vel è conuerso. Et ego dico, & pono diffinitionē, quod vnio suppositi ad naturā est esse alterius modo supradicto, & intrinseco, & quidditatiuo: primo ergo reddam rationem suppositorum in illa definitione, & prima primi: secundo probabo definitionem istam esse propriam.

Primo ergo reddo rationē illorū, quæ in definitione supponuntur, & primo primi, scilicet, quod illa habitudo est, vbi. Nota, quod cōceptus generis & differentiæ sint alterius, vt simul sumpti, sed sic sunt alterius, quod cadunt in recto: respiciunt enim simul sumptum, vt inferius, & ita hoc, vt cum dicitur homo est animal, homo est rationalis: natura autem cadit ad suppositum, vt huius, non vt hoc, quia dicitur, Sorteitas est sortis, non Sortes est sorteitas.

Secundo dicitur vbi sciendū, quod quædam sint alterius non modo simplici, vt dicitur 1. Polit. Dn̄s est serui nō simpliciter, sed cū addicione, vt si dicā, Dn̄s serui dn̄s, sed seruus dicitur simpliciter: quia 2. Topic. quod nullo addito dico, simpliciter dico. Dn̄s autem nō sic dicitur sine addito, & hoc intelligitur vniuersaliter in omnibus relationibus tertij modi. Quidam autē dicuntur alterius simpliciter sine additione, vt dicitur seruus dn̄i, & scientia scibilis, & creatura Dei. Nunc in proposito, quidditas, siue natura dicitur suppositi modo simplici: suppositū autē nō dicitur naturæ modo simplici, id est nō sine additione. Tertio dico intrinsecè Nota, quod quidā dicunt, alterius modo simplici, vt accidentia quædam respectu subiecti, non tamen intrinsecè, sed extrinsecè, vt indumentum, & talia quæ extrinsecè, non intrinsecè dicuntur alterius. Sed quædam dicuntur modo simplici intrinsecè; idest, sub nomine importante realitatē rei intrinsecā, sicut est natura, quæ dicitur esse suppositi modo simplici, & intrinsecè, quia nominat intraneitatem rei, cuius est suppositum.

2. Top. cap. vlt. in fine.

Quarto dico, modo quidditatiuo, quia sunt quidā, qui dicunt alterius modo simplici, & intrinsecè, sed non modo quidditatiuo, vt caro & os, & huiusmodi dicuntur animal modo simplici, & intrinseco, nō tamen quidditatiuo, quia non dicunt quidditatē eius, sed solæ res abstractæ vltimata abstractione dicūtur alterius modo simplici, & intrinsecè, & quidditatiuè, cuiusmodi est natura respectu suppositi. Secūdo reddo causam modi definiēdi. Vbi nota, quod aliter definitur substantia, quia sine additamento, & aliter accidens, quia cum additamento, vt patet 7. metaph. Accidens autem absolutū aliter definitur quā respectiuū; quia absolutū cū vnico additamēto, respectiuum cum duobus: cum enim relatio dependeat ex subiecto, & termino, oportet vtrumque in definitione ipsius ponere, vt eius totalis dependentia terminetur, alias talis definitio non esset terminus. Est autem regula, quod accidens concretum definitur per subiectum positum in recto, vt cum quæritur, quid est simus? nasus curuus: accidens autem in abstracto definitur per subiectum positum in obli-

7. met. tex. 12 & 15. & vsque ad tex. 16.

obliquo, vt simitas, nasi curuitas: bene igitur est dictum, quod relatio naturæ ad suppositum est esse eius, quod est pertinens ad quamlibet habitudinem, quia etiam in definitione accidentium in abstracto cadit subiectum, vt differentia propria. Ideo accipiendæ sunt differentiæ ad istam habitudinem specificandam ex parte subiecti eius habitudinis, quod est natura respectu termini habitudinis, quod est suppositum; vt dicatur non quodlibet esse eius, sed esse eius; idest, eorum quæ insunt, modo simplici.

Et nota, quod sicut dicitur 8. metaph. sicut ex additione cuiuslibet vnitatis transit numerus in speciem aliam; sic in definitione qualibet ex additione cuiuslibet specificæ differentiæ resultat nomini definitum; nam cum dico substantiam corpoream, habeo speciem vnam, si autem addo, generabilem, habeo speciem aliam, vt ignem. Si dico elementatam, habeo aliam vt lignum; si inanimatã, habeo plantã: si sensibilem, habeo animal: si rationalem, homo; & sic tot addam differentias, donec habeam definitionem propriam, quæ ita vni speciei conueniat, quod non alteri. Modo autẽ in proposito dico, quod hæc habitudo, vel relatio non est suppositionis, quia talia non dicuntur simpliciter.

Item, huiusmodi non ad hoc, sed oportet dicere modo quidditatiuo. & tali modo definiuntur sex principia, quia vbi est circumscriptio, non quæcunque, sed circumscriptiua, non est definitio.

Nunc tertio ostendam istam definitionem esse propriam & veram. probo sic. Definitio affirmatiua dicitur esse propria cuiuslibet rei, cuius negatio negat quodcunque à definito. Modo da mihi aliquid, quod sit alterius modo dicto, quin sit ibi habitudo suppositi & naturæ, certè non poteris dare. Item 7. metaph. definitio est æqualis cuicũque attribuitur, ita quod se mutuo aspiciunt: sed accipio nũc aliqua hypostaticè vnita, vt est ramus stipiti, & aquæ pars alteri parti aquæ, & albedo subiecto, omnia illa in nullo conceptu conueniunt, qui faciat ea esse suppositaliter vnita, nisi in hoc quod sunt alterius, modo simplici, & intrinsecè; non enim conueniunt in continuatione, vel informatione; aliam autem partem definitionis addendo habetur ratio specialis illius habitudinis.

7. met. tex. 30.

Item: illa est definitio propria, quia posita in subiecto, denominabitur subiectum à simitate, vt posita nasi curuitate sequitur nasus simus; sic ponas definitionem de vbi in aliquo, & statim illud erit vbeatum. sed pono naturam aliquam, quæ de se non est alterius suppositi esse vnitam modo prædicto, est impossibile, quin statim sequatur vnio hypostatica, & habitudo talis vnionis in re illa sine cõtradictione. Item dicitur, quod distinctiones logicæ sunt vanæ, quia non conferunt ad cognoscendũ accidẽtia propria; definitio autẽ philosophica est propria, quæ per ipsã cognoscimus accidẽtia propria, quæ insunt rei. Nunc arguo: Illa definitio, quæ reddit causam accidentium est propria: sed ex definitione data manifesta sunt omnia attributa hypostaticæ vnionis. Probatio illius, attribuitur enim hypostaticè vnito non habere esse de se, sed supposito tantum per ipsum, vt manus per corpus. Item, intellectus non gaudet nec tristatur, sed homo per intellectum: posita ergo de aliquo prædicta definitione, quod sit alterius, &c. statim habes propositum. Sic dico de operari, posito enim de quocũque, quod sit alterius modo quidditatiuo non solum per illud erit; sed etiã per illud operabitur, sed mediante isto. Item; quod sic alicui vnitur, est illi ratio essendi: sed impossibile est aliquid inesse alicui, vt quidditas, quin illud sit ei ratio essendi, & habeat esse quidditatiuũ per illud. Est ergo vnio naturæ, & suppositi relatio quædã rationis, vbi extrema sola ratione distinguuntur: sed vbi extrema realiter differunt, talis relatio est realis.

1. de anim. tex. 11.

1 de anim. tex. 64.

A

Nũc ego quæro, Vtrũ talis vnio sit possibilis nulla etiam præuia vnitate, & arguo quod sic. Talis relatio est possibilis secundum rationem: ergo secundum rem. Probatio cõsequentiæ, quia in colũna est dextrum secundum rationem: ergo in animali erit secundum rem.

B

Sed contra arguo: Identitas est possibilis secundũ rationem: ergo poterit dari relatio cõsimilis secundum rem, quod idem realiter habeat vim duorũ extremorum, quod est contradictio, quod sint eadẽ, & duo. Respondeo, quod non est simile, quia relatio idẽtitatis formaliter includit distinctionem, & de se includit vnionem, sed relatio habentis, & habiti est è contrario, eo enim ipso ponit distinctionem: modo relatio identitatis vnionẽ includit, non enim est inconueniens duo esse, & sibi referri secundum rationem, quod tamen non sit in re nisi vnũ, quod nõ est in ratione habentis, & habiti. Ideo in relatione eiusdẽ ad seipsum facere extrema ipsa realiter duo, est contradictio, ex eo quod ibi capitur idẽtitas primo conceptu, alias non conciperetur idẽ esse simul idẽ. modo in relatione habentis, & habiti nõ est ipsa repugnantia, cum in talibus eoipso identitas non capiatur, nec repugnat habens & habitum esse duo, sicut repugnat idem ad seipsum. Idem enim ad seipsum de suo conceptu dicit mihi duo, quãuis vnum realiter: habens vero, & habitum potius dicit mihi duo, quam vnũ. Item, quando est aliqua ratio, siue conceptus indifferens ad esse reale, & nõ reale, siue rationis, non est contradictio, si ponitur in re: sed cũ dico esse alterius, tunc nõ statim concludo quod sit solũ rationis, imo indifferenter cõcipio: ergo cũ abstrahat ab vtroque, sine contradictione potest poni & rei, & rationis. Item: Res vna simplex non implicat contradictionem, quia cõtradictio est inter duo repugnantia, 4. metaph. sed dare in re talem habitudinem, est dare simplex: ergo.

C

D

4. met. cap. 4. in fine.

Sed dices, quod imo repugnat esse alterius, & esse quidditatiuè. quia esse quidditatiuè non dicitur reale, esse autem alterius simplici modo dicitur reale. Itẽ, esse alterius est accidens, scilicet substãtiæ: ergo contradictio si ponis talem habitudinem in re, nulla autem est, si solũ ratione ponatur. Respondeo, quod hic nulla contradictio, nã ista habitudo non est relatio propriè, sicut nec vbi, &c. nec est alicuius decem prædicamentorũ. Probo ex 9. met. quia relationes habent fundamentum, vel identitatem, vel actionẽ, vel passionem, vel mensuram & mensuratum: sed hæc non est fundata super actionem & passionem, quia sine actione & passione, siue identitate prima facta est ista vnio ad verbum.

E

9. met. cap. 2. & 3.

Item, relatio non acquiritur, nisi mediante absoluto, saltẽ in altero extremorũ: sed natura assumpta est nullo absoluto addito primo ex parte verbi, vt patet: ergo nulla ex hoc verbo aduenit noua relatio, nec ex parte naturæ, vt ab omnibus conceditur.

F

Item: positis extremis ponitur statim relatio vera: sed posito verbo, & humanitate nõ ponitur relatio. Item Auicenna dat differentiam inter formas, quæ sunt habitudo, & formas, quæ sunt sola connexio, vt est secundum eum vbi & familia, in quo ergo genere est: & dico, quod non est in genere per se, reducitur tamen ad prædicamentum substantiæ. Probo: forma realis reducitur ad illud genus, in quo

eadem

eadem est secundum rationem : sed vnio naturæ ad suppositum reducitur ad prædicamentum substantiæ : probo , quia alias infra conceptum substantiæ esset accidens: ergo talis habitudo solum est modus substantiæ proprius. Volunt tamen quidam, quod infra intellectum substantiæ compositæ claudatur accidens; quia vnio materiæ & formæ, quæ eis accidit. Dico , quod non oportet hoc ponere, licet enim talis vnio sit accidentalis partibus , vt materiæ, & formæ, non tamen accidit composito; sed est de intraneitate eius, vt modus proprius. Similiter dico , quod ista habitudo non est relatio , nec accidens simul sumpta , licet sit accidens naturæ per se, & supposito .

Ad argumenta. Ad primum dico, quod esse alterius modo dicto non est reale de genere relationis, & similiter dico ad secundum.

Sed dices, quod esse hominē est esse absolutū , sed si tali habitudine est homo, sequitur quod sit respectiuum. Dico, quod si sic concipis absolutum, vt hominem, vel digitum, sic est absolutum : sed dato esse hominis, non est esse absolutum, sed esse humanitatem huius dicit hanc habitudinem, & respectiuum.

Ad illud quod dicis, quod implicat contradictionem. Idem dico. & si dicis, quod istud esse, siue habitudo est accidens quidditati , & supposito: ergo per accidēs quidditas facit quid: dico, quod aliqua sunt essentialiter eadem, & tamen ipsa identitas est accidens, vt Sortes, Plato essentialiter idē sunt, & tamen illa identitas ab vtroque potest separari, ideo nō est impossibile aliqua per se esse vnita , & tamen ipsam vnionem cuilibet eorū accidere, sicut Sortes & Plato sunt idem, & tamen destructo Sorte manet Plato, sic in proposito dico, & ita non includit cōtradictionem ; ita est humanitas Christi quidditatiue , sicut sorteitas Sortis .

Teneo ergo de quæstione, quod posita sola habitudine secundū rē, qualis est inter conceptū naturæ, & suppositi secundū rationē Deus pōt facere vnionem hypostaticā realiter nulla alia vnione præuia.

Ad argumēta. Ad primū dico, quod vniri est duobus modis, scilicet ad personam resultantem, vel ad personā præiacentem: primo modo est impossibile, corpus vniri animæ nulla vnitate præuia, ex quibus resultat persona, quæ prius non erat. Secundo modo non est impossibile , vt humanitas , quæ vnita fuit personæ Verbi, quę iam inuenit personam præiacentem, ideo non sunt ibi duæ personæ, quia vnitur supposito iam personato.

Ad secundū dico, quod licet à Philosopho, & Auicenna nō enumeratur iste modus vnitatis inter modos Philosophi , tamen possibilitas non est propter hoc neganda , quia tunc nondum erat , nec negant, quin possit reperiri .

Ad tertium dico : Quando dicit, quod est causa entitatis est causa personalitatis, dico quod hæc habitudo non dat esse personam, vel suppositum , sed suppositari, vel personari .

Ad quartum dicis: Quando vnū est ratio alterius, vnū non est sine alio: dico, ꝙ nō est hic similis vnio, sicut in cōtinuo, nec accidentis ad subiectū, nec partis ad totū, sed est ibi secundum rē talis vnio, qualis est, vbi suppositū, & natura differūt secundū rationē.

Ad quintum: Quando dicis de ente, & vno, dico, quod sicut est aliqua vnio, quæ non fundatur in aliquo, vt vbi est vnio locati, & loci, & tamē talis vnio nō fundatur in vbi, sed est ipsum vbi. Ita dico, quod ista vnio est de genere substantiæ, quia sic naturam

A vniri supposito est formaliter illa vnio.

Ad sextū : Qñ dicis, quod nulla inueniuntur indiuidua sine præuia vnione. Respondeo, antecedens verū est: sed cōsequentia est falsa. Et quādo probas, quod est locus à superiori destructione, dico, quod non est superius. sed se habet per additionem.

Ad septimū dico , quod omnes propositiones sic acceptæ sunt de inhærentia vera de facto, nō tamen sequtur. quin possibile est aliter fieri. Vel dico, quod propositiones affirmatiuæ huius sunt necessariæ , non tamen concedo istud de negatiuis, non enim
B sequitur, non est, nec fuit: ergo impossibile est fieri, & hoc de totali quæstione sufficiat.

Quæstionis II.

ARTICVLVS I.

Vtrum naturam singularem de genere substantiæ sit possibile vniri alteri naturæ hypostatice.

AD secundam quęstionē . Dico autem naturam singularem propter partes, quæ non vniuntur vt natura, & arguo quod non. Impossibile est suppo
C sitū proprium separari à natura : ergo & naturā alteri vniri. Probo maiorē, quia quæ realiter sunt eadē, impossibile est vnū ab alio separari licet differāt penes conceptū, vt homo & rationale; albedo & color. Probo consequentiam, quia impossibile est esse suppositum & alteri vnitum, imo est contradictio . Item: impossibile est rationem primæ substantiæ separari ab ea. Probo, quod supponitur in titulo quęstionis, ꝙ illa substantia sit singularis , & prima substantia: ergo impossibile est primam substantiā alteri vniri. Probo consequentiā, quia prima substantia
D est, quæ omnibus substat, vt dicitur in prædicamentis, & nihil sibi, ipsa autem omnibus, non autem alteri vniri potest, quia tunc alterū sibi subiaceret.

Item: Impossibile est rationem primæ substantiæ separari à ratione generis. Probatur: quia ratio generis à specie non separatur: ratio autē totius generis substantiæ est per se esse tertio modo, quod idem est, ꝙ esse solitarium, & nulli inniti, ex 1. Poster. ergo *1. Post. c.4.* impossibile est naturam huius alteri vniri.

Item, impossibile est naturam esse singularem , & cum hoc separari à ratione vnitatis, patet quia ens
E & vnum conuertuntur : ergo à ratione suppositali , quæ est esse, hoc patet, quia Comment. eodem posi- *4. Metaph. 3.* tiuo dicitur ens, res, & vnum , & hoc Auicen. vnum addit solum in diffinitionem: ergo manēte positiuo faciente hoc, manet ratio suppositalitatis. Vera est ergo cōsequentia, scilicet, quod impossibile est rem separari à ratione vnitatis: ergo & à ratione suppositi : ergo impossibile est talem naturam alteri vniri: patet, quia iam separaretur à natura proprij suppositi. vt ad Philippenses : Humiliauit semetipsum *Ad Philippens. c.9.* formam serui accipiens.

F Respondeo primo recitabo dicta aliorum. Secundo ponam quod mihi videtur.

Quantum ad primum dico, quod possibile est naturā singularē de genere substantiæ vniri alteri supposito, vt est de facto, & fide tenemus: tota ergo difficultas quasi versatur circa possibilitatē istius vnionis, quod valde videtur difficile. Hanc autē difficultatē conati sunt diuersi diuersis modis ostendere, & reperio tres modos inueniendi possibilitatem hanc.

Est ergo vnus modus quorundam sumptus à ratione recessus ab vniuocatione, assumentes pro principio, quod quanto aliqua extrema plus distant ab inuicē, tāto minus confusa, & magis distincta sunt,

secundũ proprias essentias ad vnionem concurrũt. Exempla multa sunt ad hoc, vt dicunt, verbi gratia; quia Sortes, & Plato parũ distant non sunt vnibilia, sed alia, quæ magis distant, vt sunt contraria, possunt vniri, ex ipsis potest fieri medium: & cum sunt in eodem genere, vt albũ & nigrũ vniuntur in fusco. Itẽ materia, & forma, quæ nõ sunt in genere nisi per reductionẽ, ideo quia multũ distant vniuntur, & magis & incõfusè remanent quod erant in principio.

Itẽ sunt alia magis distãtia, vt albedo & subiectũ, & sic vniũtur ad inuicem, quod quodlibet manet in actu, & ita magis inconfusè vniũtur: si ergo sunt aliqua summè distãtia possunt vniri, & incõfusè vniri: sed sic est suppositũ diuinũ, & natura humana: sunt enim multum distantia, & recedunt ab vnione. Ista autem opinio multum vadit longe à proposito, nec causam assignat, & ideo contra istam opinionem arguo sic: Magis distant substantia, & accidens, quam materia & forma, & tamen materia & forma, cum faciunt vnum per essentiam, magis adinuicem vniuntur. Item: magis distat forma ignis à vera essentia, quam à forma alterius elementi: sed potentia illa impossibile est vniri; elementa autem naturaliter vniuntur in mixto: ista ergo opinio non dat causam vt causam, quia distantia extremorum non est ratio vnionis, tunc enim quanto magis distarent; tãto magis essent vnibilia, quod patet esse falsum.

Arguo adhuc quod duo sunt modi vnionis, vel vnus, qui est elementorum in mixto, vel quorumcũque extremorũ, quæ in tertio vniuntur, vel miscentur, & alius qui est materiæ, & formæ. Ratio vnionis primi modi non est distantia, sed frangibilitas, vt franguntur b, & a, & in pronuntiatione huius syllabæ, quæ est ba, sic franguntur formæ elementorum, ex quibus forma media constituitur.

Item: distantia non est ratio eorum, quæ vt materia, & forma vniuntur, vel vt accidẽs cum subiecto: sed præcisa ratio istius vnionis est potẽtia, & actus: & hanc rationem ponit Philosophus de materia, & forma, quomodo vnum faciunt, nec aliam assignat, nisi quia vnum se habet vt actus, alterũ vt potentia. *9. met. tex. 5. & 6.*

Est alius modus quorundam, qui hanc possibilitatem aliter ostendunt, accipientes pro principio, quod idem est iudicium de natura, & supposito, sicut est de materia & forma. Ostendunt autem quod est quædam forma, quæ propriam materiam excedit, vt forma animæ; aliquando materia excedit, vt patet in generabilibus; aliquando æquantur suæ materiæ, vt patet in cœlo. Sic dicunt quod suppositum aliquando excedit naturam, vt quando ignis fit aqua; aliquando natura excedit suppositum, vt anima rationalis, quæ aliquando non est suppositum, ex quo volunt naturam dari, quæ diuino munere excedat proprium suppositum, & alteri vniatur, sicut in ista vnione beatifica.

Item contra illud; sed nec ista ratio valet: primo, quia suppositum diuinum non esset necessarium, ex quo talis natura diuina in vnione excedit omne suppositum. Item contra illud, quod dicit, quod materia excedit formam; dico, quod materia nõ excedat nisi aptitudine, vt quia diuersas formas appetit: ita quod ille appetitus nihil dicit entitatiuè, alias sequitur opinio Platonis, quod priuatio sit principiũ reale distinctum à materia. Item quod dicit, quod forma excedit materiam, vt anima, supposito quod anima sit forma in materia. Contra: aut anima informat materiam propriam, & corpus per se, aut simul cum materia sua.

A Propter quod dico, quod nec materia formã, nec forma materiam se excedunt entitatiuè, nisi appetitu, & secundum hoc nihil ad propositum. Item contra illud, quod dicit, quod natura excedit suppositũ, aut hoc est ita, quod simul sit in duobus suppositis, quod est impossibile; aut quod cadere potest à proprio supposito, & hoc est quod quæro, quare est petitio principij.

Item contra illud, quod dicit, quod suppositum excedit naturam, vt seruet substantiam sub natura ignis & aeris. Contra: in generatione aeris ex igne

B sola materia est subiectum permanens vnum, materia autem non est suppositum: ergo. Alij autem sic istam possibilitatem deducunt; dicunt enim, quod licet impossibile sit rem vnius generis fieri rem alterius prædicamenti: non tamen impossibile est rẽ vnius prædicamenti inducere modum alterius prædicamenti. Exemplum: licet res de genere substantiæ non fiat res generis accidentis, nec è conuerso, tamen res substantiæ modum accidentis potest inducere: & è conuerso, vt patet de differentia substãtiali, quę nominatur à Philosopho inter modos qua

C litatis 5. Metaph. sicut etiam patet de accidente in Sacramento altaris, vbi accidens non inhæret substantiæ. *5. met. tex. 19.*

Nunc in proposito, natura humana secundum quemdã modum accidentis potest inhærere alteri, & sic in supposito sustentari; quod est propriũ accidentis: ergo. Sed cõtra: Impossibile est differentiam diuidentem genus ex vna parte, inducere rationem differentiæ diuidẽtem genus ex alia parte: ergo impossibile est subiectum inducere modum accidẽtis.

Item: Ens contrahitur ad accidens per modum

D specialem accidentis, ita quod accidens nõ est aliud quam Ens acceptũ sub ratione illa: ergo omne ens sic specificatum tali ratione est de genere accidentis: ergo substantia, dimisso modo substantiæ & entitatis suę apponens modum accidentis, ex ipso fiet de genere accidentis.

Itẽ: Non est magis substãtiæ propriũ propriè proprium substantiæ, quam propriè proprium accidens.

Ad hoc autem quod dicitur, quod accidens in Sacramento manet separatum, ex quo sequitur, quod habet rationem suppositi per interemptionem, nã

E omne separatum habet rationem suppositi, vt anima à corpore separata, cum de ratione suppositi sit non dependere nec actu, nec habitudine; anima autem dependet à corpore, & accidẽs plus à subiecto saltem habitudine: nõ ergo propter separari induũt modum substantiæ subsistentis. Item naturaliter substantia induit modum accidentis propter modũ alterius: sic enim est accidens alterius, quod est solum modus quidam, & affectio ipsius. Item: natura dat esse quid ei cuius est: natura autem de genere substantiæ sic est alterius accidens, quod ipsa est

F quidditas eius, & nõ modus solũ: ergo. Cõfirmatur hoc, quod natura humana in Christo verè quiddificat suppositum verbi, & per ipsam est quid.

Ad hoc quod dicis, quod differentia substantialis est qualitas; dico, quod si accipis qualitatem, secundum quam qualẽs dicimur de genere accidẽtis, nego assumptum, nec Philosophus hoc vnquam intellexit; nisi accipias qualitatẽ pro omni eo, quod determinat, & specificat indeterminatum, & confusũ, & si sic accipis, dico, quod non solum habet modum qualitatis, imo est ipsa qualitas, vel determinatio quædam, & ex hoc non habes propositum. Itẽ alius modus inducitur ab eodẽ. Ratio indiuidui est prior quam

quam ratio suppositi, quia circa suppositum est indiuiduum,& non è conuerso: ergo natura,vt indiuidua,prior est,quam vt supposita. Cum ergo Deus possit separare prius à posteriori, poterit influere naturæ,vt stet indiuidua,& non supposita; & cū non habeat suppositum in natura propria, inclinabitur ad aliud suppositum,scilicet Verbi.

Contra: quod Deus prius non potest separare à posteriori,patet maxime in conceptibus,vt non potest albedinem à colore,nec animal ab homine separari, nec è conuerso; quia tunc esset albedo sine colore, & esset vnum pulchrum nihil, & sic propositio non est vera: Vel est propositio assumpta ex puris particularibus, vel ex falsa propositione, quia vt supra dictum est, homo est suppositum, & non est indiuiduum.

Aliter dicunt alij circa istam possibilitatem, & quasi in illud redit cum præcedenti;dicunt enim, quod actum dicit, vnitur subiecto per modum formæ informantis, & per modum supposito adiacentis: modo Deus potest vnum modum separare ab alio, vt scilicet adiaceat,& non informet, eo modo, quo dicimus diuinam essentiam esse rationem visionis in patria per formam subsistentem non inhærentem.

Contra primo de accidente. Dico enim, quod impossibile est accidens sic vniri supposito, vt non informet, probo sic; quia Impossibile est effectum formalem separari a causa formali: nunc ratio, & causa formalis, quare accidens vniatur supposito,est informatio. Probo:illud est ratio formalis effectus,quo posito ponitur,& remoto remouetur, nunc impossibile est, quod accidens informet, quin eo ipso suppositetur in subiecto, alias si non informaret,esset separatum à subiecto, & sic nō suppositabitur in illo, ideo ostendi quæstione prima,quod nulla alia vniri possunt sine præuia vnitate,quæcunque sint,excepta vnione suppositi ad naturam, quod etiam dico de essentia diuina.

Ideo alius modus dicit,ꝙ talis natura singularis humana potest vniri tali vnione,quod probat sic.Illud est possibile naturæ singulari de genere substantiæ, quod non includit contradictionem, nec sibi repugnat: sed vniri alteri, vt supposito, non repugnat naturæ singulari de genere substantiæ: ergo. Probatio minoris, quod quando dico Sortes est suppositum, vel quando dico naturam suppositam, quæro quid addit suppositum super naturam, dico quod nihil absolutum, sed solum addit negationem dependentiæ ad aliud. Sed triplex est dependentia, vel negatio dependentiæ,quædam est actualis inhærentiæ, alia habitualis, & naturalis, alia potentialis, & aptitudinalis. Exemplum,lapis non est in centro, hic negatur depēdentia actualis lapidis ad centrum, sed non ex hoc sequitur, quin lapis sit in potentia aptitudinali, vel habituali ad ipsum centrum, scilicet, vt sit in centro: si vero dico;ignis non est in centro, hic negatur actu esse in centro, & cum hoc ex natura rei negatur potentia aptitudinis naturalis, quia ignis nullam habet inclinationem naturalem ad ipsum centrum, sed ex hoc non tollitur potentia obediētialis, quin possit poni in centro,nō.n. repugnat igni ex natura rei. Si vero dico, Angelus non est in centro localiter, hic primo negatur dependentia actualis, quia negatur actus verbi, negatur etiam dependentia aptitudinalis, vel habitualis, quia Angelus non habet habitudinem,siue inclinationem,vt sit in cen-

A tro; negatur vniuersaliter dependentia obedientialis, quia per nullam potentiam angelus est in loco, ideo nec in centro. Modo dico,quod negatio dependentiæ actualis non constituit suppositum, quia tunc anima separata esset suppositum, sed negatio istius duplicis dependentiæ, scilicet accidentalis, & habitudinalis suppositum constituit, vt omne illud sit suppositum, quod nec actu, nec habitudine dependet: sed dictum est statim,quod res non dependens naturaliter, nec habitu potest dependere dependentia obedientiali,vt dictum fuit de igne, quod non

B est in centro naturaliter,nec actu, nec habitudine dependentiæ ad centrum, & cum hoc ex potentia obedientiali potest poni actu in centro. Sic dico, natura singularis de genere substantiæ, quæ actu est suppositum, ex eo quod alteri non inhæret, nec habitudine naturali dependentiā habet ad suppositum, alterum potest ex obedientiali potentia vniri alteri, & sic erit actu dependens, & alteri inhærens.

Item idem Doctor deducit conclusionem istam sic: Aliquid potest repugnare alicui, dicitur,vel ex

C hoc,quod ab eo negatur absolutum, quod est ratio formalis illius,vt album negatur de nigro,quia sibi albedo repugnat: omne enim album albedine formaliter est album. Aliquando negatur proprietas aliqua à subiecto ex sola negatione non dantis, vt si dicam,aer non est lucidus de nocte, ex hoc solum, quia non est sol, qui det. Ista autem negatio, quæ est ex sola absentia dantis,inuenitur in subiecto: aliquando enim negatur proprietas a subiecto ex absentia dantis, ita tamen, quod subiectum de se sibi determinat alteram partem, vt si graue sit genera-

D tum extra centrum, sic non erit in centro: vel quia non est dans,vel non est impediens remouens,quod tamen sibi determinat esse in cētro. Aliquando autem sic negatur aliqua proprietas à subiecto propter absentiam dantis,quod tamen subiectum est in potentia neutra ad illam, vt sunt omnes formæ rerum naturalium in potentia ad formas artificiales.

Modo ad propositum,esse alterius aliquando repugnat naturæ de genere substantię ex aliquo positiuo,vt in diuinis proprietas personalis,vt paternitas dat incommunicabilitatem: aliquando autem

E tali naturæ repugnat non esse alterius, propter hoc solum, quod potens dare non dat, vt in creaturis, in tantum quod talis natura in creaturis est in potentia neutra ad recipiendum de se ex eo,quod non determinat sibi ex natura rei alteram partem.

Istud est satis subtiliter dictum,sed deficit in duobus principaliter; primo quia propositum non euacuat: secundo quia supponit quædam non vera.Primum ostendo sic. Dicit enim in prima deductione, quod natura de genere substantiæ habet annexam negationem dependentiæ actualis, & habi-

F tualis, sed non obedientialis,& hoc tamen est propositum nostrum, vtrum sibi repugnet ex natura rei, quare petit principium.

Item in secunda deductione dicit, quod talis natura est independens, quia agens non dat independentiam, quam non sibi determinat, sed est in potentia neutra ad vtrumque, & tamen hic quæro, vtrum sit possibile naturam huiusmodi alteri vniri; ita quod sibi non determinet non vniri: omnis enim res est in potestate ad illud, quod sibi non repugnat, & sibi oppositum non determinat, videtur ergo petere principium.

Item contra hoc, quod dicit talem naturam esse in po-

in po-

P

in potentia neutra, vt sit alterius, arguo sic. Omne, quod est indifferens ad secundo opposita, ita naturaliter inest sibi vnum sicut aliud: ergo sic erit naturæ humanæ naturaliter esse alterius, sicut non esse: ergo esse eius in verbo erit naturale, & non miraculosum, quod est falsum.

Item licet accidens actu possit non esse alterius, vt patet in sacramento altaris, tamen semper habet annexam naturalem dependentiam, vt sit alterius; sic licet substantia per diuinã potẽtiam sit alterius, tamen semper in ea remanet naturalis aptitudo, vt sit hoc, & non alterius. Et confirmatur, quia si natura humana in Christo dimitteretur à verbo ipso, nullo addito esset hoc, vt omnes volunt.

Item dicitur, quod materia respectu formarum artificialium est in potẽtia neutra. Contra, Author. 6. principiorum, omnis forma artificialis vel est per incisionem, vt statua; vel per appositionem, vt pictura: sed vbi incisio, & appositio, ibi violentatio: vbi autem violentatio, ibi non est naturalis inclinatio: non enim est indifferens violentatum respectu eius, ad quod violentatur. Item dicit, quod suppositum addit ad naturam solam negationem. Contra: pronomen significat merum suppositum, vt dicit Priscianus, & Petrus Helias Commentator suus, pronomen non significat negationem meram. Item: conceptus suppositi est conceptus habentis, & eius quod est, vt patet ex resolutione simul sumpta: sed negatio non est conceptus habentis, nec eius, quod est: ergo.

Item: Istæ duæ Propositiones Sortes est Sortes, & ista, Tu es Sortes, sunt propositiones diuersæ, quia per secundam scio aliquid, quod ante non sciebam, per primam autem nihil scio plusquam ante. Sed tunc sic, quod duæ propositiones sunt aliæ, aut differunt in subiecto, aut in prædicato, aut in vtroque: sed ista nec in prædicato, nec in vtroque differunt: ergo in subiecto, quod est, Sortes es tu: sed si sunt diuersa subiecta, & conceptus sunt diuersi: ergo non est idem tu, quod Sortes, sed Sortes dicit suppositũ, & naturam: ergo ly. Tu, solũ significat suppositum, vel naturam: non naturam: ergo suppositum: non ergo dicit negationem meram suppositum, cum sibi respondeat conceptus positiuus significatus per ly, tu.

Item: cum sortes prædicetur de ly, tu, si tu merã negationem diceret, prædicaretur Sortes de mera negatione. Dices, quod pronomen significat primam, sed Sortes vltra sorteitatem non nisi negationem. Contra. In conceptu de Sorte intelligo tu. Sed instabis dicendo, quod tunc Sortes erit demonstratiuum, sicut tu, quia tu includit demonstrationem. Respondeo, quod aliud est significare, aliud est demonstrare; modo conceptum suppositi, qui est conceptus spoliatus, aliquando contingit significare demonstratiuè, vt si dicam tu, vel ille; aliquando qualificatiuè, vt si dicam tu, vel ille Sortes: aliquando per accidens, vt per participium.

Itẽ ipse dicit alibi, quod per hypostasim dat entitatem, & incommunicabilitatem, vt paternitas. Modo dicit, quod dicit meram negationem: sic ergo imaginor, quod Sortes idem dicit, quod habens Sorteitatem, quorum vnum cadit in recto, reliquũ in obliquo; modo si conceptus suppositi diceret negationem puram, & conceptus habentis, non sit negatio pura, vel in conceptu de Sorte implicatur conceptus alius à natura, & supposito; vel idem erit conceptus habentis, & habiti, & tunc idem

A haberet se, & idem respectu eiusdem cadet in recto, & obliquo.

Nunc pono, quod mihi videtur, & pono punctum difficultatis primo, secundo pono rationem meam pro hoc.

Propter primum dico, difficultas quæstionis primo ex hoc oritur, vt enim ex superioribus patet, esse alterius, vel se habere ad alterum, quod est idẽ, modo simplici, & quidditatiuo est habitudo quædã & relatio, modo videtur difficile, quomodo talis relatio immediate possit fundari de nouo in natura

B singulari de genere substãtiæ, & hæc substãtia, quæ non est alterius, adueniente relatione fiet alterius quidditatis, & tale impossibile est, quod fiat quidditatiuè, quod sit quidditas eius, & id sit, quod per id.

Secundus punctus istius difficultatis ex hoc accipitur. Cum enim concipio istam habitudinem solum rationis, sicut concipio Sortem à Sorteitate solum ratione, & conceptu differre. Modo est difficile videre, quomodo realiter possit dari habitudo, quæ sit relatio rationis inter realiter distincta,

C qualis concipitur inter Sortem, & Sorteitatem, quæ differunt solum ratione, & distinguuntur solo conceptu. Ratione primi puncti oriuntur dubia, quia aut dabitur sibi ista relatio, mediante absoluto aliquo dato; aut immediatè: sed neutro modo hoc potest fieri; non immediatè, quia relatio immediatè non fundatur in substãtia, sed modo vnius, vel modo potentiæ actiuæ, & passiuæ, vel modo mensuræ, & mensurati: omnes autem isti modi accidũt substãtiæ, quia vbique datur medium: & Confirmatur de identitate, de qua minus videtur, quæ funda-

D tur super formam, vt in suppositis duobus numeratur, quæ numeratio accidit formæ. Item, natura præcidit omne accidens, & excludit; non enim dicitur humanitas alba, & sic de alijs, sed illa habitudo est accidens, quia potest adesse, vel non adesse. Item, relatio non potest esse in aliquo extremo, nisi adueniente aliquo absoluto: non ergo immediatè, nec mediatè aliquo, quia tunc non esset per illam naturam quidditatiuè tale suppositum diuinum, scilicet Christus, quia quo aliquid est quidditatiuè aliquid, immediatè datur, quia alias quid-

E ditas non inesset immediatè.

Item, quod est alterius, vt quidditas, est eius immediatè. Item, quando repugnat alicui esse fundamentum huius relationis, per nullam potentiã potest sibi dari, quod sit fundamentum, in quantũ tale. vt albo repugnat, vt tale, quod sit fundamentum paternitatis: sed esse huius repugnat substãtiæ, quia oppositum eius est de sua essentia; scilicet, esse per te.

Alia difficultas ratione secundi puncti, cum illud esse huius modo simplici, & quidditatiuo sit

F quid definire illud, & facere quid, est dubium quomodo quidditas aliqua posit quidditare realiter distinctum, cum quicquid est sit semper idem cum eo, cuius est, vt probatur 7. Metaph. *7. Metaph. text. 20. & 21.*

Nunc pono rationem meam, quod nullo modo modo sit incompossibile naturæ singulari de genere substantiæ vniri alteri modo simplici, & quidditatiuo, probo sic: Impossibilitas est in aliquo subiecto semper ratione alicuius negationis inclusæ in subiecto respectu illius, ad quod dicitur incompossibile, vt dicitur 4. Metaph. album enim est impossibile fieri nigrum, quia albedo non est nigredo, & *4. Metaph. text. 26.* vniuersaliter in omni oppositione includitur negatio,

gatio, vt dicitur ibidem. Formo ergo rationem sic, In quocunque subiecto non includitur negatio istius relationis, quæ est esse alterius, modo simplici, & quidditatiuo, talem relationem non est impossibile dare illi subiecto, quia possibili posito in esse nullum sequitur impossibile: sed negatio istius habitudinis non includitur in natura singulari de genere substantiæ. Probo, omnis negatio inclusa vel est de primario intellectu, vel de secundario; talis autem negatio non est de intellectu primario, quod patet, quia nec vnum est simpliciter de primo conceptu entis. Item, nulla negatio, cum importet relationem ad extrinsecum, est de primo conceptu absoluti; nec de secundario intellectu, vt sequatur tale subiectum. Probo: aliquid est subiectum negationis, aliquando modo subiectiuo, & causatiuo, idest, quod talis negatio causatur ex natura subiecti; aliquando est aliquid subiectum negationis subiectiue solum: primo modo ens est subiectū indiuisionis, quia indiuisio causatur ex natura entis, quia eodē positiuo est indiuisum, & ens ex Commētator 4. Met. com. 2. Secundo modo aer est subiectum lucis, quia solis subiectum, lux enim non causatur ex natura aeris. Vel per alia verba planius possumus dicere, Negatio est in subiecto, vel quia negatio non includitur, vel quia cum hoc, quod non includitur, excluditur ex natura rei. Ad propositum quando negatio est in subiecto solum subiectiuè, & non causatiue non repugnat affirmatio opposita tali subiecto, vt aeri tenebroso non repugnat lucidum esse, sed solum repugnat, quando negatio est in subiecto subiectiuè, & causatiue, idest quod oriatur ex natura illius: sed naturæ singulari de genere substantiæ sic inest ista negatio, non esse alterius, quod solum includitur subiectiuè, non autem includitur causatiuè. Probo: Si substantiæ inquantum substantia, repugnat vniri alteri: ergo omni substantiæ repugnat: sed ego reperio naturā de genere substantiæ, vt hanc aquam, cui non repugnat alteri vniri modo suppositi, vt alteri aquæ, ex quibus vnum suppositum constituatur de necessitate, & prima amittit rationem suppositi, alias si rationem suppositi retineret, cum hæc aqua adiuncta alteri aquæ sit pars eius, habebit quælibet pars suum suppositum pari ratione, & sic erunt infinita supposita in eodem, quod falsum est: ergo amittet rationem suppositi. Ex quo sequitur, quod ex natura illius aquæ non oriebatur esse hoc, antequam alteri aquæ vniretur: ergo sequitur conclusio principalis, quod substantiæ (inquantum substantia) non repugnat alteri vniri, & amittere rationem suppositi. Contra hoc sic arguo: Auicenna 1. Metaphysicæ suæ ait: accidens & substātia sunt opposita, & se habent vt affirmatio, & negatio: ergo, ꝙ accidens affirmat ex ratione propria, negat substantia ex sua ratione: sed accidens est vnibile per modum suppositi, & oritur ista affirmatio ex natura accidentis: ergo negatio istius, quæ est non esse vnibile per modum suppositi, inest substantiæ, & ex natura eius oritur. Respondeo, Dico, quod ista ratio non est contra me; nam accidens, vt accidens, non habet de ratione sua, quod insit, vel quod sit vnibile per modum suppositi, sed solum per modum informantis; licet forte ex hoc, quod informat, sequitur vnio in supposito, sed hoc non inest accidenti, vt est in supposito, sed solum vt inest in subiecto per modum formæ, & non partis, nec per modum quidditatis, immo hoc repugnat accidenti. Si ergo, quod

A accidens affirmat, substantia negat, cum inesse supposito accidens non affirmat maxime per modum partis, & quidditatis, scitur, quod vniri supposito modo partis, & quidditatis, non repugnat substantiæ, vt substantia est, sed solum per modum cuiusdam modi, & affectionis: hoc enim per se accidenti inest, & ex natura eius oritur.

Dices, quod vniri alteri, vt supposito, non repugnat substantiæ, vt substantia est, sed vt completa est, quia partes substantiæ vniri, vt partes, non est impossibile. Dico, quod non solum substantiæ

B incompletæ repugnat, imo nec completæ vniri alteri, vt supposito. Probo, quia hæc aqua est substantia completa, & hic ramus, qui inseritur, est substantia completa. Quæ est ergo ratio propria substantiæ, vt diuiditur ab accidente, & a substantijs imperfectis, cuiusmodi sunt partes, vnde erit ratio substantiæ completæ magis, quam incompletæ, & etiam accidentis, & dico hic, quod secundum quod dicitur 5. Metaph. perfectum est, cui nihil deest. Est autem perfectum simpliciter, & huic nihil deest simpliciter; est etiam perfectum in genere, & huic nihil deest in illo genere: Deus autem est perfectus *5. Metaph. text. 21.*

C simpliciter, vt ibidem dicitur, sed in genere eorum, quæ per se sunt in genere, illud erit perfectum, cui nihil deest, vel quod non indiget alio, vt sic: igitur ex hoc accipio rationem perfectæ substantiæ, & in hoc distinguitur à substantia, quæ est pars, & ab accidente, scilicet, nullo indigere, vt sic.

Non ergo est ratio specifica substantiæ non esse in altero, vel per se esse, sed solum non egere altero, vt sic, & per istam rationem distinguitur ab omni eo, quod non est substantia, & à substantia im-

D perfecta. Ex quo apparet, quod accidentia in Sacramento altaris, quāuis sint separata à substantia, & sint extrema per se, non propter hoc habent specificum modū perfectæ substantiæ. quia modus perfectæ substantiæ, non est solum separatum esse, & per se existens, sed vt dictum est, non egere aliquo vt sic: accidentia autem quantumcunque sint separata à substantia, semper tamen dependent, quare & semper egent. Idem dico de partibus quibuscunque substantiæ completæ.

Nunc concludo propositum, cum non egere non

E plus dicat, quam posse esse per se sine alio: hoc autem non excludit alteri posse vniri, vt quidditas; si ergo non excludit, nisi sibi inest oppositum eius ex natura rei, & per consequens inest sibi solum subiectiue: quod autem sic inest, potest nō esse, vt dictum est supra: ergo illa negatio alteri non vniri substantiæ non inest, cum sit in potētia neutra: ergo & eius oppositum, scilicet alteri vniri, non est sibi incompossibile.

Contra hoc sic arguitur, quia ex dictis sequitur, quod natura humana in Christo sit naturaliter vnita, & sic non est miraculose: ex quo.n. non plus sibi

F determinat inesse, quā non inesse, vtrūque est sibi ex æquo naturale: sed naturaliter natura singularis de genere substātiæ est per se hoc: ergo erit sibi naturale alteri vniri, ex quo non repugnat sibi. Dico, ꝙ non omne est naturale, quod non repugnat, sed solum illud vocatur naturale, ad quod res est in potentia naturali. Imo res quandoque determinat sibi oppositum, & tamen non oportet, quod eo ipso, quod non sunt in potentia naturali, repugnent: ignis enim nō est in potestate naturali, vt sit in centro, nec accidens, quod sit sine subiecto, & tamē non repugnat igni, vt sit in centro, & accidēti separari,

A Vbi nota, quod quædam dantur supernaturaliter, & violenter, vt illa, ad quæ res non est in potentia naturali, & vltra hoc res sibi determinant oppositum, vt si graue detineatur extra centrum, & ignis approximatus non comburat: quædam dantur supernaturaliter, non tamen violenter, vt illa ad quæ res, licet non sit in potentia naturali, tamen non determinat sibi oppositum. Nunc dico, quod illa possibilitas non est impossibilis primo modo, sed secundo, & sic patet quo ad primum punctum difficultatis prætactum.

B Et cum dicis, quod iste respectus fundatur in creatura mediatè, vel immediatè, dico quod immediate. Et cum dicis, quod relatio non fundatur in subiecto immediatè: dico non est verum, & tu probas per 5. Metaph. quod relatio fundatur in subiecto. . . . vel modo potentiæ actiuæ, vel passiuæ, dico, quod si verum est, solum est verum de relatione propria, quæ est de genere relationis accidentis, talis non est hic. Et dicis vlterius, quod accidens præsupponit esse, concedo, & dico, quod talis habitudo fundatur super rem naturæ, quam denominat, & non suppositum. Et cum dicis, quod relatio non aduenit de nouo, nisi per absolutum. Dico, quod verum est de relatione, quæ oritur positis extremis, & quæ vere est relatio, non aduenit de nouo: modo ista habitudo solum est connexio quædam; & tunc dico, quod non omnis connexio fundatur per potentiam absoluti, vt si vnio duo ligna, erit ista vnio nullo addito absoluto. Et cum dicis vltra, quod tali naturæ repugnat fundamentum, dico, quod non est ista repugnantia in tali natura, vt causata ab ea, sed solum subiectiuè, vt superius dictum est, & sic non repugnat, vt quamuis non sit naturale vltimæ sphæræ, non circumscribi, tamen si Deus aliam conderet sphæram, eo ipso poneretur circumscribi nullo absoluto addito à parte eius. & ex hoc confirmatur, quod illa negatio, non circumscribi, non causatur ex natura vltimæ sphæræ, sicut causatur non circumscribi Angeli ex natura sua, sed est in simplici repugnantia.

5. met. tex. 20.

Etiam propter secundum punctum non tollitur ista possibilitas, & confirmatur, quia nisi esset possibile quidditatiue quidditare suppositum realiter distinctum, non dubitaret Aristoteles 5. Metaph. vtrum idem sit quidditas; nec Hilarius 7. de Trinit. Tunc dico, quod omne suppositum aliqua natura quiddificatur: est autem quandoque, quod suppositum quiddificatur aliqua natura, iam alia natura quiddificatur. Quandoque vero suppositum nudum quiddificatur natura propria, & isto modo oportet, quod idē sit quidditas, & ipsum cuius est quidditas, & hoc intendit Aristoteles. Et confirmatur, quod ipse dicit 7. Metaph. quod in entibus solitarie illud est quidditas, & cuius est quidditas; primo autem modo non requiritur identitas, vt ipse dicit ibidem; hoc factum est verum, quod vltimo est deuenire necessario ad quidditatem, quæ sit idem cum supposito, quia est resoluere vsque ad vltimam quidditatem.

5. met. tex. 11. *Lib. 7. de Trin.* *7. met. tex. 20. & 21.*

Nunc ad alia principalia. Ad primum cum dicitur, quod impossibile est proprium suppositum separari; dico, quod verum est realiter, tamen quantum ad conceptionem potest concipi, vt quo, non tamen, vt quod.

Ad secundum dico, quod illa natura non est omnino prima substantia.

Ad aliud cum dicis, quod proprium est substantiæ esse per se, concedo de substantia, prout est hoc, sed possum istum conceptum separare, & remanebit mihi conceptus naturæ, qui est illud, quo; sed non esse hoc, vt patuit.

ARTICVLVS II.

Vtrum omnem naturam singularem de genere substantiæ sit possibile alteri vniri hypostatica vnione, & quidditatiue supposito diuino.

AD secundam Quæstionem quæro: Vtrum omnem naturam singularem de genere substantiæ sit possibile vnire hypostatica vnione, & quidditatiue supposito diuino, & quod non, probo sic: Natura irrationalis est de genere substantiæ singularis: sed ipsa non potest vniri: ergo. Minor patet, quia ex vnione naturæ cum diuino supposito sequitur communicatio idiomatum: sed si natura irrationalis, vtpote asinus, esset vnibilis, Deus diceretur asinus, & rudibilis, hoc videtur inconueniens, quare non est vnibilis.

C Item substantia quintæ essentiæ est singularis de genere substantiæ, vt sol, sed non est vnibilis: ergo. Minor patet, quia quod est necesse ex se 5. Metaphysicæ, nullum tale est vnibile. Item ablata causa, & ratione formali aufertur effectus, & ablato fundamento aufertur relatio: sed secundum Augustinum, ideo creatura rationalis vnibilis est, quia est imago Trinitatis: sed creatura irrationalis non est imago Trinitatis, quia imago Trinitatis attenditur penes potentias animæ intellectiuæ: ergo. Maior patet, quia ablata albedine, impossibile est, quod remaneat relatio similitudinis: ergo.

5. met. tex. 6.

D Item: Nō omnis natura de genere substantiæ est capax omnis perfectionis, cuius est capax natura intellectualis. Item: Illud, quod non est capax minoris vnionis, nec maioris: sed actus beatificus, & vnio beatifica est minor, quam hypostatica: ergo, quod non potest eleuari ad beatificam vnionem nō potest eleuari ad hypostaticam: sed non omnis natura de genere substantiæ est capax istius vnionis, nec potest omnis natura eleuari ad fruitionem beatificam, vtpote natura irrationalis, quare nec à diuino supposito assumi in vnione hypostatica. E Contra, quando aliqua conditio, vel proprietas repugnat omnibus speciebus per rationem generis, si est in vna, & in omnibus, quia in omnibus est ratio generis: sed esse alterius quidditatiuè repugnat, vel conuenit omni substantiæ generaliter, quia substantia: ergo si in vna inuenitur, vel est esse alterius quidditatiue, & in omnibus potest esse: sed est in vna natura rationali, vtpote in humana, ergo in omnibus potest esse.

Respondeo extendēdo nomen substātiæ ad creatam, & increatam: Primo inquiram, quamuis Deus F nō sit in genere, inquiram de natura, vel substantia intrinseca: vtrum sit alteri vnibilis. Secundo de creata. Tertio de omni. Quarto: Vtrum intellectualis, vel humana sit magis vnibilis.

Quoad primum, Vtrum substantia, vel natura increata sit alteri vnibilis: sciendum, quod natura humana in verbo cadit à proprio supposito, & suppositum diuinum quiddificatur per humanitatem. Modo quæro, quare non fuit ita è conuerso, scilicet, quod natura increata quiddificaret suppositū in natura creata, quiddificaretur natura diuina, & esset natura humana, sicut suppositum diuinum quiddificatur natura diuina, & natura humana.

Et

Et circa hoc est opinio cuiusdam Doctoris moderni, qui dicit, quod non est possibile hoc, scilicet, quod suppositum humanum quiddificetur natura humana, & diuina; ita quod ibi non esset suppositum diuinum, ratio autem sua est ista, quia suppositum in diuinis dicit aliquid positiuum, quia essentia diuina determinatur ad suppositum per aliquid positiuum, suppositum autē humanum, vel in creatura dicit puram negationem: ergo si essentia diuina terminaretur ad suppositum in creatura, vel humanum terminaretur non ad positiuum, sed magis ad negationem; sed hoc est impossibile: ergo natura diuina non potest terminari ad suppositum humanum. Sed quia, vt dictum est, suppositum in creaturis dicit puram negationem; ideo non repugnat sibi, scilicet naturæ humanæ, quod terminetur ad suppositum diuinum, & ideo sibi repugnat esse alterius, quia terminatur ad aliquid positiuum, vtpote ad diuinum suppositum: nec adhuc repugnat sibi dependere ad illud, naturæ vero diuinæ repugnat dependere ad suppositum alterius naturæ, eo quod natura diuina suppositatur aliquo positiuo, puta proprietate personali, quæ dat incommunicabilitatem naturæ creatæ, non repugnat, quia non suppositatur aliquo positiuo, sed solo negatiuo, puta proprietate personali, quæ inest, quia agens non dat sibi potenti recipere, nisi intelligatur ad hoc aptitudine naturali.

Contra, non obstat, quod essentia diuina terminetur aliquo positiuo ad esse hypostaticum Patris, tamen potest terminari, & esse in alio supposito, vtpote Filij, & Spiritus sancti: ergo non repugnat (sic exponit ille) suppositari in pluribus.

Item contra quod dicit, quod suppositum in natura creata nō dicit aliquid positiuum, sed puram negationem, vel hoc intelligit formaliter contra, quod fuit argutum superius, quod conceptus suppositi est conceptus habentis: negatio vero non potest talem conceptum habere, quia non possum dicere, quod negatio sit habēs: aut intelligit subiectiue, quod falsum est, quia negatio fundaret affirmationem, quod impossibile est; aut intelligit causatiuè, scilicet, quod nō habet, quod non dat agens, & ex hoc habetur propositum, sicut fuit dictum, quare adhuc restat dubium.

Et idcirco dico aliter, quod hoc est impossibile, quia impossibile est aliquam relationem realem de nouo aduenire naturæ increatæ, quia tunc Deus esset recens, & mutabilis, quia aliquid sibi de nouo realiter aduenirer: sed quicquid est in Deo est ipse Deus; esse autem alterius modo intrinseco, & quidditatiuo est vere quidditare illud, & cum talis habitudo adueniret sibi de nouo, inciperet esse nouiter Deus, vel de nouo Deus, quod est absurdum. Ex hoc patet, quare repugnat supposito diuino quiddificari quidditate realiter alia, & creata.

Secundo ex speciali modo: hæc enim habitudo est relatio quædam: modo autem quædam sunt relationes æquiparantiæ, vt amicus amici; quædam habent fundamentū æqualiter, & vniformiter participant à quolibet extremo, vt similitudo super albedinem; quædam est relatio superpositionis, siue secundum analogiam, quæ includit ex parte extremi superpositionem, ex parte alterius suppositionem, vt dominus serui: sed habitudo naturæ ad suppositum est relatio suppositionis includens ex parte naturæ suppositum, quia est habitudo habiti ad habentem, & minus principalis ad magis principale, & eius quod est alterius ad id, cuius est: natura autem diuina nō potest referri ad suppositum creatum relatione, vel habitudine suppositionis, nec quasi minus principalis ad magis principale, nec eius quod est alterius ad id cuius est: ergo non est vnibilis alteri supposito, quia natura diuina tūc diceretur habita, suppositum vero creatum diceretur habens, quare impossibilis talis vnio.

A

Item: quando aliqua sic referuntur, quod correlatiua dicuntur ad inuicem, non tantum sub nominibus relatiuis, sed etiam sine nominibus relatiuis, tunc sunt relationes æquiparantiæ, sed quando in vno est sub nomine relatiuo, & in alio nō, sunt relationis suppositionis, & superpositionis, vt seruus dicitur domini, & hoc quod sequitur, est exēplum de primo de secundo, vt seruus istius: sed si natura diuina esset vnibilis alteri supposito, scilicet creato, non solum diceretur natura suppositi, & referretur sic ad solum correlatiuū, sed etiam diceretur istius natura, non è conuerso, scilicet natura suppositi creati, vt dicatur istius naturæ.

B

Item: quando duæ formæ vniuntur, principalis & dignior retinet nomen suppositi, alia non: ergo ratio suppositi est dignior: vnde forma substantialis totius dicitur suppositum respectu aliarum: dicimus enim, albedo istius naturæ, & similiter de comparatione aliarum formarum accidentalium, tunc arguo, quod ista habitudo sit impossibilis naturæ increatæ, sic: Nulla habitudo suppositionis potest poni in aliquo fundamento, nisi illud habeat indignitatem, & rationem minus principalis, vel principalitatis respectu tertij, vt patet de seruo, qui dicitur seruus, & hebes mentis secundum Aristotelem in politicis: sed essentia diuina non potest habere indignitatem respectu cuiuscunque suppositi creati: ergo impossibile est, quod quiddificet aliquod suppositum creatum. E conuerso est de creata natura, quod illa est indigna respectu suppositi diuini; ideo non repugnat sibi quiddificare diuinum suppositum.

C

D

Confirmatur per Nicenum Concilium: fuit enim ibi quæsitum, quare manet natura humana cadens à proprio supposito, & non fuit suppositum humanum quiddificatum natura increata. Respondet Concilium, quia dignus suppositum consumit indignius, hoc est, nō permittit. Modo ego insto contra istam, & ostendo, quod si natura diuina quiddificaret suppositum creatum, quod propter hoc non esset, nec diceretur minus nobilis, vel indigna; arguo enim sic: Illud quod quiddificat, actuat, & determinat aliud, non videtur habere rationem ignobilioris, nec indignioris, quam illud, quod actuatur, & determinatur per illud, nec per consequens videtur referri ad illud secundum suppositū: sed magis per superpositionem, sed si natura diuina vniretur supposito creato, quiddificaret, actuaret, & terminaret ipsum: ergo. Cōc. Nicen.

E

F

Item: quicquid perfectionis est in Deo, totum est ratione essentiæ, & naturæ diuinæ, & non ratione alicuius habitudinis relatiuæ: sed si naturæ diuinæ adueniret perfectio per suppositum humanum, videretur sequi, quod esset indignior ipsis suppositis, quod est falsum: sed hoc sequeretur, scilicet, quod esset indignior, si natura suppositata in supposito creato esset indignior ex hoc, quod habitudine, & relatione suppositionis referretur ad suppositum, quod videtur esse multum inconueniens: ergo.

Item videtur, quod persona Filij in diuinis sit indignior

dignior Persona patris ex hoc, quod filius referatur ad Patrem secundum suppositionem : ergo.

Item videtur, quod persona Filij in diuinis sit indignior persona Patris, ex hoc quod Filius referatur ad Patrem, &c. Hoc non soluo modo, & hoc de primo articulo sit satis.

ARTICVLVS III.

Vtrum sit possibile naturam irrationalem vniri diuino supposito hypostatica vnione.

AD tertiam quæstionem quæro: Vtrum sit possibile naturam irrationalem vniri diuino supposito hypostatica vnione : hic primo ponas rationes aliorum, & ostendam, vtrum sufficiant. Secundo ponam, quod mihi videtur. Primo ergo sunt hic duo modo dicendi. Quidam dicunt, quod non potest vniri, quia si vniretur diuino supposito, ex illa vnione sequeretur communicatio idiomatum, quia tunc esset verum dicere, quod Deus esset asinus, vel lapis. Item sequeretur, quod tunc esset verum dicere, quod Deus esset perfectior vnitus lapidi, quam vnitus rationali creaturæ. Probo, quia si vniretur, vel assumeret lapidem, vel aquam cum quælibet pars lapidis sit lapis, tūc posset dici, quod quælibet pars lapidis esset Deus, quia in talibus esset perfectior communicatio idiomatum, & vnio perfectior, quam hominis, quia quælibet pars hominis non est homo. Ideo cum vnitur homini, vel assumit hominem, non potest ista communicatio fieri idiomatum, dico, quod rationes istæ non concludunt primo primi, quia non plus reputo inconueniens, quod Deus dicatur lapis, quam quod dicatur mortuus, & crucifixus, & tamen hoc non tollit, quare nec illud. Nec secunda ratio videtur concludere, quia non arguit, quod communicatio idiomatum esset simpliciter perfectior in se, sed solum ex exigentia modi, vt quia lapis, & aqua sunt naturæ homogeneæ, & quia hoc est perfectionis in lapide, quod quælibet pars lapidis sit lapis, sicut est perfectionis in homine, quod quælibet pars eius nō sit homo. Alij adducunt aliam rationem: dicunt enim, quod si natura irrationalis esset vnibilis, sequeretur contradictio, quod probant per Boetium lib. de duobus naturis, qui dicit, quod persona est rationalis naturæ indiuidua substantia: sed constat, quod si vniretur natura irrationalis diuino supposito, quod ipsa esset persona, quia in diuinis suppositum, & persona sunt idem: ergo natura irrationalis esset persona, & sic cum de ratione personæ sit, quod sit naturæ rationalis, vna & eadem natura esset rationalis, & irrationalis, istud est contradictio: ergo. Respondeo huic rationi, & dico, quod si vniretur natura irrationalis, nulla esset contradictio, nec inconueniens; quia potest aliquid repugnare alicui per se, quod tamen poterit sibi conuenire per accidens: Ad propositum, licet ergo ratio irrationalis non sit per se personalis, tamen per aliud potest personari, & albedo personatur per sortem, & tamen nec per se, nec formaliter est persona: Vel dico, quod si vniretur verbo; verbum non suppleret ibi rationem, & locum personæ, sed suppositi. Vel dicam quod possunt vniri personæ, non tamen esset persona intrinsece, sicut albedo. Vel dico, quod licet esset persona, extrinsecè, & hoc nullum habet inconueniens.

Quidam alius Doctor dicit, quod vniretur supposito, sed non personæ; intelligit forte, quod non constitueretur persona, sed vnitum personæ. Ideo dicit, quod si ita esset, quod sequeretur aliud inconueniens, quia proportio est inter essentiam, & potentiam, quia sicut essentia se habet ad esse: ita potentia ad operari. Si ergo essentia eleuatur ad esse summum, scilicet ad esse hypostaticum, quod est esse nobilissimum, scilicet ad subsistere, & existere in diuino supposito; ita potentia ad agere, vel operari beatificum: sed potentia naturæ, vel creaturæ irrationalis non potest eleuari ad illud esse, & operari beatificum: ergo nec essentia ad esse hypostaticū. Et confirmatur, quia in natura rationali est quædā necessaria dispositio, quia est imago Dei, & etiam capax gratiæ ad istam vnionem hypostaticam: ista autem natura irrationalis nullam istarum habet, nec est imago Dei, nec est capax gratiæ, vel alicuius habitus infusi, quare non potest vniri.

Respondeo non habeo pro inconuenienti, quia non oportet, quod si essentia est eleuata ad esse in genere, quod potentia eleuetur ad agere in eodem genere, nec etiam in alio genere, quia potentia visiua in Christo non videbat Deum, & tamen ipsa erat Deus. Potest tamen dici, quod sicut Christus in esse erat Deus, ita etiam Deus dicebatur videre: & si dicas de illapsu, dico, quod est quidam illapsus generalis, qui est manutenentia, & internus per præsentiam; & est alius illapsus specialis, scilicet per præsentiam, & specialem manutenentiam, scilicet vniri quidditatiuè; & ita sicut eleuatur essentia ad esse hypostaticum, ita eleuatur potentia: illa enim eleuatio potentiæ est ibi quoddam opus, siue nexus ad potentiam Dei, quod non erat ante. Ad illud autem inconueniens, quod adducunt de imagine, & gratia, quæ fuit tanta in Christo, quod nulla creatura irrationalis esset ipsius capax. Dico, quod duplex est dispositio, quædam est necessitatis, & quædam congruitatis, & hoc propriè non est dispositio, autem, quæ est necessitatis ista nō est medium inter quidditatē. & illud cui datur esse quidditatiuum sine medio: sed illa, quæ est dispositio cōgruitatis, est bene ibi, & ista non est, vt dixi propriè dispositio, sed quædam sequela, quare adhuc remanet conclusio, quod possit assumere naturam irrationalem.

Ideo est hic alia opinio, quæ dicit, quod potest vniri natura irrationalis diuino supposito quidditatiue, cuius ratio est, quia corpus Christi in triduo fuit vnitum diuininitati, scilicet supposito diuino: sed corpus est naturæ irrationalis, & creatura: ergo & potest vniri natura irrationalis. Respondeo ad istam rationem, dico, quod Consequentia non tenet, quia verbum, scilicet diuinum suppositum non erat ipsum corpus vnitum, inquantum corpus; sed quia habitudinem habebat ad animam rationalem.

Sed forte dices contra hoc, quod quando aliqui duo sunt distincti, vnus potest dari sine alio, vel absque hoc, quod alius detur: modo corpus Christi in illo triduo habebat duplicem respectum, vnum ad animam, & alium ad suppositum: & isti duo sunt distincti, & diuersi, quia habent diuersos, & distinctos terminos, scilicet suppositum diuinum, & animam rationalem, quare vnus poterit dari secundus absque hoc, quod primus detur: quare corpus non erit in supposito per habitudinem ad animam, vt dicebas. Respondeo, & dico, quod vnus respectus disparatus potest esse ratio fundandi alium respectum

respectum, vt patet de paternitate, quæ fundatur in origine; ita dico, quod hæc habitudo quam corpus habet ad animam, est ratio fundandi alium respectum, quem corpus habet ad diuinum suppositū, quia non potest dari sine illa, sicut non potest dari paternitas sine origine. Vel aliter dico, quod est aliqua natura irrationalis contrariè, alia priuatiuè, corpus enim meum est irrationale, dico ergo, quod illa, quæ est irrationalis, contrariè, non est assumptibilis, sed priuatiuum potest assumi, vt corpus.

Item, dico, quod non cōcludit, quia in illo triduo nō remansit verbum vnitū corpori, & animæ quidditatiuè, quia tunc non erat verū dicere, quod corpus esset Deus, & anima esset Deus. Similiter, nec erit verū dicere, quod esset animatum; sed erat tunc corpus Dei, & anima Dei, quod hic non quæro de vnione ad suppositum solū, quod sic albedo est vnita; sed quæro de vnione ad suppositū quidditatiua.

Modo pono, quod mihi videtur, & teneo de isto articulo cum opinione secunda, scilicet, quod natura irrationalis possit vniri quidditatiuè, & intrinsecè diuino supposito, quia sic ponendo nulla includitur contradictio, quod declaro sic vna ratione: Quia si repugnat sibi, hoc est in quātum est quidditas de genere substantiæ; vel in quantum quidditas completa, & terminata; vel in quantum talis quidditas terminata, & completa; vel inquantum talis quidditas, inquantum lapideitas: non primo modo vt sic. n. repugnaret naturæ humanæ assumptæ, quia est de genere substantiæ: nec secundo similiter, quia est quidditas completa, & terminata, sicut homo esset. Nec tertio modo potest repugnare, probo, nulla relatio suppositionis repugnat naturæ irrationali ratione indignitatis, quæ nō repugnat naturæ rationali, quæ magis est digna. Sed illa relatio, scilicet, quod sit assumptibilis ab alieno supposito, non repugnat naturæ rationali, & tamen est ex parte naturæ rationalis assumptæ relatio suppositionis: ergo nec naturæ irrationali debet repugnare cum sit minus nobilis, & minus digna.

Itē. Aut repugnat naturæ irrationali, quia extrinsecum suppositum, & hoc non, quia nō est de ratione quidditatis, quod sit idem realiter, vel secundum rationem cum supposito, imo accidit sibi, alias nō dubitasset Philosophus, & Hilarius, quare accidit Sorteitati quod concipiatur, vt distincta; sed conceptu, vel realiter cum supposito. Aut repugnat sibi quod quidditicat suppositum tale, scilicet diuinum, & hoc non, quia nō videtur propter aliud repugnare sibi, nisi quia esset indignitas in supposito: sed nō propter hoc, quia quod nihil ponit in supposito diuino, non ponit in eo aliquā indignitatem sic: ergo.

Item, magis excedit verbum diuinum humanā, quam natura humana naturam irrationalem, quia in primo est infinitus descensus; hic autem non: sed verbum Dei descendit in naturam rationalem in vnione: ergo non repugnabit humanæ naturæ assumptæ à verbo, quod sit vnibilis supposito irrationali, nec hoc obstat: ergo in quantum talis.

De tertio vero, vtrum omni naturæ singulari de genere substantiæ possit diuinum suppositum vniri hypostatica vnione, & quidditatiua, dicunt quidam quod sic. & ego hoc idem teneo: sed ratio eorū est ista, quia omnis creatura est in potentia obedientiali respectu Dei, Aug. 9. de Trinit. tunc arguitur sic: Omnis creatura est capax illius, quod est capax ratione potentiæ obedientialis: sed hæc vnio non datur, nisi per potentiam obedientialem: sed potentia obedientialis est æqualiter: ergo.

Li. 9. de Trini. 1

A Contra hoc, quod potentia obedientialis non sit in omnibus æqualiter, quia natura rationalis est in sola potentia obedientiali ad gratiam, & actum beatificum, non autem natura irrationalis.

Item: potentia obedientialis est non repugnātia: sed vna non repugnantia quæ est in vno, non est in alio, vt patet de actu beatifico: ergo.

Nota, quod potentia obedientialis nullum dicit substratum, nec respectum ad formam, nec ad Deū; quod non respectū, patet, quia potentia obedientialis, & præceptiua sunt correlatiua: ergo nō videtur B esse aliud potentia hæc obedientialis quam ad diuinum iussum. Dico, quod non dicit respectum, quia etiam fundatur in nihilo, quia ex potentia obedientiali Deus facit ex nihilo aliquid.

Ad rationem dico, quod potentia obedientialis, quæ habet ordinem ad præceptiuam, est executiua: sed non est talis in ijs, quæ Deus facit, & ista potentia obedientialis dicitur metaphoricè, quia non dicitur creatura exequi aliquid per iussum Dei, nisi metaphoricè, quia potētia dicitur, quia potest facere quicquid vult, & illud non resistit; nō est ergo re- C spectus, sed est in Deo potentia præceptiua, & exequens, qua potest facere quicquid vult. Dicit ergo duas formas nō repugnantes a se inuicē, vt gratiam, & animam, vel duas formas cōmuni modo, vt truncus est in potentia ad vitulū & naturali, & obedientiali, naturali per diuersas transmutationes: sed sine transmutatione non repugnātia, & ista est in potentia obedientiali, sed non per respectum aliquem.

Ad rationem autem eorum, quando dicūt, quod natura rationalis est in potētia obedientiali naturali per diuersas transmutationes: ergo & irrationa- D lis: dico, quod non sequitur, quia diuersæ sunt nō repugnātiæ in natura rationali, & irrationali. Nec Augustinus dicit hoc, quod dicis, bene dico, quod est æquipotēs: sed hoc potest intelligi dupliciter, vno modo æquipotens, hoc est, æqualia potens, & hoc est falsū, quia daret gratiā lapidi: sed æqualiter potens, hoc est verū, quia diuersimodè quodlibet potest diuersis modis: potentia autē naturalis non solum est nō repugnantia, sed etiam ordo, & habitudo conferens ratione aptitudinis, quā habet ad illud, sicut mollicies in cera cōfert ad formam, quāuis nihil coagat, E ita potentia naturalis confert & coadiuuat, non coagit, vnde in materia sunt habilitates, & istæ sunt essentia materiæ, ex hoc tollitur violētia, & ita agēs naturale non potest super illa, quæ non repugnant solum, nisi conferat illud, & coadiuuet.

Alij sunt, qui dicūt, quod est assumptibilis, quorum ratio est talis: Quia quāuis quædam naturæ dicantur independentia in genere, non tamen simpliciter est independens ad diuinum suppositum, tunc arguitur sic. Omne quod habet dependētiam ad diuinum suppositū, omne tale est ab eo assumptibile: F sed omnis creatura simpliciter est depēdens ad diuinum suppositū: ergo est ab eo assumptibilis. Contra per istā rationē possem arguere contra te, quia non omne, quod habet dependentiam ad diuinum suppositum est ab eo assumptibile: quia suppositum creatum ita dependet ab eo, sicut quæcunque alia natura, & certum est, quod nō potest ab eo assumi, quare non sufficit ratio. Dico ergo de hoc, quod omnis natura singularis de genere substātiæ cōpleta est à diuino supposito assūptibilis, dico natura singularis, quia vniuersalis nō est assūptibilis: ratio aūt est, quia ista vnio est realis vnio, sed vniuersale non est reale, quare cum dico etiam completa, quia anima non dat esse quid, quia sicut non est quantū in quan-

 titate,

titate, sic nec quid in quidditate, sed anima vel alia forma, non est quidditas, quare non repugnat naturæ singulari cōpletæ, quod sit assumptibilis; quia si repugnat, hoc est quia repugnat substantiæ in generali, vel quia cōpleta, vel quia hoc natura substantialis; sed nō primo modo, quia esse alterius modo quidditatiuo non conuenit accidenti: ergo non repugnat substātiæ, quod probo sic, Quia quando diuiditur aliquod genus per species, & differentia generalis est in quolibet, tunc si contrahatur per differentias diuersas illa differentia generis, poterit esse sub altera differentia, poterit remanere sub illa differentia generis sine hoc, quod competat sibi differentia illius speciei. Modo est ita hic, quia esse alterius conuenit substantiæ, & accidenti, & esse alterius, vt inhærentis, extrinsecè conuenit accidenti; esse autem alterius conuenit substantiæ intrinsecè, & quidditatiuè: ergo cum substantia non contineatur sub hoc, quod est esse alterius per modū extrinseci, & inhærentis, vel inhærentiæ; ergo substantia poterit remanere sub ratione generali, quod est esse alterius manente in natura sua, & specie, & hoc est per modum esse alterius quidditatiuè: Omnis natura singularis de genere substantiæ potest esse alterius modo quidditatis, quare & assumptibilis.

Item, cui non repugnat esse alterius modum partis non repugnat ei esse alterius modo quidditatis: sed aliqua natura stat sub genere substātiæ, quæ est alterius modo partis: ergo & aliqua natura stare potest sub genere substantiæ, quæ est alterius modo quidditatis. Nec etiam repugnat, quia completa, probatur, quia illud non repugnat naturæ cōpletæ, quod sibi additum non tollit completionem suam: sed esse alterius, non tamen egere, non tollit cōpletionem naturæ de genere substantiæ: ergo: quāuis esse alterius, vt egere alterius, tollat completionē, vnde dico, quod humana natura in Christo proprie non dependet, nec video quod posit dari alicui dependentia, quod non eget: vnde ita est independens natura humana, quæ est in Christo, sicut illa, quæ est in isto homine, sed dico, quod bene est alterius: sed ex hoc non dependet proprie, quia non eget: vnde si ego do tibi centum libras, propter hoc tollo perfectionem tibi, nō certè, etiā inquantum talis natura; quia inquantum talis natura, non habet ordinē de mundo ad aliquid, nisi per rationem substantiæ, vel completionis: sed illis duobus modis non repugnat; ergo nec ista.

Nota tamen, quod accidēs, substantia cōpleta, & substantia incōpleta differunt, quia accidens est alterius, non sicut pars, sed sicut extrinsecū; sed substantia est alterius, quod est aliquid intrinsecū. Modo dico, quod esse alterius, vel est cū indigentia, vel non cum indigentia. Si cum indigentia, sit incōpleta substantia, vt anima, vel aliquid tale dicitur esse alterius; si non cum indigentia; sed quia datur, quod non repugnat, sic est completa substantia, & hoc modo est alterius; & hoc dicitur tertio.

Quarto vero quæritur: Vtrū natura intellectualis & humana sit magis assumptibilis à verbo, quā totus mundus, vel aliqua alia creatura. Primo dico, ꝙ si loqueris de ista vnione, vel assumptione quantum ad finem, & ad quasdam circumstantias, & congruitates; sic dico, quod natura humana est magis vnibilis verbo, quā aliqua alia: tū quia tota ceciderat per peccatum; tum quia non cum tanta adhæsione voluntatis, & immutabilitate peccauerat, tum quia sic eam assumendo, & releuando maiorē misericordiā suam, & pietatem erga eam Deus ostenderet. Si

A autem loquaris, & vadas ad naturam rei, quod sit vnibilis diuino supposito ex natura rei, sic dico, quod non est magis vnibilis, quam totus mundus, vel aliqua creatura, vel natura.

Tunc ad argumenta principalia. Ad primum de lapide, & aqua in communicatione idiomatum, dico, quod verum est, quod esset communicatio idiomatum, nec hoc est aliquod inconueniens.

Ad secundum dico, ꝙ cœlū est vnibile; sed dicis, quod dicit Philosophus, ꝙ est necesse esse secūdario; dico, ꝙ si loqueris, quod ex se formaliter sit necesse

B esse, sic est falsum, quia citra primum non est necesse esse formaliter, & Aristoteles in hoc errauit.

Ad tertium dico, quod est de cōgruitate, non necessitate. Ad aliud de vltimata perfectione, dico ꝙ illa vnio non est vltimata perfectio est actus beatificus, quam vnio: vnde dico, quod licet natura irrationalis non sit capax quorundam, vt gratiæ & habituum moralium, & huiusmodi, potest tamen capax esse vnionis, & habitudinis.

Ad aliud de magis & minus dico, quod ista propositio intelligitur vbi magis, & minus sunt eiusdē

C rationis, vel eiusdē coordinationis; hic vero in proposito actus beatificus, & vnio ista hypostatica non sunt eiusdem rationis, quare actus beatificus repugnat naturæ irrationali, non autem vnio illa, & ideo non valet, & hoc sufficit de quæstione.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum sit possibile naturam singularem de genere accidentis alteri vniri vnione hypostatica, & quidditatiua.

ARguo primo quod sic, in habētibus simbolum facilior est transitus ex 2. de Generatione: sed inter accidens, & vnitum hypostaticè, vel possi-

D bile vniri hypostaticè magis est consequētia, & simbolum, quam cum substantia: ergo. Probo minorē: Esse accidentis est esse huius esse vniti, similiter esse huius; esse vero substantiæ est esse per se 7. Metaph. ratio vnibilis modo quidditatiuo est, quod sit alterius, quare accidēs potest vniri alteri quidditatiuè. 7. met. tom. 7.

Item: Plus repugnat accidenti subsistere, quam inexistere; sed subsistit, vt in sacramento altaris: ergo poterit hic inexistere.

Item: Facilius est rem accidentis habere modum

E accidentis: sed substantia habet modum accidentis, quia vnitur verbo: ergo. Item, quod potest in plus potest in minus: sed accidens vnitur per modū suppositi, & formæ: similiter ergo poterit vniri per modum suppositi solum, quod est in minus, quam per modum formæ, & suppositi simul, quod est in plus.

Itē: Vbi sunt duæ rationes habentes se sicut prius & posterius, prius potest separari à posteriori: sed informare, & inhærere sunt duæ formæ, vel rationes in accidente, informare est prior ratio in accidente, quam supposito inhærere, quare vna ab alia

F poterit separari.

Contra, quia modus, & affectio non potest quidditatiuè vniri alteri: sed accidens est huiusmodi: ergo. Respondeo, & facio tria. Primo ostendam, quod accidens non potest vniri modo quidditatiuo. Secundo quæram, an alio modo sit vnibile supposito. Tertio inferā vnum, quod facit dubiū in proposito.

Primo sic procedo, quod enim posset alicui videri quod natura accidētis non sit vnibilis supposito, eo quod realiter differat ab eo, Idcirco quæro primo, an possibile sit quidditatē vniri, & supposito realiter extrinseco, & primo inducā rationes aliquas, quod talis vnio non sit possibilis: secundo ostendā, quod hoc est de facto: tertio ostendā modū possibilitatis.

Circa

Circa primum arguo primo sic. In entibus per se idem est quidditas cum eo, cuius est quidditas ex 7. Metaph. ergo vbi quidditas non est idem cum suppositio, suppositum non est per se vnum: sed quidditas humana in Christo non est idem cum supposito diuino, quare nec faciunt vnum insimul.

7. Metaph. tex. 20.

Item, Quod nihil ponit in aliquo, non potest ipsum quiddificare: sed humanitas nihil ponit in verbo: ergo. Item quæro, quid ponit? aliquid, aut nihil; si nihil, non quiddificat; si aliquid, aut absolutum, aut respectiuum: sed nullum horum: ergo. Probatio minoris, quod non absolutum, quia tunc natura humana esset efficiēs, quod est falsum, quia natura humana non est efficiens: nec respectum, quia cum natura humana quiddificet, ratio quidditatis esset relatio, quod est falsum: ergo.

Itē, impossibile est quantū vna quantitate quantum, alia quantitate quantificari: ergo à simili, quod est quid, impossibile est alia quidditate quiddificari: sed verbum, siue suppositum diuinum verbi, est quidditatum vna quidditate, scilicet diuina: ergo impossibile est, quod alia quiddificetur.

Secundo dico, quod ita est de facto, & de fide tenemus in Christo, vbi humanitas quiddificat verbum, quod patet ex decreto Alexandri Papæ, contra dicentes, quod humanitas in verbo non dicit quid, sed aliqualiter, vel aliter se habēs, quod sit denominatio ab extrinseco, vt dicebant, vbi dicitur, quod Christus (inquantum homo) est quid.

Hoc secundo confirmatur per rationes: Christus est vniuocè homo cum quolibet alio homine: sed quilibet alius homo quidditatiuè est homo: ergo & Christus quidditatiuè erit homo, aliter nō erit eadem ratio Christi, & cuiuslibet hominis; sed quilibet homo est homo ab humanitate: ergo.

Item, illud est verè quid, quod respondetur ad interrogationem factam per quid; sed si quæram de Christo, quid est, respondetur, homo: ergo.

Tertio ostendo, quomodo est possibile, quod natura humana, vel humanitas quiddificet suppositū diuinum: arguo enim sic, & assumo hanc propositionem: qualis habitudo est inter suppositum, vbi solum distinguūtur cōceptibiliter, tàlis est habitudo inter naturam, & suppositum, vbi distinguuntur realiter; sed vbi natura, & suppositum distinguuntur conceptibiliter conceptus, natura verè quiddificat conceptum suppositi; ergo vbi natura, & suppositum realiter distinguuntur, res naturæ verè quiddificat rem suppositi. Maior patet, quia si requiritur identitas, inquantum natura quiddificat suppositum, requiritur identitas insit; vbi natura quiddificat, vel vbi cōceptibiliter natura quiddificat realiter, requiritur identitas realis, quia non aliter se habet habitudo rationis ad sua extrema, quam habitudo realis ad sua. Probo etiam minorem, quod conceptus distinctus naturæ quiddificet cōceptum distinctum suppositi: conceptus enim de se sunt distincti, vt patuit supra in alijs quæstionibus: ergo prout se habent, vt quiddificans, & quiddificatum, aliquid imprimit quiddificās, quid definito, aut nihil; si aliquid imprimit: ergo extrahet conceptū suppositi à propria ratione, ex quo sequitur, quod non poterit dici conceptus suppositi, & naturæ, cuius contrarium probatum est superius; si autem nihil imprimit, non mutabit; ex quo sequitur, quod remanet distinctus quilibet à quolibet.

Nūc dico, quod ita est in verbo natura, natura. n. humana quiddificat verbum nō aliquid imprimendo, sed sola additione sui, siue vnione ad verbum, quæ quidem vnio fundatur in natura; ita, quod resultat vnum ex tali vnione, sicut ex vnione conceptuum naturæ, & suppositi resultat vnus conceptus copulatus. Hoc modo est difficultas, & oritur circa iam dicta: sequitur enim ex hoc, quod ex humanitate, & verbo resultat vnum tertium. Item erit ibi compositio, Dico ad hoc, quod ibi est compositio, nō materiæ & formæ sed eius, quod est ex quo est, & quod est ex natura & supposito. Et hoc cōfirmatur per Damāsc. qui hoc dicit planè, aliter enim sequeretur ille error, quod natura humana in verbo non dicat in verbo, nisi aliter se habere, quia fieret denominatio ab extrinseco, qui est articulus excōmunicatus: Dico ergo, quod non est inconueniens, quod ibi sit compositio, non dico compositionem propriè accipiēdo, quæ est ex partibus, quia ex istis partibus fieret tertium; sed compositionem, quæ est ex quo est, & quod est. Quid ergo est ista vnio constituens? dico, quod constitutum ex ista vnione habet rationem entis prius non quiddificati, postmodum vero quiddificati, & est ibi transitus eiusdem à non quidditate ad quidditatem.

Secunda Difficultas, quia si ibi sit vnio realis, tūc oporteret, quod extrema vniantur; sed ibi nō vniuntur, quia verbum non vnitur, quia tunc referretur realiter ad creaturam, quod est impossibile. Respondeo dico, quod ista vnio est habitudo esse alterius modo quidditatiuo, & modo simplici, & intrinseco, quod est solum ex parte naturæ assumptæ: quæ habitudo fundamentaliter est in natura, vt dictum fuit. Sufficit autē ad veram rationem vnionis, quod alterum vniatur, ad hoc vt dicatur vnio, patet per exemplum: anima enim corpori vnitur, & corpus animæ, & alia est vnio, vna ab alia. Si ergo separentur, vt quod, scilicet auferatur vnio, qua corpus vnitur, quod est possibile saltem per intellectum, remanebit vnio ex parte animæ, & erit ibi vera vnio animæ ad corpus: Sic in proposito, quia ibi nulla est vnio diuini suppositi ad naturā humanam, sed è conuerso, scilicet naturæ ad diuinū suppositū; ideo refertur natura humana realiter ad diuinū suppositū.

Ad rationes vero in contrarium dico. Cum dicit Philosophus, quod in entibus per se vnum idem est quidditas cū eo, cuius est quidditas. Dico quod intentio Aristotelis est ibi, quod in omni supposito est necesse dare quidditatem, quæ sit illud cum supposito; sed quod tale suppositum non sit capax alterius quidditatis, hoc non probant rationes suæ, quas facit 7. Metaph. Propter quod sciendum, quod prima ratio est, quod si quidditas sit separata ab eo, cuius est quidditas, vt non sit idem illi, sequitur, quod nihil sciatur: Probatur, quia vnumquodque scitur, inquantū sua qualitas scitur, & patet, quod illa ratio non contradicit, quia aliquid quidditatur quidditate extrinseca, si ponatur quiddificatū quidditate propria, & intrinseca, quæ est idem sibi, per quā poterit sciri. Secunda ratio Philosophi est, quod nihil est ens, vel est omne ens sine quidditate, ꝙ probat, quia omne ens per suā quidditatem est ens, vltra sicut quidditas potest separari ab vno, & non esse idē illi, pari ratione ab omni, & à quolibet. Ista enim ratio non contradicit, quia non pono ens spoliatum omni quidditate, vt patet. Tertia ratio Philosophi est, quod sequatur contradictio, quod probat sic; sequitur enim, quod ens sit non ens: dicit .n. sic: Bonum est cū inest quidditas boni; nō, bonū à quo separatur quidditas boni, & ponis quidditatē

7. Met. tex. ...

eius separatam, quæ non sit idem sibi, & sic ponis bonum non esse bonum. Ista etiam ratio nõ obuiat, tum quia non pono quidditatem separari, quia pono quiddificabile quiddificatũ quidditate propria.

Nec ratio quarta cõtradicit, quam Philosophus inducit, quod scilicet substantia non sit sensibilis, quia si poneretur quidditas separata, non diceretur de substantia sensibili, & sic non esset substantia tali quidditate: dico similiter, quod hoc non obuiat, quia pono quidditatem esse alterius modo simplici, ideo non pono separatam. Ex quo videtur, quod nulla de rationibus Philosophi est ad propositum, quia Philosophus arguit contra Platonem, qui ponebat quidditates rerum separatas, & per se existentes.

Ad aliud cum dicit, quod nihil ponit in illo, &c. Dico, quod fundatur ista ratio in falsa imaginatione, scilicet, quod nihil quidditatur nisi imprimat, quod superius ostendi esse falsum: solum enim ista quiddificatio fit vnitiuè, ex eo, quod natura supposito vnitur, & ad Aristotelem 7. Metaph. cum dicit, quod ponit absolutum, aut respectiuum, dico quod neutrum.

Ad aliud de quanto: Dico, quod non est simile, quia quantum dicitur aliquid mediante informatione; modo impossibile est, quod non sit forma in illo informato in aliquo: quidditas autem non quiddificat informando: ergo.

7. met. tex. 20. Nota tamen, quod omnes illæ quatuor rationes, quas facit Philosophus, quæ sunt vbi superius 7. Metaphysicæ, sumuntur ex parte suppositi, quia repugnat supposito, quod quidditas, quæ dat sibi primam realitatem, nõ sit idem cum eo, sed de alijs, quæ non dicunt primam entitatem realem, non video, quod probent, & hæc de primo articulo.

Nunc ostendo, quod impossibile sit accidens vniri hypostatica vnione, & quidditatiua: Impossibile est effectum formalem sine forma esse: ergo impossibile est, quod quantitas albificet, quia albificare non est formalis effectus quantitatis; sed quiddificare est proprium quidditati de genere substantiæ 7. Metaphysicæ: ergo impossibile est, quod accidens quiddificet. 7. Metaph. text. 2. & 13.

Dicetur, quod in insufficiẽti procedo, quod licet accidens non quiddificet modo simplici, & quidditatiuo, nõ sequitur, quin possit intrinsecè, & quantitatiuè, vt quiddificet quidditate proprij generis. Respondeo dico, quod hoc est impossibile, sicut & primum: arguo enim sic: Quando aliqua forma determinata habet dare suum esse per informationẽ, impossibile est, quod det idem esse sine informatione, quod patet per exemplum, quia verbum in triduo non fuit animatum, quia anima non se habebat, vt informans: sed omnia accidentia apta nata sunt dare suum esse per informationem: ergo si non informent, non dabunt esse suum: sed vnio hypostatica (de qua loquimur) est absque informatione, vt ponimus: ergo.

Item: sicut modi denominandi sunt diuersi, vt quidam informando, quidam continendo, quidam ornando, & sic de singulis; & impossibile est, quod fiat transitus de vno modo denominandi ad alium, vt quod denominat continendo, denominet ornando, inquantum tale; quidam vniendo continuitate, vt aqua, & aqua; quidam informatione, vt anima & corpus, & accidẽs subiecto; sic cum sint multi modi vnionis suppositalis, quod quædam simplici vnione, vt quidditas supposito, impossibile est fie-

A ri transitum de vno modo ad alium, vt quod vnitur informando, vniatur continendo, vel simplici vnione, & hæc ratio est ad propositum, & probat totam rationem dictam illam antecedentem. Et hæc de toto primo articulo principale dicta sint.

Circa secundum: Est videndum, Vtrum secundo modo possit accidens vniri, quam quidditate: & videtur, quod non, quia quando aliqua vniuntur mediante aliquo medio, remoto medio, vltra non sunt apta vniri: sed accidens fuit vnitum verbo mediante natura humana: ergo: Contra anima reman-
B sit vnita verbo, & tamen verbum non fuit in triduo animatum, sic non video quin accidens, vt albedo sit vnibile verbo, & tamen verbum non dicatur albũ. Confirmatur, quia vniri, quod sit alterius modo simplici intrinsecè, & quidditatiuè, competit multis vt patuit in prima quæstione, & modo non determino aliquid circa hoc de secũdo articulo principali.

Circa tertium infero vnum, quia gratia non est medium: volunt enim quidam, quod gratia mediauit inter naturam humanam, & verbum, & ego non teneo hoc, quia quod mediat, est primo assumptibi-
C le: tunc gratia esset huiusmodi, quod non video, non plus modo de hoc: forte alibi dicam.

Nunc ad argumenta principalia. Ad primum, cum dicitur, quod est simbolum inter vnibilitatem, & accidens; dico, quod non est verum. Et cum dicis, quod natura accidentis est alteri vniri, & non substantiæ, dico quod falsum est, si intelligis de omni vnione, quia accidẽs non est vnibile modo quidditatis; substantia autem est sic vnibilis.

Ad aliud nego minorem, quia accidentia non subsistunt in Sacramento: non enim omne separa-
D tum subsistit, vt anima separata: & nego minorẽ, nõ enim substantia ex hoc, quod est vnibilis, habet modum accidentis, quia modus accidentis non est vniri modo quidditatis; sed est modus substantiæ, & reducitur ad prædicamentum substantiæ, vt patuit in quæstione secunda.

Ad aliud dico ad formam argumentandi, quod potest in maius, potest in minus, & sic, quod potest in duobus, simul potest in vnum solum, concedo, si illud vnũ accipiatur vniformiter in primo, & secun-
E do. Cum dicis postea, accidens informat, & inexistit supposito, & sic potest in duo: concedo, si accipias inexistere non per modum quidditatis; sed si accipias per modum quidditatis, dico, quod falsum est, & concludis: ergo potest solum in hoc existere; dico, quod non sequitur, quia quod potest in duo, non potest in vnum solum, si vnum illorum est ratio formalis alterius; sic in proposito, informare est ratio, quare accidens inexistit, & præterea non est vniformis acceptio in primo, & in secundo, nam accidens informat, & inexistit, non tamen per modum quidditatis; & cum arguis: ergo potest inexistere
F solum: ergo per modum quidditatis, non sequitur.

Ad vltimum dico, quod ratio prioris, & posterioris non sunt separabiles, quando vnum ex alio dependet; sed inexistere dependet ab informare: ergo. & hæc de quæstione totali sufficiant.

Quæstionis III.

DE PERSONA ASSVMPTA.

Quæsito de vnione hypostatica in se, & in ordine ad naturam, quæro modo tria in ordine ad ipsum suppositum.

ARTI-

ARTICVLVS I.

Vtrum hypostatica vnio alicuius naturæ creatæ possit terminari ad diuinum suppositum.

ARguo, quod non: Omnis relatio coexigit mutuã correspondentiam relationis sibi oppositæ in termino, vel in extremo: sed in diuino supposito non potest fundari relatio in respectu ad creaturam: ergo nec vnio, cum sit quędam relatio: ergo. Maior patet, quia relatiua dicuntur ad conuertentiã, vt in prædicamẽtis, & etiam quia vnitum vnito vnitum, & e conuerso. Et confirmatur, quia relatiua æquiparantiæ maxime sunt huiusmodi. Minor patet, quia in diuino supposito non potest esse ex parte fundamenti aliqua relatio ad creaturam.

cap. de Relatiuis.

Secundo sic: Omnis respectus extrinsecus adueniens ponit aliquid realis in illo, cui fit vnio, sicut patet, quod dicimus, quod digitus annulatur, non annulus, & est illud reale de prædicamẽto habitus. similiter patet de loco, & tempore, quia relinquitur quando in illo, cui tempore vnitur; sed talis vnio quidditatiua est respectus extrinsecus adueniens, qui non oritur ex terminis: ergo ponit aliquid realis in verbo, etiam in natura cui vnitur, hoc est impossibile: ergo.

Item tertio: Sicut se habet suppositum increatum ad naturam creatam, sic creatum suppositum ad naturam increatam: sed natura increata non potest terminari ad suppositum creatum: ergo, nec creata ad increatum.

Quarto sic: Duæ formæ contrariæ siue oppositæ sunt incompossibiles in eodẽ subiecto: ergo & duæ quidditates in eodem supposito: sed diuinum suppositum habet propriam quidditatem: ergo quidditas humana non potest in eo suppositari. Consequentia probatur, sicut se habet forma ad subiectũ, sic quidditas ad suppositum; tunc arguo, natura diuina, & natura humana sunt oppositæ, quia vna mortalis, alia immortalis: ergo non poterunt se compati, vt in eodem supposito.

Itẽ: Duas formas partiales impossibile est esse in eadẽ parte materiæ simul, quia tunc essent duo supposita simul: ergo, & duas naturas disparatas impossibile est esse simul in eodem supposito. Antecedens patet, quia eadem pars non potest informari simul forma bouis, & asini. Consequens patet, quod multo fortius adhærent naturæ secundo supposita, quã forma materiæ, quia hæc sunt idẽ: ibi non sunt idẽ.

Item: qualis est habitudo formæ ad materiam, talis est habitudo quidditatis ad suppositũ: sed materia informata forma inamissibili, non potest alia forma informari, vt patet de materia cæli: ergo suppositum habens naturam inamissibilem, est impossibile aliam naturam induere: diuinum suppositum est huiusmodi: ergo.

Item: inter essentiã, & subsistẽtiam est proportio, probo, quia omnis subsistentia est alicuius essentiæ, & omnis essentia subsistẽtia est subsistens: sed subsistẽtia diuini suppositi est infinita, essentia vero creata est finita: inter finitum vero, & infinitum nulla est proportio, quare essentia finita, & creata non potest subsistere in supposito infinito, & increato. Contra. Ioan. 1. Verbum caro factũ est, &c. & Rom. 1. Qui factus est ei ex semine Dauid secundũ carnẽ. Item: sicut natura diuina se habet ad tria supposita in diuinis, sic diuinum suppositum ad naturam diuinam, & humanã: sed vna diuina essentia potest esse trium suppositorũ, & non e contra Quod essentia diuina in vno supposito potest esse suppositi al-

Ioan. c. 10.

A terius, sic ergo vnum suppositũ potest quidditicari natura diuina, & humana. Ista quæstio præsupponit præcedẽtes quæstiones, scilicet, quid sit illa vnio hypostatica, & : Vtrum sit possibilis naturæ creatæ talis vnio ad suppositum. sed quærit ista quæstio, dato ꝙ talis vnio sit possibilis, q͂d potest esse terminus istius vnionis, vtrum suppositum creatum, vel increatum.

Est ergo quæstio: Vtrum suppositum increatum potest esse terminus istius vnionis. Hæc est cõclusio per fidem terminata; sed ostendere rationẽ, & modum possibilitatis est valde difficile. Ideo sic procedo. Primo tangam quatuor modos ponendi istam possibilitatem, & ostendam, vtrum rationes eorum concludant. Secundo pono, quod mihi videtur.

B

Circa primũ est vnus modus talis, qui dicit, quod hoc est possibile, & habet pro fundamento suo, nam diuinum suppositum, quod potest supplere vnionẽ omnis suppositi creati, potest terminare huiusmodi vnionẽ, sed diuinum suppositũ est huiusmodi: ergo. Maior videtur probabilis, quia quod cõtinet in virtute omne suppositũ creatum, potest supplere vnionem omnis creati suppositi: suppositum diuinum est huiusmodi: ergo. Probatio istius, Quia sicut se habet natura diuina ad diuinum suppositum; sic natura creata ad suppositum creatum: ergo à permutata proportione, sicut natura diuina ad naturam creatam, sic suppositum increatum ad suppositum creatum: sed natura diuina continet virtute omnẽ naturam creatam: ergo & suppositum diuinum omne suppositum creatum: ergo potest supplere vnionem omnis suppositi creati. Et ex hoc videtur, quare suppositum creatum non potest esse terminus huiusmodi vnionis, quia non potest supplere vnionẽ suppositi increati, quia non continet illud in virtute.

C

D

Contra illud arguo, quod videtur, quod ratio nõ sit vera, quamuis maior sit vera, sed minorem nego. Sed probas, quod continet in virtute esse tale, potest supplere, &c. ista est falsa. Probo, quia essentia diuina continet primam materiam in virtute: ergo poterit supplere vnionem illius, & sic informari diuersis formis, & esse subiectũ diuersarum formarũ vicissim. Itẽ, cõtinet in virtute albedinẽ: ergo albefaciet.

Item, sol continet calorem virtute, & tamen non potest formaliter calefacere, quare non valet. & ratio est, quia quando aliquid continet virtute aliud, alia dicuntur æquiuocè, quia vnũ virtualiter, aliud formaliter, & in alia, & alia ratione, & ita potest sibi cõpetere sub ratione propria, quod non sub alia, sic in proposito de supposito diuino: licet enim suppositum in se terminatum habeat rationem terminandi, non sequitur illud eandem rationem habere, vt consideratur virtualiter in alio contineri.

E

Forte dices, quod dupliciter potest aliquid supplere vicem alterius in ratione terminantis, & efficientis, vel in ratione formæ, tunc euadis, quia licet diuinum suppositum non possit supplere vicem alterius in ratione formæ, vel materiæ, tamen potest in ratione termini, & efficientis, quia ita potest calefacere, sicut ignis effectiuè, non formaliter.

F

Similiter in ratione termini, vt lapideitas, hoc est terminus intellectionis; potest enim Deus supplere vicem lapidis per suam essentiam, lapiditatẽ intellectui repræsentando, & sic supplebit vnionem lapidis se faciendo terminum intellectionis. Modo suppositum non se habet sicut forma, sed per terminum intellectionis supplet vicẽ essentiæ, siue formæ: sed Deus potest supplere illud, quod continet in ratione termini: ita hoc potest illud, quod conti-

 net in

net in virtute. Non realiter euadit,& adhuc est videndum,quomodo suppositum,quod Deus continet in virtute, se habet ad naturam.

Quæro enim de isto supposito, vt imaginaris, quod dicit rem absolutam aliam à natura, vel modum intrinsecum, vel conceptum, vel negationem meram. Modo, si diceret rem absolutam aliam à natura reputarem probabile, quod Deus per modum termini posset supplere vicem ipsius: sed suppositum nihil reale dicit super naturam: Probo, nihil reale est in homine, quod Deus non assumpsit: sed non assumpsit suppositum,sed naturam: ergo. Item: si esset aliquid reale aliud à natura suppositum,tunc esset factibile sine natura,quod non est capabile.

Si dicit modum,vel conceptum, vel negationem, tunc habeo propositum, quod Deus supplere non potest vicem modi,vel conceptum negationis, quia conceptus,vel negatio non continentur in virtute diuinæ essentiæ: ergo nihil est dictu,quod contineat in virtute diuinum suppositum omne suppositum creatum.

Contra istum modum ponendi arguit etiam quidam modernus Doctor sic: Suppositum in diuinis non dicit perfectionem simpliciter, cuius ratio est, quia in diuinis non est nisi vnū simpliciter perfectum, supposita vero sunt tria: ergo proprietas relatiua non est simpliciter perfecta: sed quod non est simpliciter perfectum,nō continet omnem perfectionem in virtute, & sic arguitur contra minorē, ostendo per hoc eam esse falsam. Ostendo, quod ista ratio, & instantia non concludit, posito, quod suppositum non diceret perfectionem simpliciter,& tamen continet in virtute formas generabiles, & multa alia.

Item: paternitas in diuinis non est perfectio simpliciter, & tamen continet omnes paternitates in creaturis in virtute secundum illud ad Rom. Flecto genua mea ad patrem Domini nostri Iesu Christi, ex quo omnis paternitas est in cælo,& in terra.

Ad Ephes. cap. 3.

Item: continentia suppositi creati, & non perfectio simpliciter non repugnat, quia non arguit continentiam extra genus. Item Augustinus: Ratio verbi in diuinis sub propria ratione verbi est eminentior, & mensura omni verbo creato, vel omnis verbi creati; & omnis ratio verbi creati in illo continetur, & tamen non est perfectio simpliciter secundum eum.

Itē: subsistentia, & essentia debēt esse proportionata: sed si diuino supposito creata quidditas quidditatiuè vnitur, subsistentia,quæ est infinita,& essentia creata,quæ est finita,nō est proportionata: ergo.

Item idem Doctor arguit contra prædictum modum secundo sic,omne continens perfectionem omnis suppositi simpliciter,est formaliter infinitū: suppositum in diuinis non est huiusmodi: ergo non continet. Reputo etiam, quod ista ratio non concludit: non enim concedo maiorem, primo, quod supposita creata de se non dicunt aliquā perfectionem, probo, quia quicquid perfectionis erat in natura assumpta, assumpsit verbum, & tamen non assumpsit suppositum,& si supposita non dicunt perfectionem,omnia etiam infinita virtualiter continēs, non erit infinitum, exemplum, vna arte scribēdi, A, possum scribere, A, infinita ergo habet infinita, A, in virtute. Similiter ignis continet in virtute infinitos ignes, & tamen non est infinitus formaliter, & ratio est, quia omnis ignis est eiusdem rationis, &

A perfectionis,& ideo nō dicūt infinitas perfectiones, ergo rationes istius Doctoris non faciunt contra opinionem.

Quare ego aliter arguo contra minorem rationis primæ opinionis sic.

Quando aliqua duo sic se habent, quod non potest vnum eminenter contineri, nisi quia aliud continetur, quod non continet, secundum non potest continere primum: sed Sortes,& Sorteitas non sunt huiusmodi, videlicet, quod illud, quod non continet Sorteitatem in virtute, nisi ratione essentiæ diuinæ: ergo non continebit Sortem,vel suppositum Sortis nisi ratione essentiæ. B

Item: quæro quando dicitur, quod suppositum diuinum continet eminenter omne suppositū, quia aut intelligit, quod contineat virtualiter rationes suppositi in generali; aut intelligit,quod contineat virtualiter hanc rationem suppositi in speciali: Primo modo non,quia iam habet eam formaliter: hoc enim non habet virtualiter,quod habet formaliter: ergo hoc est, quod,continet istam rationem suppositi in speciali, & hoc non, quia nulla est ratio specialis suppositi,nisi ex quidditate, nullam autem perfectionem ratione suppositi habet, quare nihil est dictu,quod eminenter contineat. C

Item,cum suppositum non dicat,nisi,vel negationem,vel quendam conceptum indeterminatum habentis, vel substrati præcisi, a qualitate spoliati,nihil est dictu continere virtualiter; vnde hæc ratio supponit, quod suppositum dicat rē absolutam per se,non supplet ergo eminenter, sed formaliter, quia est habēs sic naturam humanam secundum rē, sicut conceptus,quem exprimit, cum haberet eam secundum rationem. D

Et ideo est alius modus ponendi istam possibilitatem,& accipit rationem suam ex perfectione simpliciter: Nihil perfectionis est in creatura, quin sit ponendum in Deo: sed posse naturam aliquam sustentare, ponitur in creatura esse perfectionis, vt substantia naturā accidentis sustentat: ergo hoc ponitur in diuinis, posse fulcire, & sustentare naturam aliam, quia in creatura hoc facere est perfectionis. Ista ratio non concludit, quia sustentare naturā aliquā non est perfectionis simpliciter: ratio huius est, quia nulla perfectio simpliciter numeratur in diuinis,sed est vna in tribus, sustentare, vel terminare conuenit tribus personis in diuinis, suppositum enim verbi terminat vnionem naturæ humanæ, ita non suppositum patris; ergo terminare non dicit perfectionem simpliciter de se. E

Item, quod est perfectionis,prius ordine rationis competit essentiæ, quam personis: sed terminare in diuinis competit essentiæ ratione suppositi, nec est ibi ratio essentiæ,quod posset incarnari.

Item posse terminare vnionem naturæ humanæ, non dicit perfectionem simpliciter, quia hoc nō est nisi naturam esse istius, & illud quiddificari, & esse hominem, posse autem esse hominem, vt dicit perfectionem simpliciter,&c. vnde hæc ratio, & opinio fallitur,quia imaginatur,quod ista sustentatio sit solum quoddam fulciri. F

Ad rationē de sustentare, dico, quod non indigere fulcimento est perfectionis in substantia,non autem posse sustentare, quod patet, quia perfectiores substantiæ non sustentant,vt patet de Angelis.

Ideo sunt alij, qui sic deducunt hāc possibilitatē: dicunt .n. quod creatura est respectu Dei in potētia obediētiali, Deus aūt respectu creaturæ habet omnipoten-

nipotentiā: ergo vnio hypostatica naturæ humanæ ad suppositum alterius naturæ solum illud suppositū habet per terminum vnionis, cuius est in omnimoda potentiali obedientia passiua: diuinum autē suppositum solū est huiusmodi: ergo. Ex hoc apparet, quod aliud suppositum creatum non potest esse terminus huius vnionis: vnde apparet ex hoc, quare angelus non potuit habere naturam humanam. Contra hoc arguo sic: Natura humana respicit illud pro termino, respectu cuius est in potentia obedientiali secundum te: sed secundum respectum suppositorum in diuinis est in potentia obedientiali: ergo tria supposita diuina habet pro termino istius vnionis, quia vna est trium suppositorum diuinorum potentia actiua correspondens isti potentiæ passiuæ, quare tria supposita simul respicit pro termino, ita quod non vnum præcisè, sicut non est præcisè in potentia obedientiali vnius suppositi solum: reputo enim impossibile, quod ista potentia obedientialis ita respiciat istud suppositum, quod non alia, quare ratio nulla videtur esse. Vnde dico, quod ista positio fallitur in hoc, quod nō distinguit inter principium & terminum: quia ista vnio respicit tria principia diuina pro principio productiuo, vel electiuo istam vnionem, quia tria supposita fuerunt istam vnionem operata; sed pro termino respicit ita vnum suppositum, quod non aliud, scilicet suppositū filij; & potentia ista obedientialis non habet ordinem ad terminū, sed ad principium, quod patet: nam actiuum & passiuum sunt correlatiua, modo natura creata, quanquam sit in non repugnantia ad hoc, vt sit huius suppositi, non tamen est in potentia, quæ conferat agenti, ideo non potest trahi ad esse huius per vim alicuius naturalis agentis, ex eo quod non est in potentia naturali ad esse alterius. Ideo alia est potentia obedientialis in creatura, quæ est respectu agentis increati, vt agēs increatum possit trahere naturam ad esse alterius: ergo natura humana respicit istam potentiam sub ratione, qua illud potest trahere eam ad esse alterius, & non sub ratione termini: quia alia est ratio terminandi, & alia principiandi effectiuè, & licet sit vnum & idem terminans, & efficiens in diuinis, non tamen sub ratione qua efficit, terminaret, quia terminare potest solum suppositum vnum, trahere vero naturam ad suppositum est effectus indiuisus trium personarū. Ista autem potentia obedientialis nō respicit nisi principium, sed Angelo repugnat solum ratione principij, quia non posset producere; sed in ratione termini, non video, quare non.

Est ergo alius modus dicendi moderni Doctoris, qui sic probat istam possibilitatem: In omni genere dependentiæ dependens in ratione talis dependentiæ, potest illam dependentiam terminare in illo genere: hoc patet in genere dependentiæ effectus ad causam: nam ad istud stat resolutio omnis effectus in genere illo tanquam ad primum independens: sed omnis natura creata habet dependentiam ad aliud: ergo poterit diuinum suppositum terminare dependentiam illam: suppositum vero est independens respectu cuiuscumque naturæ creatæ: ergo. Ista autem ratio supponit, quod hæc vnio, scilicet naturæ ad suppositum, sit dependentia, & quod natura dependeat sic vnita, quod non teneo, quare arguo sic. Cuiuscumque datur dependentia, datur imperfectio: sed natura humana ex hoc, quod assumitur à verbo, non habet imperfectionē, quam ante non haberet: ergo nec dependentiam. Probatio minoris, quod si natura assumpta à Verbo deponeretur, non esset minus perfecta, quam sit vnita: ergo nulla est dependentia. Sed forte dices, quod dependere non dicit imperfectionem. Contra: Egere aliquo dicit imperfectionem: sed omne dependens est egens illo, à quo dependet: ista autem natura nō eget aliquo ad suum esse perfectum necessario: ergo.

Item arguo, quod contradicit sibi, quia dicit, ꝙ omnis perfectio est in supposito ratione essentiæ: sed imperfectionem tollit à supposito essentia, & proprietas relatiua, licet non dicat perfectionem, & ideo suppositum nō dependet: ergo supponit huiusmodi dependentiam esse imperfectionem.

Dices, quod ista dependentia suppletur, & terminatur per suppositum, ideo aufertur imperfectio. Contra: quia non tollitur dependentia, sed natura, quod habet suppositum, habet esse terminatum & completum, ipsa tamen natura remanet dependens. Contra etiam, quia non propter terminari aufertur dependentia: probo, quia materia quantumcumque terminetur, semper est imperfecta in genere suo.

Item: compositum est illud quod terminatur. Item, nihil fit de non relato relatum, sine aduentu alicuius fundamenti absoluti in altero extremo saltem, & patet inducendo. Item, non fit de aliquo non dependente dependens, nisi ablato aliquo absoluto, quod determinabat illam depēdentiam: sed Deus potest imprimere naturæ humanæ, quod sit alterius nulla facta mutatione: ergo.

Item: si vnio est idem, quod dependentia, vbicunque est dependentia, erit vnio: sed anima separata dependet ad corpus: ergo existens separata erit corpori vnita.

Ideo notandum, quod ego non pono, quod sit aliqua dependentia naturæ ad suppositum, nec indigentia, sed quædam habitudo, quod sit alterius quidditatiuè, & intrinsecè, quod non est dependere.

Exemplum: annulus vnitur digito, & fit digitus annulatus ex vnione tali, non tamen possumus dicere, quod annulus dependeat à digito; sic in proposito, quidditas vnitur supposito, & suppositum quiddificatur illa quidditate, non tamen ex hoc, quod est ibi vnio, est ibi dependentia, & vt plurimum hoc est manifestum in vnione, siue relatione, quæ non statim ponitur positis extremis.

Item, ipsemet destruit rationem suam, quia certum est & ipse concedit, quod essentia diuina non potest terminare istam vnionem, in quantum essentia: sed certum est, quod essentia diuina est independens: ergo. Hæc de primo articulo.

ARTICVLVS II.

Vtrum sit possibile talem vnionem terminari ad suppositum naturæ creatæ.

Circa secundum articulum procedo sic. Primo pono, quod mihi videtur. Secundo ostendam, quod hæc est intentio Sanctorum.

De primo dico, quod suppositum diuinum potest terminare vnionem naturæ hypostaticæ, & pono hoc pro principio, quod ratio terminandi vnionem naturæ ad suppositum, est ratio suppositi realis; ita quod quia in diuinis est reale suppositum, & est trinum suppositum, & vna natura, idcirco suppositum

situm in diuinis habet rationem terminandi istam vnionem, & deduco dupliciter istam rationem, primo ex parte habitudinis, secundo ex parte suppositi. Sic primo: Illi reali habitudini, quæ est per se alterius quidditatiuè intrinsecè, potest correspõdere pro termino omne habens rationem suppositi realis: sed in diuinis verbum, & quodlibet suppositum habet rationem suppositi realis: ergo potest hanc habitudinem terminare. Maiorem declaro, ad cuius euidentiam sciendum, quod hic dico quatuor. De primo, terminus habitudinis, qui est esse alterius, &c. potest esse suppositum, ecce primum: dico reale, ecce secundum: dico habens rationem suppositi realis, ecce tertium: & dico omne, ecce quartum.

Ad euidentiam primi est sciendum, quod quodlibet non refertur ad quodlibet, sed quælibet relatio determinat sibi proprium terminum, & Pater non dicitur ad seruum, nec dominus ad filium: nunc relatio est, quæ est esse alterius, est relatio specialis, quare requirit terminum specialem, & hoc est suppositum huiusmodi habitudinem terminare non potest, sicut est essentia diuina.

Secundo pono ibi, reale, vbi sciendum, quod sicut quælibet specialis relatio non requirit quemlibet terminum, sed specialem sibi, sic relatio realis requirit terminum, non quemcumque, sed terminum realem, & relatio rationis terminum rationis.

Tertio dico, rationem realem, quia in creaturis suppositum est eadem res cum natura; sed tamen ratio suppositi non est res: quia si circumscribo intellectum, non habes suppositum, quia est habens; in diuinis autem ratio suppositi est res, & ideo habet rationem termini realis, & ibi vnio illa terminatur.

Quarto addo, omne, per quod intelligo, quod omne suppositum habens conditiones prædictas, potest dare huiusmodi vnionem, ex eo quod talis habitudo nullum determinat suppositum speciale, vltra quam dixi, & quod non determinet sibi aliquod speciale suppositũ. Probo, quia sicut se habet ista habitudo secundum rationem ad terminum secundum rationem, ita quando est realis, ad terminum realem: sed quando est rationis, non determinat sibi suppositum speciale. Probo, quia conceptus talis est conceptus denudatus præcisus, & spoliatus ab omni qualitate: spoliatum enim vt spoliatum, non est ratio, quare vnum magis respicit quam aliud, vel terminetur ad vnum magis, quam ad aliud spoliatum, vnde spoliatum non habet, quod hanc habitudinem possit terminare præcisè, sed indifferenter: ergo quando habitudo est realis, non plus determinat sibi suum suppositum reale, quam aliud: sed hic habitudo est realis, suppositum autem reale: ergo.

Posset autem ad hoc fieri talis tertia manuductio: Relatio similitudinis fundata in duobus albis habet tria. Primo, quod est relatio: secundo non qualiscumque, sed realis: tertio non quælibet realis, sed relatio specialis realis, de primo modo fundata in eadem qualitate secundum speciem. Ideo in hoc quod est relatio, requirit terminum simpliciter; sed vt est relatio realis requirit terminum realem; vt autem non est quælibet relatio realis, sed relatio specialis, vtpote similitudinis duorum alborum, requirit pro termino aliquid reale fundans realitatem albedinis: in quantum autem talis

A non requirit plus Petrum album quam Ioannem, quia quocunque dato albo, habebitur relatio similitudinis, quia habet, quod debet habere ex parte terminis, sicut non plus requirit hanc albedinem, quam illam; quia quacunque albedine posita in extremo erit vere relatio realis de primo modo fundata in duabus qualitatibus eiusdem speciei. Sic dico in proposito, habitudo, quæ est ex alterius, in quantum habitudo, non plus exigit quam terminũ simpliciter; sed vt realis requirit realem; vt autem est quidditatis ad quiddificabile requirit suppositum,
B quod primo habet rationem quiddificabilis, non tamen magis illud suppositum quam illud, quia quocunque dato supposito quiddificato quidditate propria vel extrinseca verè erit habitudo realis naturæ ad suppositum: sicut quocunque dato albo correspondente sibi termino erit vera relatio similitudinis, licet enim hæc habitudo particularis, quæ est naturæ huius ad hoc suppositum, sic determinet sibi hoc suppositum, quod non aliud, non est tamen hæc determinatio ex parte talis habitudinis in se, quia sic omnis talis habitudo ter-
C minaret sibi hoc suppositum.

Septimo deduco eandem rationem ex parte suppositi sic: In omni reali retinenti rationẽ realis suppositi non obstãte natura propria potest habitudo, quæ est huiusmodi quidditatiuè, & intrinsecè terminari: sed suppositum in diuinis retinet rationem suppositi realis, non obstante natura diuina: ergo talis habitudo poterit in tali supposito terminari. Probo minorem: quia maior patet ex prima deductione triplicari non repugnat supposito in diuinis, non obstante quod natura nõ triplicetur, quia sup-
D positum dicit realitatem.

Item: Suppositũ in diuinis generat & generatur, vt Pater, & Filius, non obstante quod essentia, vel natura non generet nec generatur: igitur potest terminare vnionem talis habitudinis, non obstante natura. Hoc patet, quia terminare non repugnat supposito, vt suppositum est, nec vt reale, nec vt suppositum rationale, vt probatum est in ista secunda deductione: ergo nullo modo ex his videtur ratio quare suppositum creatum non terminat vnionem alterius naturæ creatæ, quia non habet rationem
E realis suppositi à natura distinctam sine operatione intellectus, & hoc quantum ad primum.

Ostendo secundo, quod hæc est intentio Sanctorum. Damasc. lib. 3. de numero naturarum in Christo, vide ibi. Dico enim, quod quia ibi sunt tria supposita realia, & sub proprijs rationibus realibus, quæ rationes conueniunt ipsis & non essentiæ, quia generare & generari, spirare & spirari, distinguere & distingui, manente eadem essentia in omnibus, sic potest terminare naturam creatam.

Lib. vnico de duabus voluntatibus in Christo, ante medium.

Item in hoc fundatur tota ratio Anselmi in lib.
F de Incarnatione Verbi, qui hoc idem dicit sententialiter contra hæreticum dicentem, Patrem fuisse incarnatum, vide ibi si vis: in hoc sto, quod ista habitudo potest terminari ad diuinum suppositum, ex eo quod in eo est ratio formalis terminandi, scilicet ratio suppositi realis completa absque operatione intellectus, quæ non est in creaturis.

Lib. vnico. cap. 4. to. 3.

Nunc ad argumenta in contrarium. Ad primum de exigentia mutuæ correlationis in extremo, dico, quod est quædam vnio, quæ est idem, quod duorum vnio, vel connexio: & ista est relatio æquiparantiæ. Est autem vnio, quæ vltra istam connexionem dicit vnum extremum esse alterius, vt manus vnita corpori,

pori, non corpus manui: sic dico, quod humanitas realiter vnitur Verbo, quod est Verbi, Verbum autem non vnitur, quia non est eius, nisi quatenus ipsa est ipsius, vt ipsa quiddificat Verbum, Verbum vero non est cui vnitur nisi denominatiuè.

Ad secundum de respectu extrinseco, dico, quod iste respectus non est extrinsecus adueniens, quia respectus extrinsecus aduenientes sunt ex hoc, quod aliquid derelinquitur ex aliquo vnito extrinsecus, vt patet de, quando, quia relinquitur ex adiacentia temporis, modo ex humanitate nihil relinquitur in Verbo, sed est solum ipsius quidditatiuè, & intrinsecè: talis autem nihil ponit in eo cuius est, licet in illo ponatur aliquid.

Ad aliud de communione proportionis dico, quod quantum ad propositum non est simile, quia natura non potest esse terminus huius habitudinis, nec subiectum, vt patuit supra. Nec etiam potest natura diuina quiddificare suppositum creatum, quia non dicit suppositum respectu illius, sed non ita in natura diuina, & supposito diuino.

Ad aliud de formis, nego consequentiā, ad probationem dico, quod non est simile, quia forma dat esse per modum informantis ipsi supposito, & ponit aliquid in subiecto: sed hæc non dat esse per modum informantis ipsi supposito, sed est eius modo intrinseco quidditatiuo: modo non est impossibile vnum & idem esse terminum duarum habitudinum, sicut est impossibile esse subiectum duarum formarum, quia forma in subiecto ponit aliquid, habitudo vero in subiecto nihil ponit.

Ad illud de materia Damasc. videtur dicere, quod in ferro ignito sunt duæ formæ, dico quod ibi non sunt duæ formæ, sed vna quæ est forma ferri, & caliditas, quæ est forma accidentalis, rubedo autem est ex calore intenso, flamma autem accenditur ex vaporatione ferri, quare nego consequentiam.

Ad aliud de materia cœli dico, quod verum est, quod impossibile est, quod eadem materia informetur pluribus formis simul, sed non est impossibile de natura, quod vna natura non prohibet aliam, cum nihil ibi ponat, sicut forma ponit in subiecto.

Ad aliud de subsistentia & essentia, quæ debent proportionari, dico, quod sunt hic sic proportionata, quod sicut essentia quiddificat, quod subsistentia quiddificetur, sed non sit proportionata: quod si subsistentia sit infinita, quod essentia similiter, quæ ibi suppositatur, sit infinita. Vnde est verum, quod si subsistentia sit infinita, quod essentia sua propria, quæ est idem cum ipsa, quod sit infinita, sed non sic de essentia, quæ non est sua propria, nec idem cum ea, & hæc de quæstione sufficiant.

ARTICVLVS III.

Vtrum sit possibile prædictam vnionem terminari ita ad vnum suppositum in diuinis, quod non ad aliud.

QVæritur tertio, Vtrum vnio hypostatica naturæ creatæ possit principaliter ad vnum suppositum diuinum terminari, ita quod non ad aliud, & Videtur quod non, quia supposito diuino conuenit esse terminum istius vnionis ratione essentiæ, & non per aliam rationem: ergo hoc non solum conuenit vni, sed tribus. Probatio consequentiæ est, quod essentia diuina est indiuidua in

A tribus suppositis, & quicquid consequitur in vno supposito, consequitur & in alio. Probatio antecedentis est, quia persona vltra essentiam dicit relationem solum, quæ non potest terminare istā vnionem. Item, in persona sunt duo tantum, essentia scilicet, & proprietas relatiua: aut ergo terminare inest vni personæ ratione essentiæ, aut proprietatis; si ratione essentiæ, habeo propositum; si ratione proprietatis, tunc relatio habebit rationem termini, quod est falsum: probo, Quia sicut relatio non potest esse fundamentum relationis, sic nec terminus.

B Item, relatio non aspicit nisi terminum correlatiuum, quia relatio est ordo quidam inter duos terminos relatos: ergo nullum ordinem habebit proprietas relatiua, nisi ad terminum, non igitur ad aliam relationem: ergo cum talis vnio sit relatio: ergo terminabitur ad omnes personas.

Item ad principale arguit hæreticus sic: Quando duo sunt omnino idem & res vna, quicquid realiter competit vni, & alteri: sed Pater & Filius, aut sunt duæ res, & sic erunt duo Dij, aut sunt res vna

C & eadem, & tunc incarnatio, quæ est quid reale terminatum ad Filium, terminabitur ad Patrem, eo ipso quod vna & eadem res sunt.

Probatio maioris: ratio non mediat inter prædicatum reale & subiectum: ergo nihil facit ratio ad variationem prædicati realis, sed res sola: ergo maior est vera, quod vbi res vna, licet non sit ratio vna, quicquid reale attingit vnum, & reliquum. Exemplum ad hoc, color & albedo sunt idem realiter, & differunt ratione, quicquid autem attingit albedinē, attingit & colorem. Minor probatur, quia

D Pater & Filius sunt res vna ex Anselm. loco citato cap. 3. nomine rei, & Dei idem intelligimus; sed est vnus Deus: ergo & vna res. Item aliud non habemus vocabulum ad respondendum, quomodo sunt tres, nisi personam. Item, aut res alia, aut eadem; non res alia: probo, quia quæro, Vtrum illa alia res sit Deus, aut non: si est Deus, ergo erit alius Deus, & sic habeo propositum; si non est Deus: ergo res aliqua ab æterno, quæ non Deus. *Loco citato cap. 3.*

Sed forte dices, quod Pater, & Filius sunt duo personaliter non essentialiter. Contra dico, quod

E persona illa, aut est res, aut non: si sic, aut eadem cum alia persona, aut non; si eadem, non erit ibi Trinitas; si alia, erunt ibi tres res.

Dices, quod ista res non ponit in numerum, sed ipsamet est Pater, & Filius, & Spiritus sanctus. Cōtra: Quæcumque vni & eidem sunt eadem, inter se sunt idem realiter: sed Pater, Filius, & Spiritus sanctus vni eidem rei sunt idem: ergo inter se sunt idem, hoc est falsum.

Item si res coincidit cum personis, vno multiplicato, multiplicatur aliud: sed personæ multiplicantur: ergo & res.

F Dices, quod sunt realiter eædem distinctæ inter se secundum rationem ex natura rei. Contra per idem, quæ vni & eidem realiter sunt eadem inter se, distincta sola ratione sunt realiter eadem distincta sola ratione, & tunc sequitur propositum, quia ratio non variat prædicatum reale.

Item ad principale arguo sic: Quod in minus nō potest, nec in maius: sed minor vnio est vnio beatifica, quam vnio personalis ad verbum; sed vna persona præcisè non potest terminare vnionem beatificam, nec ergo hypostaticam.

Quod autem vna persona non possit terminare vnio-

Lib. 1. de do ctr. Christ. cap. 3. 4. 5. & 22. 11. 3. Lib. 5. de considerat. ad Eugen. post medium.

vnionem beatificam præcisè, Tres sunt, inquit Augustinus, personæ, quibus fruendum est: ergo. Probo, quod vnio beatifica sit minor, & alia maior hypostatica. Bernardus dicit, quod hæc tenet supremum gradum inter omnes alias vniones, scilicet vnio hypostatica.

Item: Incarnatio est proprietas essentialis: ergo non tantum competit vni supposito, vel personæ, sed tribus. Consequentia patet, quia proprietates essentiales conueniunt tribus personis, sicut essentia conuenit tribus, & non vni, vt bonitas, omnipotentia & huiusmodi. Confirmatur per Damasc. qui dicit, quod communia & substantialia sunt in tribus. Antecedens probatur, quia proprietas rationalis non est possibilis reperiri in tribus: sed incarnari potuit Pater, & Filius, & Spiritus sanctus, quare terminare naturam ita potest vnum sicut aliud.

Lib. 3. Fidei cap. 7.

Item: notionalis proprietas non est ad extra, sed ad intra, incarnari autem est ad extra: ergo.

Ioan. cap. 1.

Cõtra: Verbum caro factum est, per Verbum intelligitur suppositũ Filij. Respondeo, Fide tenemus, quod suppositum Filij terminat vnionem naturæ humanæ præcisè sine supposito alio Patris, vel Spiritus sancti de facto. De possibili vero quomodo est hoc possibile, est valde difficile videre. Ideo procedo sic: Primo ostendo quid est per se, & primum formalis terminus vnionis hypostaticæ, & quidditatiuæ, vel quid est in diuinis ratio terminandi naturam humanam. Secundo concludam propositum.

Circa primum sunt quatuor opiniones. Vna est quæ dicit, quod in persona diuina sunt duo, scilicet essentia, & proprietas, dicit enim quod essentia est formalis terminus, sed proprietas est causa sine qua nõ. Confirmatur opinio dupliciter. Primo, quod sicut relatio se habet ad fundamentum, sic ad terminum se habebit: sed nihil quod non est absolutum, potest esse fundamentum relationis: ergo nec terminus erit nisi absolutum sub ratione absoluti.

Secundo sic: Illa terminatio est modus specialis, quia est terminatio naturæ ad subsistentiam: ergo illud, quod est primo ratio subsistendi, erit ratio primo terminandi: sed essentia habet primo rationem subsistentiæ; patet quia subsistere idem est quod à se, & in se subsistere, quod est conditio absoluti; persona autem est proprietas relatiua, quæ à se non existit: personæ ergo subsistũt primo ratione essentiæ. Quare dicunt, quod essentia sub ratione essentiæ est terminus formalis istius vnionis, tamen sub determinata proprietate, quæ est causa sine qua non.

Contra hoc quod dicit primo, quod essentia, inquantum essentia, est terminus formalis istius vnionis, arguo sic: In quocumque signo naturæ vel rationis, ratio formalis agendi præcedit in aliquo habente eam actionem vel actum suum, illud potest agere, & agit per illam rationem de necessitate formaliter: exemplum, sicut potentia generandi in Patre præcedit generationem formaliter, ideo Pater per illam formalem rationem generat. Ista autem ratio generandi non præcedit actionem in Filio formaliter: ideo Filius non potest generare, sed potest spirare, quia potentia spirandi intelligitur, antequam producat; & quia illo priori intellecto ante illam actionem potentia spiratiua est in Filio ratio spirandi non est (asserit) spirare, sed quod spiret; similiter si essentia est in Patre, & Spiritu sancto ratio terminandi, necessario actu terminabit,

A quia in diuinis potentia est distincta ab actu spirandi, ideo in illo eodem instanti, quo Pater spirat, spirat Filius. Sic dico de potentia terminandi: sed essentia est ratio terminandi secundũ te, & ab æterno præcessit hæc ratio: ergo essentia existens ab æterno in Patre, & Filio incarnabitur. Dices, quod non contradicit, quia non arguo, nisi quod essentia possit incarnari, sed non quod actu incarnetur, vt concludit. Dico, quod hæc est actio ad intra. Sed contra adhuc, quia si essentia inquantum essentia terminat, vbicumque ergo ponatur, terminabit: sed

B ponitur in tribus: ergo in tribus terminabit. Dicetur, quod verum est, si non requireretur aliud, sed aliud requiritur, scilicet proprietas relatiua, quæ est causa sine qua non, variatis autem rationibus subiecti variatur effectus, vt pono exemplum: Ignis comburit stuppam hic præsentem, & sibi applicatam, non comburit autem Parisijs non præsentem stuppam, & non applicatam sibi: tunc sequitur diuersitas effectus, quod ignis comburit, & non cõburit: sed non per rationem formalem comburendi ipsius ignis, quæ vbique manet vna & eadem;

C sed ratione relationis, sub qua est aptus natus agere, vt applicatio passi: sic in proposito.

Contra hoc quod dicit, quod essentia, vt essentia, est ratio formalis terminandi, arguo sic: Quod est formalis ratio terminandi hanc vnionem, est per se quiddificabile, quia est vnio quiddificatiua: sed essentia per se non est quiddificabilis, nec etiam ratio subsistendi, sed suppositum: ergo.

Item: Essentia sub ratione essentiæ non habet rationem suppositi, nec dat supposito quod subsistat: quod probatur, quia plurificata subsistentia non

D plurificatur essentia: ergo non erit ratio formalis, quia ratio formalis est subsistentia, qua terminat.

Secundo arguo, quod hoc dicit quod proprietas est causa sine qua non. Contra: non intelligo quid sit dictũ, quia nihil aliud est causa sine qua non, nisi cuius negatio est causa negationis effectus: sed talis causa causationem habet super effectũ; patet, quia cuius negatio est causa negationis effectus, eius affirmatio est causa affirmationis effectus: ergo talis proprietas non est causa solum sine qua non.

E Item Aristoteles 5. metaph. reducit causam sine qua nõ ad causam per se, vt negatio præsentiæ nautæ est causa per se non salutis nauis, ex hoc quod præsentia est causa salutis, & patet quod præsentia nautæ est causa per se habẽs causalitatem super salutem nauis. Sic dico in proposito, nõ esse sub proprietate est causa non essendi termini, quia esse sub proprietate est causa essendi termini: ergo talis proprietas habet causalitatem per se: non ergo est causa sine qua non, sed causa cum qua.

5. met. tex. 2. in fine.

Addo autem hic, quod habere causalitatem est dupliciter, vel primo, vel quod aliquid se tenet à

F parte agentis, vt vnio se tenet ex parte agentis, igitur vnio aliquam causalitatem dicit: Tũc vltra, vel illa causa reducitur ad causam finalem, & sic est per se terminus; aut ad formalem, & sic erit formalis ratio; aut reducetur ad materialem, quod non est verum: ergo ad efficientem: ergo erit causa non solum sine qua non, sed causa sub qua, & tunc essentia sub ratione essentiæ non est ratio terminãdi. Sto ergo in hoc, quod ratio termini habet rationem quiddificabilis, & subsistentis, quæ non insunt essentiæ.

Est & alius modus, quod essentia non est ratio formalis terminãdi absolutè, sed vt existit in hoc, & vt ha-

vt habet specialem modum subsistendi, est enim in diuersis suppositis sub diuersis modis existendi. Contra: vel intelligis quod essentia per se est terminus formalis, & sic non est alia opinio à prima, vel intelligis, quod non essentia per se, sed totum compositum vel copulatum; si copulatum & compositum, iam habeo propositum. Vel intelligis, quod essentia sub ista habitudine, & hoc non, quia essentia sub ista habitudine dicit mihi relationem rationis, ratio autem non potest terminare relationem realem, cuius hæc vnio est: ergo.

Arguo contra ambas opiniones sic: Illud quod primo est, & per se terminus vnionis, per se & primo denominatur ab illa: sed essentia secundum te est huiusmodi: ergo essentia per se, & primo denominabitur ab illa, & dicetur incarnata: Consequens est falsum: ergo.

Ideo est alius modus dicendi, quod proprietas, siue relatio, vt subsistens, est formalis terminus. Exemplum: color quantus est formale obiectum visus, ita tamen quod color est obiectum formaliter mouens visum, sed quantitas est ratio exacta, vel exigita: sic dicunt in proposito, quod proprietas per se terminat, sed vt subsistens, quæ est eius conditio, quæ necessario exigitur.

Contra: quia contrarium mihi videtur, quod scilicet subsistentia sit formalis ratio: sed proprietas est conditio exacta, vel exigita. Arguo enim sic: Illud est terminus formalis, quo plurificato, & alijs non plurificatis plurificatur terminus formaliter: sed plurificata subsistentia plurificatur vnio, & plurificata relatione non plurificatur: quare relatio non est formalis terminus, sed subsistentia. Probatio minoris, quia in Filio sunt duæ relationes, scilicet Filiatio passiua, & spiratio actiua, & tamen quia est vna subsistentia, manet vnus terminus non plurificatus.

Item in Patre, & Filio vna est relatio, & spiratio actiua, sed quia plurificatur in eis subsistentia, ideo plurificatur terminus, & est alius in Patre, & alius in Filio, & tamen non plurificatur in eis proprietas, vel relatio spiratiua actiua.

Item: Propria relatio requirit proprium terminum, quia quodlibet non refertur ad quodlibet, vt Pater non refertur ad seruum, sed ad Filium: modo relatio, quæ est esse alterius modo simplici, & quidditatiuo, est specialis relatio habiti ad habentem, & delati ad deferentem, & quo est, ad quod est: sic autem se aspiciunt suppositum, & natura: ergo relatio, quæ est esse alterius, respicit formaliter subsistens, & suppositum cuius sit; quare subsistentia est formalis terminus, vel ratio, non relatio. Item relatio denominat terminum, vt similitudo simile: ergo si relatio est terminus huius vnionis, dico quod relatio est incarnata.

Et ideo est alia opinio cuiusdam moderni Doctoris, quod proprietas incommunicabilis, quæ ex sua formali ratione est incommunicabilis, est formalis ratio terminandi, licet suppositum sit terminus primus. Quod probatur sic: Terminus cuiuslibet dependentiæ primus est illud, quod est independens formaliter in ratione illius dependentiæ, & ex hoc tale argumentum elicitur. Illud est terminus alicuius dependentiæ, quod ex se formaliter est independens, & à quo illa, quæ dependentiam habent, dependent: sed essentia, vt essentia non est independens, nec persona vt persona; sed suppositum ratione proprietatis incommunicabi-

A lis est independens dependentia illa, qua natura creata dependet ad suppositum: ergo potest huiusmodi dependentia terminare.

Ista opinio est satis apparens, sed aliàs improbaui istam opinionem, ex eo quod ponit, quod illa vnio sit dependentia. Sed ego dico, quod non est dependentia, sed solum est esse alterius quidditatiuè; talis autem vnio, quæ sic vnitur, vt quidditas, non est dependentia, quia dependentia d c t imperfectionem, sicut fuit probatum: ista autem vnio nullam imperfectionem dicit, sed tenet gra-

B dum eminentiorem inter omnes vniones.

Item: Illud, quod est terminus huius vnionis, est per se quiddificabile, quod denominatur, vt, verbum est homo: verbum se habet, vt quiddificabile, sed homo, vel humanitas vt quiddificans: sed relatio non est per se quiddificabilis, patet, quia nullam habet rationem quiddificabilis, vt scilicet quod sit habens, & subsistens, & huiusmodi, quare non habebit rationem termini primo.

Ad rationem Doctoris dico ad minorem, quod relatio est habita potius, quam habens, vt Pater

C dicitur suppositum, non paternitas, sed paternitas dicitur faciens esse Patrem, illud autem, quod est formalis terminus vnionis, oportet, quod sit hoc, & habens independens, quod non est relatio in diuinis independens, scilicet vnde est illud, quo aliud est independens; illud ergo quod est independens est terminus, scilicet suppositum. hoc de prima parte primi argumenti.

Circa secundam partem pono de hoc, quod mihi videtur: pono enim quod primus formalis terminus huius vnionis est suppositum sub ratione

D suppositi, ad cuius declarationem primo ponam vnum dubium & soluam. Secundo ponam rationes ad propositum. Tertio instabo, & instantias dissoluam.

Circa primum quæstio ista videtur esse fatua, quod persona in diuinis est simpliciter simplex, quę simplicitas excludit omnem compatrem: ergo infinita: in simpliciter autem simplici, vbi nulla est diuisio, non est dare quod magis, vel quod minus sit ratio terminandi, quare modus inquirendi videtur vanus.

E Soluo nunc dubium, vbi pono primo quatuor propositiones, & declaro eas: secundo concludo solutionem dubij.

Prima propositio est ista, quod non obstante simplicitate in diuinis, in persona est essentia & proprietas, non solum nominaliter, sed realiter. Hoc probo, Nomen vel ratio nõ est adorabilis: sed in personis adoratur essentia, & proprietas. Item, plurificantur personæ remanente essentia impluriticata, sed simplici existente: ergo.

F Secunda propositio est ista, quod proprietas & essentia sic sunt in diuina persona, quod non sunt solum ratione distincta, imo aliquo modo realiter. Hoc probo per easdem rationes, quibus probant aliqui, quod ratione solum distinguuntur sic: Quando aliqua duo sic se habent, quod sunt vnum in vna re, & non in alia, talia, in quibus sunt vnum in vna, & non vnum in alia, non sunt eadem penitus: sed essentia, & proprietas sic se habent in Patre & Filio, quia in Patre est essentia & proprietas Filij, scilicet filiatio non est in eo: ergo non sunt totaliter idem, quare realiter aliquo modo essentia, & proprietas differunt.

Item, Paternitas, & Filiatio non differunt sola ratio-

ratione, nec Pater, & Filius, quia hic error esset: ergo realiter. Item: Duo prædicata contradictoria non insunt eidem rei vniuocè: sed communicabile, & incommunicabile sunt contraria prædicata, quorum vnum dicitur de essentia, reliquum de proprietate: ergo essentia, & proprietas non sunt omnino eadem. Contra: quia idem, quod est in fine simplicitatis simplicium, non comparatur secundum pluralitatem realem: sed diuina essentia est simplex in fine simplicitatis: ergo non sunt ibi proprietates realiter distinctæ ab essentia, quia iã essentia esset composita ex rebus. Minor est manifesta, quia da oppositum, iam non est simplex in fine simplicitatis. Minor etiam patet. Respondeo, quod maior est falsa. Dico ergo, quod essentia diuina, & proprietas in diuinis distinguuntur realiter aliquo modo. Falsitatem maioris sic declaro. Suppono hic de Fide tres proprietates realiter distinctas esse in diuinis, tunc dico pluralitas in diuinis non dicit imperfectionem: probo, quia aliàs non esset ibi, & tamen sunt tres proprietates distinctæ. Simplicitas dicit perfectionem simpliciter infinito modo. Tunc sic: Perfectio simpliciter in diuinis compatitur secum omne illud, quod nõ dicit imperfectionem: sed simplicitas essentiæ diuinæ est perfectio simpliciter, pluralitas autem non dicit imperfectionem: ergo compatitur eam secum, vnde simplicitas potest secum compati illud, quod non causat ibi compositionem realem, quia compositio opponitur simplicitati, pluralitas autem vnitati. sic ergo non pono ibi summam vnitatem in fine vnitatis, quia ibi est pluralitas, quæ opponitur vnitati, sed pono simplicitatem in fine simplicitatis, quia ibi nulla compositio.

Sed quomodo hoc est possibile, quod sit ibi res, & tamen non compositio? hoc sic declaro, quædam enim sunt res quæ sunt distinctæ præcisæ, quarum quælibet speciali motione potest mouere intellectum intuitiuum, & illa non faciunt vnum per se, sed sicut aceruus; quædam quæ habent realitates distinctas, non tamen præcisas, nec speciali motione motiuas intellectus, sic materia, & forma, & accidens cum subiecto, vt rectum cum linea: Vnde secundum hoc quidam dixerunt, quod licet attributa, & etiam proprietates non possent separari ab essentia, & essent idem realiter, tamen distinguerentur ex natura rei, quia speciali motione poterant mouere intellectum, & ita habebant distinctas conceptibilitates, sic distinctas formalitates: sed ego dico, quod non potest intellectus aliquid intelligere sine alio, ita quod quando concipis verbum, concipis necessario essentiam, & quando essentiam, necessario verbum, ita quod concipio hunc, hunc hunc, vt patet concipiendo triangulum concipio hunc angulum, hunc & hunc; nec concipio primo talem superficiem, & post istum angulum, sed totum hunc angulum, hunc & hunc; & illa superficies est ille angulus, & ille, & ille: non ergo sic distinguuntur, quia saltem ibi esset compositio conceptuum; sed dico, quod est ibi distinctio realis ex natura rei, quæ est minor distinctio, quam aliqua harum, scilicet, quam distinctio rerum, quarum vna potest ab alia separari, vt patet de materia & forma, & subiecto, & accidente, nec inquam distinctio conceptibilitatum, vt illi ponebant: sed hanc non possumus aliter exprimere, nisi quia necessario eam arguimus ibi ex distinctis secundum quid. Tunc, quomodo saluabo ibi non compositionem? sic: Compositio illorum, ex quibus fit vnum per se, oportet quod vnum sit in potentia, reliquum in actu, 7. metaph. sed ibi non est vnum in potentia: probo, quia Commentator 9. metaph. & Aristoteles: Potentia est potentia ad contradictionem: si ergo essentia esset in potentia respectu alterius, vel è conuerso, iam esset in potentia ad negationem: sed impossibile est per quamcumque potentiam essentiam separari à proprietatibus: ergo non est in potentia ad aliud, & hoc solum ex hoc, quod non potest separari ab isto. Licet ergo sint ibi realitates distinctæ, sed quid realiter, & ex natura rei, non tamen erit ibi compositio, quia neutrum est in potentia respectu alterius; sed sunt simpliciter idem realiter, & realiter, & distinctæ secundum quid, quam distinctionem solum arguitiuè cognoscimus, & ita vt proprietates sunt per se conceptibiles: nec ponunt in numerum, quia numerus est entis simpliciter, nec est ibi vnio propriè, quia non sunt duo quæ vniantur: sed est ibi vnitas identica, & distinctio secundum quid.

tex. 26. & 27.
tex. com. 10

Dices: ergo si distincta, iam duo, quia vnum & vnum: nego: quia iam dicimus ibi conceptibilitates distinctas, scilicet vnum & vnum, quod nego, nec pono dualitatem.

Tertia propositio est ista, quod essentia & proprietas non sit realiter sic distincta, quod habeat realitates præcisas, & conceptus præcisos, sed sunt vna res præcisa, & conceptibilitas præcise. Exemplum: Imaginor vnam lineam rectam, linea autẽ & rectitudo realiter differunt, & linea potest separari à rectitudine, sed realitas lineæ, & rectitudinis non sunt præcisæ, quia tunc essent præcisæ separabiles; nec conceptus rectitudinis est conceptus præcisus à conceptu rectæ lineæ, quia non possum concipere rectitudinem sine linea. Sicut ergo concipiendo lineam & rectam ex alia parte, nõ concipio realitates ex alia parte, nec conceptus præcisos; sic in diuinis proprietatem & essentiam concipiendo ex vtraque parte, nil præcisum concipio, vt quod concipiam essentiam, vt quid vnum, cui postea adueniat proprietas: sed si volo concipere Patrem, primum capio hic Pater, hic Filius, hic Spiritus sanctus, non habet ergo vnum istorum præcisum conceptum respectu alterius, nec essentia ab istis habet præcisum conceptum, nec proprietas ab essentia, quia ex nulla parte est præcisio, quamuis in linea recta ex vna parte, scilicet ex parte lineæ sit præcisio: Vnde videns essentiam, videt tria, hic, hic, hic, quæ licet non se includant de primo conceptu, includunt tamen se de secundario, quia in diuinis vnum dicitur respectu alterius, quia non concipio sine relatione essentiam, quia se includit in secundario intellectu.

Hanc propositionem probo primo quantum ad primam partem, scilicet, quod non dicant realitates præcisas: Quando aliqua sic se habent, quod vnum dicit realitatẽ præcisam respectu alterius, & aliud non dicit, dicens præcisam realitatem, potest fieri sine alio non dicente, patet de linea respectu rectitudinis; linea enim dicit præcisam realitatem sine rectitudine, quia potest esse linea sine rectitudine. Confirmatur, quia si dico hoc esse, illud non esse, non contradico, ex quo præscindo vnum ab alio: sed essentia diuina non est separabilis à proprietatibus, vel personis, nec est possibilis separari: probo, quia possibile subest omnipotenti, quia potentia omnis est omnipotentia in omnipotente: sed

sed in Patre est omnipotentia, & tamen in eo non est omnipotentia ad faciendum hoc, quod producat essentiam sine proprietate: ergo tale non est possibile separari per quamlibet potentiam.

Item, si sic, tunc non video, quin essentia non sit quoddam hoc, & suppositum, & proprietates tunc essent extrinsecæ, & sic nõ constituerent intrinsecè suppositum, sed essentia esset suppositum absolutũ.

Nunc probo secundum apparenter arguendo, quod dicat præcisam conceptibilitatem natura diuina, quia non est minus perfecta, nec conceptibilis minus quam creatura, sed concipiendo creaturã, vt Sortem concipio hoc præcisè, vt suppositum: ergo concipiendo proprietatẽ, vel etiam essentiam in diuinis concipiam conceptum præcisum, vt hoc.

Itẽ concipimus essentiam non concipiendo proprietates, sicut paganus facit. Ita dictum est, quod Pater, & Filius, & Spiritus sanctus sunt tria hoc, illud hoc.

Dico, quod essentia, nec proprietates dicunt conceptus præcisos, nec concipiuntur vt hoc, & quod proprietates habent esse huius: probo sic, quod dicit in diuinis præcisum cõceptum, in illo potest intellectus sistere: sed intellectus non potest sistere in personis sine essentia, nec è conuerso, non enim potest frui essentia, nisi fruendo personis: ergo nec essentia per se, nec personæ, nec proprietates per se dicunt præcisum conceptũ. Maior est manifesta, minor patet per Aug. de doct. Christiana, qui dicit, quod res, quibus fruuntur, sunt tres.

Lib. 1. c. 3. 4. 5. & 21.

Forte dices, quod conceptus intuitiuus non videt relationem, & dato quod videat, non habet rationem fruibilis. Item tunc proprietates essent extrinsecæ, & essentia diceret tunc conceptum suppositi, & sic esset essentia suppositum absolutum, quod non est verum.

Ad rationes de natura creata, quod essentia Dei non est minus perfecta quam creatiua, dico de perfectione essentiæ Dei est, quod sit illimitata, & infinita: creatura enim ex hoc, quod est limitata, est realitas præcisa, ideo statim fuit ad hoc, & facit suppositũ: sed in essentia diuina nõ sic, quia nõ est ibi suppositum sine proprietate, & hoc est ex magna perfectione sui, & ex sua conditione, quod ipsa indiuisa sit in tribus hic, hic, hic. nec hoc arguit imperfectionẽ, quod de se essentia non sit hoc, nec præcisũ.

Ad aliud dico de pagano, quod paganus sic arguit in diuinis esse, sicut videt in creaturis, quia in creaturis videt relationem, vt paternitatem aduenientem, ita imaginatur esse in diuinis, & sic intelligit, quod quia proprietates sunt aduentitiæ, arguit, quod non possunt constituere suppositum, & hoc est ex defectu intellectus, qui non est fide illuminatus, quia si perfectè videret diuinam essentiam, sicut est, impossibile est quod eam conciperet, quin cum hac conciperet hoc, & hoc, & hoc, scilicet proprietates.

Ad aliud dico, quod non sunt tria hoc, quia in vno concludo essentiam, quam concipio in alio, sed tunc bene esset verum, quod ibi essent tria hoc, si quod in vno esset, illud esset extra aliud, & sic in quolibet hoc accipio eandem essentiam, quæ non sufficit ad mouendum intellectum præcisè, nisi cum proprietate: quia primũ capibile ab intellectu est essentia, vt hic Deus, sic autem concipiendo nõ habeo tria hoc, quia non quicquid concipio in hoc est, est extra aliũ: sed capio tres hos, quia ibi capio aliquam modicam distinctionem, quæ de se non po-

A test facere conceptum præcisum, vt hoc.

Dices: quando capio Patrem, non concludo proprietatem aliam. Dico, quod quando duo accidentia sunt respectu tertij, vt rectitudo, & terminatio respectu lineæ possum intelligere subiectum cũ vno accidente, non includendo aliud accidens, vt lineã cum rectitudine, nõ coincludendo terminationem; sic in proposito possum intelligere essentiam diuinam, coincludendo cum proprietate sua, non includendo aliam proprietatem, & hoc de primario conceptu; ita quod in conceptu horum semper coincludo

B do eandem essentiam, non tamen eandem proprietatem; sed bene ex consequenti, prout vna proprietas alteri refertur, vt suum correlatiuum.

Quarta propositio est, quod aliquis intellectus, siue diuinus, vel creatus nõ potest hic capere distinctè, nisi arguitiuè in ordine ad aliqua prędicata: probo, Intellectus aliquando concipit inter aliqua diuersitatem, vt cum duas res concipit directo cõceptu, vt in conceptu vnius non concipiat conceptum alterius, & tunc ponit diuersitatem realem simpliciter, vt lapis & lignum, aliquando autem intellectus

C concipit distinctionem non ex præciso conceptu, sed solum arguitiuè, quia intelligens non inuenit distinctionem, nisi arguendo solum; sed sic arguendo inuenit istam distinctionem aliquando ex separatione; & sic inuenit, & arguit intellectus distinctionem inter materiam & formam, ex eo quod transmutatur materia de vna forma ad aliam, sicut dicit Commentator; quod transmutatio fecit nos scire materiam; sic etiam concipit intellectus distinctionem inter rem & modum. Aliquãdo autem intellectus inuenit istam distinctionem non separa-

D tione, sed comparando ad tertium prædicatum, vt si aliquod prædicatum prædicatur realiter de aliquo vno, & non de alio, illa arguit intellectus differre. Quandoque autem inuenit distinctionem arguitiuè, non ex separatione, nec cõparando ad tertium prædicatum, sed ex proprietate aliqua secundum quid, quæ attribuitur eidem non secundum se totum, & tunc arguit tantam distinctionem, quantam prædicatum secundum quid, sicut conditio ista requirit. Modo ad propositum: Intellectus concipiens essentiam, & proprietatem non inuenit di-

E stinctionem directorum conceptuum, nec ex separatione arguit, vt materiam, & formã: inuenit enim maiorem identitatem, quam inter materiam & formam, materia enim & forma sunt idem simpliciter in tertio, sed inter se nõ sunt idem, ideo separabiles. sed Pater, & Filius nullo modo sunt separabiles in composito ratione essentiæ, quæ est idem numero in vtroque: materia autem & forma sunt vnum simpliciter in composito; sed suæ realitates, quas secũdum quid habent, distinguuntur inter se, quia vna non includit aliam; essentia autem, & persona non

F solum sunt indistincta in tertio, imo inter se sunt vnum, quia vna includit aliam. Ita respectu prædicatorum, quæ non differunt adinuicem essentialiter, sed sunt omnino idem, & conueniunt secundũ se tota, ista dicunt in distinctionem omnino; quia nihil rẽ prædicans dicitur de vno, quin dicatur de alio; sed inuenit aliqua prædicata secundũ quid, vt cõmunicabile, & incõmunicabile, generare, & generari, quæ cõueniunt personæ non se tota: ergo reperit ibi, quo conuenit, & quo nõ conuenit, ex quo arguit distinctionẽ, cum quærit quo distinguantur, & quo non; cum distingui, & non distingui arguant rem, dicit, quod vnum sunt simpliciter, distincta

tamen secundum quid.

Nota tamen, quod quædam distinguuntur vt res præcisæ; quædam vt præcisæ, & non præcisæ, vt res & modus; quædam non vt res præcisæ, sed vt sumitur vna natura distincta ab alia, vt materia & forma, & tunc quodlibet habet realitatem secundum quid, & sunt vnum in vna realitate tertia, non tamen inter se: quædam autem distinguuntur, non sicut realitates præcisæ, nec extraneæ, sed sicut vnũ simpliciter in ordine ad aliquod prædicatum, sed secundum quid diuersa, quantum scilicet requirit illud prædicatum, hoc modo se habent in diuinis persona, & essentia.

Quinta propositio est, quod illa positio non facit aliquam compositionem in Deo. Probo, quia compositio ponit res, quæ faciunt aliquem numerum vel intellectu arguitiuo, vel intellectu intuitiuo. Intellectu arguitiuo, vt in materia, & forma, vel intellectu intuitiuo, vt duo; hoc modo intellectus tali arguitione non ponit in numerum, quia personæ coincidunt in secundario intellectu, quia vna coincludit aliam, nec essentia est in potentia ad aliã; quia si in potentia, iam non determinaret ipsam, & tamen determinat sibi: ergo suppositum in diuinis non dicit mihi essentiam. & post vna proprietas sic superueniens; sed intellectus intuitiuus concipit hunc, & concipit essentiam cum Paternitate, quia concipiendo Patrem concipio essentiam cum Paternitate, & simile est de alijs suppositis in diuinis, quia semper concipiendo essentiam cum vna proprietate, vel relatione habeo vnum hoc præci sum, & sic vnam rationem suppositi.

Sed dices, quod in simpliciter simplici non possũ concipere duo, quæ simpliciter sunt idem, sed diuersa secundũ quid, prout prædicatũ exigit, ꝙ arguit illã distinctionẽ, & hoc de isto articulo. Ex hoc patet solutio dubij in principio huius articuli præmissi.

Nunc pono rationes tres ad propositũ, quod per se terminus vnionis istius hypostaticæ est suppositum, vel persona vt persona, vt hic Deus.

Prima ratio est talis. In omni habitudine idem est formalis ratio terminandi, vel terminus per se, ꝙ est fundamentum habitudinis, vel relationis oppositæ correspõdentis, sicut patet de albedine in similitudine in vtroque termino: sed suppositum vt suppositum est fundamentũ relationis correspondentis: probo, quia nõ quodlibet refertur ad quodlibet, sed relatio specialis ad terminũ specialem, vt Pater refertur ad Filium, non ad seruũ: sed esse non est esse huius, & habiti, vt dictum est frequenter, cui correspondet esse hoc, & est eius terminus, & omne habens esse hoc, & esse habens sunt conditiones suppositi: ergo. & suppositum est fundamentum, & terminus huius habitudinis.

Itẽ: quando duæ rationes sic se habent, quod vna abstracta non remanet ratio termini, vel terminus, iã substracta remanet terminus, tũc prima est ratio terminandi, & terminus: sed si per intellectum abstraham proprietatẽ relatiuam, remanet mihi homo: sed hoc est cõceptus, & conditio suppositi: ergo suppositum est terminus, vel ratio terminandi.

Itẽ: quando aliqua duo sic se habent ad tertium, quod illud tertium aliquod, quod non competit alicui illorum per se, sed eis cõpetit ratione alterius tertij, illud tertiũ erit per se subiectum illius proprietatis, vt generari non inest materiæ, nec formę, sed composito: ergo cõpositum est per se terminus generationis; sed esse suppositum ita est nõ ratione

A essentiæ, nec proprietatis præcisè, sed ratione personæ: ergo esse termini non cõpetit essentiæ, nec proprietati per se: sed supposito, vel personæ, vt patet per exemplũ: Ego cum habeo animã & corpus, & nullũ istorum est suppositũ: sed ego habens, & quicquid attribuitur supposito formaliter, attribuitur cõposito; ideo quod vnio hęc terminetur ad Filium per rationẽ suppositi, quæ in tribus numeratur, nõ numerata essẽtia, quæ realiter nõ est alia à ratione ꝓprietatis, & essentię simul, & hoc de isto articulo.

Et ita cũ quæritur: Si vnum suppositum possit incarnari B sine alio, dico, quod sic, quia quãdo aliquid conuenit alicui sub aliqua ratione, multiplicata illa ratione formali potest illud, quod sibi competit, esse multiplicatum: sed terminari naturam in ista vnione est ex ratione suppositi: ergo multiplicata ratione suppositi, poterit multiplicari ista terminatio. & hoc de totali quæstione.

Ad argumenta in oppositũ. Ad primum dico, ꝙ nec essentia, nec proprietas terminat istã vnionem, sed persona. Sed dicis, quod persona est relatio: ergo relatio terminat: nõ ergo persona vel suppositũ. C dico, quod in persona nõ intelligo solã relationem, vel proprietatem relatiuam, sed in ea includo hoc aliquid præcisũ, quod est ratio suppositi & personę.

Ad secundũ dico, quod Pater & Filius & Spiritus sanctus, nõ sunt omnino eadẽ res, nec omnino aliæ; sed extendendo nomen rei, sicut extendit August. cũ dicit, quod res, quibus fruimur, sunt Pater, & Filius, & Spiritus sanctus, nihil tamen, quod prædicet rem Dei de vno, quin dicatur de alio; sed prædicatum, quod non prædicat rem, nisi secundũ quid potest dici de vno dato, quod non dicatur de alio: nec D sunt tria, hoc, eo quod in vna persona includitur aliquid, quod in alia includitur. Ex quo patet, quod nõ est propter hoc quaternitas, quia Pater & Filius nõ sunt duæ res simpliciter, sed vna simpliciter, cui potest tamen attribui pluralitas proprietatũ, quæ tres cõstituunt personas, nec tamen concipi potest vna sine alia, sicut nec proprietas sine essentia, quæ tamen distinctum numerũ non facit compositum. *Loco supra citato.*

Ad hæreticum dico, quod quęlibet res concluditur cum alia, & ita proprietates sunt idem cum essentia. Sed dicis, quod omnino idẽ. Dico, quod imo E est ibi aliqua distinctio secundum quid, non tamen simpliciter, nec propter hoc ponitur ibi numerus, nec compositio, nec propter hoc sunt idem inter se, nisi simpliciter, non autem secundum quid.

Ad aliud de hoc, quod magis videtur de beatificatione. dico, quod ratio, quare non potes beatificari nisi in tribus personis, est ex hoc, quod non potes beatificari nisi in essentia, quæ est in tribus, & ideo concipis vnũ hoc, & habes Patrẽ, & vnũ hoc; & habes Filiũ, & vnũ hoc, & habes Spũm sanctũ, & vnũ hoc. Vnde sicut non potes intelligere vnũ relatiuũ F sine alio, & tamen multa conueniunt vni, quæ nõ alteri; ita in proposito est de personis, quia cõcipi nõ potest vna sine alia, nec vna proprietas per se sine essentia, quia vna est essentia in tribus, nec vna persona dicit conceptũ præcisum per se; ideo beatificatur homo, & fruitur Patre, & Filio, & Spiritu sãcto.

Ad aliud de notionali, dico, quod nõ est proprię notionalis, quia actu iam est notionalis, sed est essentialis in potentia, sed non competit ratione essentiæ, sed ratione suppositi, & propter hoc est in tribus, quia non est ratione essentiæ: ergo est notionalis. Dico, ꝙ potest vocari notionalis, vel notio, cum dico Verbũ incarnatũ. Hæc de quæstione totali.

ARTI-

ARTICVLVS III.

Vtrum vnio naturæ creatæ possit terminari ad suppositum alterius naturæ creatæ.

Dico, naturæ creatæ de genere substantiæ completæ propter exclusionem animæ rationalis, & partium.

Item, quæro de vnione nulla præuia vnitate, quia per informationem accidens vnitur substantiæ non vt suppositum, sed vt ad subiectū, sed quæro de vnione modo quidditatiuo, & intrinseco: nec intelligo de quolibet supposito, sed de supposito alterius naturæ puta, vt talem habitudinem possit natura talis substantiæ realiter habere ad suppositum alterius naturæ, qualem habitudinem secundum rationem habet conceptus Sortis ad Sorteitatem, & quod sic videtur, quod illa quæ sunt proportionabilia, sunt magis vnibilia, quia inter extrema debet esse proportio, si sint vnibilia: ergo vbi est maior proportio, ibi est maior vnio: sed natura creata, & suppositum creatum magis proportionantur, quàm natura creata, & suppositum increatum, quia vtrumque finitum, hoc autem suppositum increatum est infinitum: ergo, &c.

Item: quando aliquid inest alicui per rationem aliquam communem, nec per propriam, illud inest omni participanti rationem illam: ergo poterit istam habitudinem terminare suppositum creatū. Item: illud est compossibile creaturæ, quod non ponit eam extra limites creaturæ: sed terminare non ponit suppositum creatum extra terminos creaturæ: ergo. Maior patet, minor probatur. Peto quare Michael Archangelus non potest incarnari, vt sit Angelus, & homo; aut hoc est, quia ex hoc fieret ipse extra terminos creaturæ, & fieret, vel esset illimitatus, & hoc non, quia finitum additum finito non facit ipsum infinitum: natura autem humana, & Angelica sunt finitæ, quare si vnirentur, ex hoc non esset Angelus infinitus. Aut hoc esset, quod poneret eum extra naturam huius Angeli, & hoc non, sicut Verbum non ponitur extra limites ex hoc.

Dices forte, quod imo, quia de natura huius Angeli est, quod sit arctatus, vt sit ita Angelus, quod non alia natura: dico quod etiam verbum est ita arctatum, quod non est creatum, & tamen ex vnione ista non fit extra terminos Deitatis: ergo.

Item: relatio quæ formaliter, & fundamentaliter est finita exigit terminū finitū non infinitum: sed habitudo illa, quæ est esse alterius quidditatiue, est huiusmodi, quia quicquid est creati generis, fundatur in natura creata: ergo non exigit terminū infinitū.

Item: quod potest in plus, & in minus: sed suppositum creatum potest terminare habitudinem suppositalem cum alia habitudine, vt patet de accidente; terminat enim substantia accidens per modum suppositi, & subiecti simul: ergo poterit in vnum solum: ergo potest terminare habitudinem alterius naturæ per modum suppositi.

Item cui potest communicari ratio immediata suppositi, eidem potest communicari ratio vltimata suppositi, vt patet, quod quantitati communicatur ratio immediata subiecti: ergo ita vltimatè dicendū de superficie, quæ mediat subiectum, & albedinem, & patet, quod sicut subiectum albedinis mediatiuè, sic est subiectū vltimatè, si fieret sine subiecto, vt patet secundum aliquos in sacramento altaris: sed immediatè anima est ratio huius habitudinis, sicut dicunt aliqui, quod corpus fuit assumptū mediante anima: ergo anima est ratio istius habitudinis: ergo & vltimatè competit ipsi animæ. Sic

A in proposito contingit, quando suppositum & natura sunt adæquata, vnum non potest terminare dependentiam alterius naturæ. In quæstione ista sic procedo. Primo pono modos aliorum doctorum. Secundo pono, quod mihi videtur. Circa primum est vnus modus communis, quod suppositum creatum non potest terminare habitudinem alterius naturæ de genere substantiæ. Rationes eorum sunt diuersæ à diuersis. Dicunt aliqui, quod humanitas nō potest vniri Michaeli Angelo, vel alteri creato supposito, vt simul esset Angelus & homo, quod videtur contra dictum Petri de Simone mago, quod erat diabolus incarnatus. Deducunt ergo aliqui sic rationem suam; dicunt enim, quod duplex est illapsus, quo Deus intime illabitur cuilibet creaturæ, vnus generalis, qui est quando Deus coexistit cuilibet creaturæ, & eam manutenet, & iste illapsus permittit stare creaturā in proprio supposito. Et est alius illapsus specialis magis proprius & intrinsecus a Deo, quando naturam nō permittit in proprio supposito, vt quando fuit natura humana vnita verbo, & iste est ordo inter istos, quia secundus præsupponit primum, quia manutenentia Dei generalem, ita quod nihil potest alteri vniri vt supposito, nisi supposito illapsū. Nunc sic appellatur. Quando duo sic habent, quod vnum est prius altero, cui est primum incompossibile, & secundum; maxime quando secundum non potest esse sine priori: sed primus illapsus est creaturæ incompossibilis, nulla enim creatura alteri illabitur, vt illi intimè coexistat, & eam manuteneat: ergo & secundus illapsus est incompossibilis omni creaturæ. Ista ratio pulchra est, & satis probabilis, sed arguo contra eam, & est solubilis primo interimendo maiorem. Secundo distinguendo. Primo sic substantia illabitur accidenti: secundo modo, non autem primo, quia illabitur ita accidenti, vt sit suppositum accidenti, sed primum non potest habere, scilicet manutenere in proprio supposito. Item, alia est ratio primi illapsus, & alia ratio secundi illapsus, quia primus illapsus est in persona diuina ratione essentiæ, sed secundus est ratione personæ: ergo alia ratio hic & ibi, & vna sine alia potest cōmunicari, quia supposito, vt suppositū est communicatur illapsus secundus, non autem primus, vt patet de substantia, & accidente. Secundo distinguo maiorem, & dico quod in primo illapsū sunt duo, scilicet coexistentia, & manutenentia, sed angelus coexistit, & tamen non manutenet: nunc dico, quod secundus illapsus præsupponit primum quantū ad illud primum, scilicet quantum ad coexistentiam, sed non quantum ad manutenentiā, cuius ratio est, quod anima coexistit intimè ipsi corpori, quia nisi coexisteret, non vniretur ei vt supposito, quia eo ipso non informaret, non autem manuteneret ipsum, nec è conuerso, quia secundus illapsus præsupponit primum in prima conditione, scilicet quantum ad coexistentiam, & in hoc potest Angelus illabi ipsi naturæ humanæ, vt videtur. Imo etiam nec verbum diuinum, quamuis coexistat ipsi naturæ assumptæ, tamen non manutenet. Ex hoc patet, quare duo corpora non possint vniri hypostaticè, quia non possunt intimè coexistere sibi, non ex hoc ꝙ non se manutenent. Dico ergo quod primo statim vnirentur, non tamen dato secundo: ergo ista ratio non videtur concludere, quin sit possibile suppositum creatū terminare hmōi vnionē hypostaticā, uel habitudinē.

Alij ponunt rationem talem: quia suppositum in-

Act. cap. 8.

increatum continet in virtute omne suppositum, ideo potest supplere vicem suppositi creati, quare vnio hypostatica potest ad suppositum increatum terminari. Ideo arguunt sic: Solū illud suppositum, quod continet in virtute omne aliud suppositum creatum, potest terminare naturam habitudinis alterius naturæ, vel vnionem: sed nullum suppositum creatum continet in virtute omne aliud suppositum: quare non potest terminare huiusmodi vnionem alterius naturæ, vel habitudinem.

Contra hoc quod ipsi accipiunt pro fundamēto, scilicet quod suppositum continens omne suppositum in virtute potest supplere vicem eius, dico: Arguo enim sic: Illud non potest supplere vicem alterius respectu alicuius formaliter, nisi formaliter habeat illud. Exemplum, quamuis enim sol contineat in virtute calorem, non tamen potest supplere vicem omnis caloris, sequeretur enim, quod sicut ignis calefacit formaliter, ꝙ & sol calefaceret formaliter, ꝙ est falsum; quare maior sua nō est vera.

Item: Suppositum creatum, vel dicit conceptum, vel negationem, vel modum, sed suppositum increatum, quamuis omne suppositū contineat in virtute, nō potest supplere vicē negationis vniuersalis conceptus, vel modi. Itē, cum dicis, quod suppositum continet, aut intelligis quod continet in virtute generaliter omnem rationē suppositi, & hoc nō, quia ipsum formaliter est suppositum; aut quia continet quædam, vt creata, & tūc supposita creata nullam habent perfectionem, nisi à natura.

Item minor est falsa, quia sol continet in virtute omne generabile, & tamen nō supplet vicem eorū. Itē, anima intellectiua continet vegetatiuam, & sensitiuam, tamen per se habet distinctam operationē ab illis, nec supplet vicē earū in brutis, vel in plātis.

Contra: quia natura, & suppositū creata sunt realiter eadem: ergo quicquid continet vnum, & reliquū. Ideo autē ratio assignatur, quia nullum suppositum potest terminare naturam, nisi respectū illius suppositi natura sit in potentia obedientiali, & suppositū respectu eius sit in potētia præceptiua super omne creatum; sed nullū suppositū creatū respectu naturæ creatæ est, vel habet potentiā præceptiuā, nec natura aliqua est in potentia obedientiali respectu alterius suppositi creati: ergo. Probatur minor, quia articulus excōmunicatus est, quod intelligentia moueat cælū potentia præceptiua. Contra istā rationē arguo sic, quia hæc ratio non plus concludit, nisi quod Angelus nō posset se incarnare, vel naturā assumere; vnde de ratione assumptionis sunt duo, scilicet principiū actiuum, & terminus assumptionis, modo concedo, quod principium actiuū sit omnipotens, & creatura sit in eius obedientiali potentia, vel respectu eius habeat potentiam obedientialem, & principium habeat potentiam præceptiuā, & ista potentia obedientialis est esse in simplici non repugnantia, & respectu illius, vt sic, non potest potentia creata, & ad probandum hanc arguo sic: Quia ad hoc, ꝙ agens creatū producat effectū in aliquo, oportet illud non solū esse in simplici non repugnantia respectu illius, sed oportet ꝙ etiam sit in potentia naturali, quę sit collatiua, sic quod cōferat agenti, nō quod sit actiuū, vt dicit Cōment. quod in materia est potentia naturalis, quæ sunt, vel est habilitates materiæ, vt patet de cera, ꝙ oportet, quod sit mollis, ad hoc ꝙ imago sigilli possit formari, vel imprimi. Ex quo patet, quod licet anima sit in simplici nō repugnantia respectu gratiæ, tamen per agens naturale non potest introduci, quia in ea deficit potentia naturalis ad gratiā, licet gratiæ nō repugnet. Sic cōcedo quod nullum suppositum creatū potest sibi vnire ex se alterā naturam, cuius suppositū possit esse, quia talis natura ad talem vnionē nō est in potentia naturali, licet sit in non repugnātia. Sed quod suppositum creatū, quantum ad aliam conditionem non possit; scilicet, esse terminus huius vnionis, & hanc vnionem terminare, non habes, nec in hoc oportet, quod sit tale suppositum in omnipotentia, vel habeat propter hoc potentiā præceptiuā. Nam si hoc ita esset, ꝙ illud ꝙ haberet omnipotētiā, esset terminus vnionis, vel habere omnipotentiā sit terminus huius vnionis, sequeretur ꝙ tota Trinitas, quæ habet omnipotentiā respectu huius vnionis, fuisset terminus huius vnionis, & fuisset incarnata: sed hoc nō est ita, quia solū sufficit ꝙ possit terminare, & non habere propter hoc super naturā potentiam pręceptiuam, quare adhuc ratio nō concludit quin angelus possit huiusmodi vnionē terminare. Ideo est alia ratio antiqua, ꝙ ex illimitatione procedit, ꝙ scilicet diuinū suppositum terminans in diuinis vnionē naturæ proprię possit terminare vnionē naturæ, vel habitudinem alterius naturæ; sed quia creatura est limitata, ideo nō potest terminare vnionē, licet habitudinē propriæ naturæ possit. Cōtra, quia si loqueris de limitatione entitatiua & formali, sic suppositū diuinū est limitatū ad diuinā naturā. Si autē loqueris de limitatione terminatiua, vt ꝙ plura possit simul terminare, hoc est quod quæro, si isto modo suppositū diuinum possit plura terminare. Si ergo loquamur de supposito creato, quantum ad primam limitationem entitatiuè, dico quod nō potest plura terminare: sed si loquamur de secunda limitatione terminatiuè, nulla est ratio, quare non potest sic terminare.

Ideo est alia ratio cuiusdam Doctoris moderni quod quidam alius Doctor dicit non concludere demonstratiuè, tamen eam corrigit. Est ergo ratio Doctoris ista: Quia suppositū per hoc terminat habitudinem, vel vnionem alterius naturæ, quod est omnino independens absolutè: sed quia diuinum suppositum est simpliciter, & omnino independens, ideo potest terminare dependentiā naturæ ad suppositum; sed quia suppositum creatum nullum est independens, imo esse creatum dependens saltem per respectum ad diuinum: ergo tale non potest terminare habitudinem, & dependentiam alterius naturæ. Et confirmatur, quia creatura non ex hoc, quod non est infinita, non potest creare, sed hoc est quia creatura non est primum ens. Prima autem entitas est omnino independens in ordine causalitatis, ideo suppositum increatum, quia prima entitas potest; sed quia creatura nulla est prima entitas, ideo non potest. Dicit ergo iste, quod ideo terminare non potest creatum suppositum habitudinem alterius naturæ, non solum quia non est independens; sed quia non est primum ens, nec potest habere rationem primi entis.

Item; terminare non competit diuino supposito, nisi quia sit infinitum, & primum independens, & actu, & potentia independens, ita dicit ille.

Contra rationem argumenti superius adhuc arguo contra eam, & eius correctionem. Et primo contra hoc, quod dicit quod suppositum, quod terminat depēdentiam alterius naturæ, oportet quod sit independens. Arguo sic: Substantia vltimat, vel terminat accidēs suppositaliter, & tamen non est indepen-

independens omnino, & simpliciter, quare ratio nulla.

Item, terminatio talis non requirit nisi non actualem dependentiam, esto quod habeat obedientialem, vt humanitas in Christo, quia actu dependet, ideo non terminat, sed si dimitteretur, statim nullo addito terminaret. Item suppositum creatū est omnino independens: probo, quia illud omnino independens actu, habitu, & potentia obedientiali, quod nullo modo est assumptibile: sed secundum te, quod est omnino independens, potest terminare: ergo suppositum alterius naturæ creatæ potest habitum alterius naturæ alterius terminare.

Ad rationem, cū dicit, quod prima entitas creat solum, vt est prima, dico, quod primitas non est nisi relatio; relatio autem non creat, sed Deitas infinita est ratio quare creat, ita quod creatio arguit infinitatem, nō propter distantiā, sed propter modū productionis, quia in generatione, & alia actione naturali agētis nō attingitur, nisi aliquid huius, in creatione autem aliquod hoc, & ita oportet agētia definire in infinitū, ꝙ nullo modo sint cōparabilia.

Secundus modus dicendi est affirmatiuus, quod vnio hypostatica naturæ creatæ potest terminari ad suppositum alterius naturæ creatæ, puta vnio naturæ humanæ ad suppositum angeli, non quod Deus posset dare angelo potentiam, quod suppositum incarnet; sed quod Deus potest imprimere istam habitudinem naturæ humanæ, quod talem habeat ad angelum, qualem habet ad suppositum diuinum, vel ad verbum: nec video quare non, & ratio est quia illud Deus potest imprimere, quod non continet contradictionem: sed nullam contradictionem video, quod vniantur duæ naturæ creatæ, quam creata & increata: ergo. non est ergo impossibile: probo, quia quod nihil ponit in termino non est sibi incompossibile, ista habitudo nihil ponit, & est quid creatum, & finitum: ergo.

Dices, quod imo est incompossibile, quia quæ vniuntur, vnum se habet in actu, reliquum in potentia. Dico, quod vnum est, quando ex duobus resultat tertium, hic autem non est sic.

Sed dices: Creatura respectu Dei est accidēs, vel habet modū accidentis non respectu alterius creaturæ; dico, quod non est verum, vt dictum est: ergo non dubit quod repugnent.

Alia opiniō dicit, quod nec hoc, nec illud terminatè tenetur, quia nihil de hoc demonstratur.

Quid ergo dicendum? dico, quod non inueni aliquam auctoritatem directè de hoc quod nō possit, nisi quia videtur esse de operibus priuilegiatis, & speciale priuilegium concessum diuino supposito solum, nulli alteri. Sed hoc multum cogit, ideo si sit aliqua repugnantia, quare hoc non possit habere suppositum alicuius creaturæ, credo quod illa sit, quam tangam, quamuis modo aliud non videā.

Ratio autem, quare suppositum creatum non potest terminare habitudinem alterius naturæ creatæ, est illa ratio formalis terminandi hanc habitudinem, vt tactum est superius in quæstionibus, est ratio suppositi realis, quia in diuinis suppositum est reale, ideo ibi suppositum diuinum potest terminare huiusmodi habitudinem. Sed quia in creatura ratio suppositi non est realis, nec distincta realiter à natura, nisi solum per operationem intellectus, ideo non potest. Formetur ergo sic ratio: Vbi non est ratio realis suppositi distincta realiter à natura, ibi non potest esse effectus consequens

A formaliter huius rationem, qui effectus est habitudo alterius naturæ, vel vnio, vel terminatio: sed in creatura non est reale suppositum realiter à natura distinctum, nisi solum per operationem intellectus: ergo talis habitudo non potest terminari ad suppositum creatum. Vel sic formetur ratio: Impossibile est aliquid terminare hanc habitudinē, nisi habitudinem habentem rationem realis suppositi completam, & distinctam à natura absque operatione intellectus. Primum probo, quia, primus terminus istius habitudinis formaliter est ratio realis

B suppositi; sic quod secundum Philosophum in prædicamentis, id est terminus relationis, quo circumscripto cum alio adhuc dicatur aliud ad ipsum: patet, quod seruus semper dicatur ad dominum circumscripto cum alio: ergo dominus est terminus istius relationis, qua seruus refertur ad dominum; sed modo sic est, quod circumscribendo à supposito omnem aliam rationem, præter rationem realis suppositi, semper remanet habitudo naturæ ad suppositum, nam ratio suppositi realis est habens, & si remaneat hæc sola ratio, statim natura dicetur

C esse huius, & habita: ergo.

Item, quod sit realis probo, quia reali habitudini oportet correspondere realem terminum. Confirmatur, quia semper vbi ista habitudo est rationis, vel secundum rationem, & non secundū rem, semper ibi est terminus secundum rationem: ergo vbi est realis habitudo, ibi est realis terminus, tunc sumo sic: sed in creatura ratio suppositi non est realis, nec aliqua realitas distincta à natura, sed completur per intellectum: ergo.

Instabis contra hoc sic contra minorem, quia

D vel ratio suppositi dicit aliquid positiuum, & tunc habeo propositum; vel dicit negationem dependentiæ, & ista etiam est præter operationem intellectus, quare suppositum in creaturis, non est per operationem intellectus ex natura rei.

Item confirmo, quia dicis, quod possum tres conceptus habere, scilicet suppositi, naturæ, & copulati. Item dictum fuit, quod conceptus suppositi est conceptus præcisus spoliatus ab omni qualitate, sed istud præcisum est absque operatione intellectus. Item communiter dicimus, quod per-

E sona est in natura rationali, & suppositū, & tamen non facit ea intellectus. Si dicis, non sunt distincta.

Contra: quia nec etiam in diuinis sunt distincta. Respondeo: Dico, quod quando dicis, quod est negatiuum, dico, quod in conceptu suppositi nō includitur negatio, quamuis oriatur ex negatione; sed non est intra conceptum eius. Probo, quia ad hoc quod sit suppositum, oportet quod sit in eo negatio duplicis dependentiæ actualis, scilicet & habitualis; sed dum formo talem conceptum spoliatum præcisum, nullam dependentiam includo, nec

F negationem dependentiæ: probo, quia conceptus suppositi est conceptus pronominis demōstratiui; sed infra significatum pronominis non includitur negatio, quia est conceptus absolutus, vt ego, tu, & ille: sed si negatio esset ibi, esset conceptus relatiuus: probo per August lib. 5. de Trinit. cap. 7. qui dicit, quod negatio alicuius ponitur in eodem genere cum positiuo suo, vt genitum & ingenitum; sed dicendo res ista dependet, est prædicatio affirmatiua, cuius opposita negatiua est ista, res illa non dependet: sed illa prima pertinet ad prædicamentum relationis: ergo & ista: ergo ista negatio, quæ est non dependere, non includitur intra con-

ceptum absoluti, sed relationis, quod si sit sequeretur, quod pronomen tu, & ego esset relatio, quod est falsum.

Item: ad eandem conclusionem: Conceptus suppositi est conceptus hoc aliquid, & præcisum: sed conceptus naturæ est huiusmodi: ergo sic differunt, sicut conceptus recti & obliqui: sed conceptus negationis non est conceptus rectus, quia affirmatio est ratio cognoscendi obliquum, nam est iudex sui, & obliqui, tunc sequeretur, quod si conceptus suppositi esset conceptus negatiuus, & conceptus naturæ esset conceptus non negatiuus, quod conceptus obliqui sit iudex recti, quia conceptus affirmatiuus est iudex negatiui, quia affirmatio est iudex negotiationis, & tunc conceptus obliqui esset iudex conceptus recti, quod est contra Philosophũ & rationem.

Item in Sorte concipio conceptum naturæ & suppositi: sed in conceptu Sortis non includitur negatio: ergo. Vnde licet ratio suppositi sumatur ex negatione talis dependentiæ, quæ est huius, tamen non dicit negationem.

Ideo dico vlterius ad solutionem obiectorum, quod præcisum potest dupliciter intelligi, vno modo dicit negationem & exclusionem aliorum, vt si intelligam rem aliquam in se indiuisam, & ab alijs diuisam, & sic concipio plusquam suppositum.

Alio modo concipiendo aliquod hoc in ratione, qua est aliquod hoc, non concipiendo independentiam, vel negationem, & tunc est conceptus suppositi vt suppositum est, vnde præcisio non est negatio dependentiæ, licet non excludat negationem, & talis est conceptus suppositi. Sed nunquid iste conceptus est ex natura rei?

Dico, quod aliud est concipere suppositum illud quod suppositum, & aliud est concipere suppositum inquantum suppositum, similiter & naturam, quia aliud est concipere naturam illud quod est natura, & aliud inquantum natura. Modo dico, quod suppositum dicit aliquam rem, & natura similiter, & dicit aliquod præcisum spoliatum, illud quod suppositum est, & illud quod natura est, sed inquantum suppositum est, non dicit mihi aliquid solum spoliatum, sed quod sic habens; & natura similiter, in quantum natura quod sit habita. Et ideo duæ habitudines non sunt in re circumscripta operatione intellectus, cuius ratio est, quia istæ habitudines oportet quod sint inter duo: ergo si illa duo sint distincta, secundum rem habens & habitum, si vero sunt distincta non secundum rem, sed secundum rationem, tunc erit ibi habens & habitum, secundum rationem, sic super eandem rem fundabo istos conceptus, quia non est aliqua res distincta fundo suppositum in habens, & vt aliqua natura tunc habita, & quia in creaturis habens non est distinctum ab habito. Ideo sunt solum in creaturis conceptus suppositi, secundum rationem solum, & non secundum rem distincti. In diuinis autem sunt duæ realitates, alia est ibi ex natura rei habens, & habitum; sed in creaturis non sunt diuersæ realitates, & tamen est ibi habens, & habitum, quare non est ibi ex natura rei; sed solum ex operatione intellectus ratio suppositi, & ratio naturæ, hoc est, ex distincto conceptu intellectus, in diuinis autem non est, vt patet.

Item ex distinctione deduco sic: Si ponam quod suppositum, & natura sint sic vnita, quod quicquid repugnat vni, & alteri, impossibile est,

A quod tale suppositum terminet huiusmodi relationem, quia naturæ repugnat terminare: sed in diuinis sic est, quod supposito conuenit aliquid, quod repugnat naturæ, quia suppositum generat, & non natura; sed in creaturis quicquid attingit suppositum, & naturam: ergo relatio, quæ attingit suppositum, non poterit attingere naturam in diuinis: sed terminare suppositum repugnat supposito creato: ergo & naturæ, quare nulla creatura potest terminare habitudinem alterius naturæ, quando suppositum in creatura non est reale,

B sicut est in diuinis, sed est per operationem intellectus, & hæc est ratio, quare diuinum suppositum potest terminare, creatum vero non potest.

Ad argumenta: Ad primum de proportione dico, quod æquiuocas de proportione, quia est proportio entitatiua fundata super quantitatem perfectionis essentialis, & est alia proportio, quæ est modi se habendi, secundum quod dicitur, quod inter materiam & formam est proportio, scilicet quod materia sese habet in potentia, & forma

C in actu, & solum iste modus requiritur inter suppositum & naturam, non autem proportio perfectionis.

Ad aliud dico, quod verum est, si participat illam communem, sed in creaturis non est realitas suppositi, quæ est ratio terminandi in diuinis, quia est realitas suppositi ibi.

Ad aliud dico, quod posito, quod Deus finat in limitatione, adhuc repugnat supposito creato, sicut patuit.

Ad quartum, quando dicitur, quod mediante

D carne, reputo erroneam.

Et argumentum etiam in oppositum non concludit, quia ex hoc sequitur, quod natura sit assumptibilis; sic enim imaginor rationem suppositi in diuinis, quod beatus non potest conceptum præcisum de essentia sine proprietate, nec è conuerso. Vnde in diuinis sunt tria supposita, ita quod ibi est ratio suppositi realis, & ideo est aliquid hic, aliquid hic præcisum, quam præcisionem non dat essentia, nec relatio solum, sed tamen adueniente relatione cum essentia habeo istam præcisionem, & hæc præcisio est realis, cuius ratio est,

E quia multiplicatur non multiplicata essentia, & ita potest terminare naturam, & tamen non essentia; sed quia in creaturis non est ratio realis suppositi, nec intellectus alicuius intuentis, vel abstrahentis intelligentis, potest intelligere hunc præscindendo essentiam, sed videndo essentiam videt simul hunc; & talis præcisio vocatur ratio suppositi realis, & hæc de quæstione.

F

Quæstionis IIII.

DE COMPARATIONE NATVRAE AD DIVINVM SVPPOSITVM.

Quæstio de vnione hypostatica in se, & in ordine ad suppositum, quæritur nunc quarto de ista vnione comparando naturam ad suppositum.

ARTI-

ARTICVLVS I.

Vtrum plures naturæ, vel eiusdem rationis, vel alterius possint terminari ad diuinum supposi-tum, & quidditatiuè vniri.

DIco, alterius rationis, quia supposito, vt verum est, quod assumpsit naturam humanam, vtrum possit assumere naturam Angeli, vel naturam alterius hominis possit assumere, quod non, sic: Quia illud est impossibile, ex quo sequitur oppositum primi principij, patet, quod ex quo principia sunt maxime vera, eorum opposita sunt maxime falsa: sed si plures naturæ vnirentur vni supposito quidditatiuè sequeretur oppositum istius principij, de quolibet affirmatio, vel negatio, & de nullo eodem ambo simul: Probo, quia de tali supposito nō esset verum dicere, quod esset vnum vel plura, vt quod vnus homo, vel plures homines; non vnus, quia vnus posset calefieri, & frigefieri, & alius non, & tunc vnum, & idem esset calidum, & non calidum. Item posset vnus, & idem esse vir, & mulier.

Item, non plures, quia multiplicatis formis, dūmodo suppositum non multiplicetur, non multiplicatur denominatio quidditatiua, sicut patet, quod licet in vno homine sint multi habitus scientiæ, tamen propter hoc non dicitur, nisi vnus sciens.

Item, impossibile est plures formas differentes numero esse in eodem supposito: ergo & plures naturas. Cōsequentia patet, quia magis vnita natura supposito, quam forma subiecto: ergo.

Item per introductionem formæ in subiecto tota potentia appetitus mihi euacuatur respectu formarum eiusdem rationis: ergo & in natura. Maior patet, quia si stuppa comburatur, vel fiat sub forma ignis, non est in potentia ad alium ignem, quia si esset, posset per agens naturale educi ignis de illa potentia, & ita eadē pars materiæ esset subiecta simul diuersis formis, & ideo Commentator dicit, quod numerantur habilitates in materia secundum formas specificas. Sic à simili per hoc, quod in supposito diuino terminatur vna natura: ergo pari ratione nulla alia eiusdem rationis poterit terminari, quare nec plures naturæ poterunt terminari, & in diuino supposito. Modo arguo, quod nec alia alterius rationis possit terminari ad diuinum suppositum, sic: Sicut se habet species ad genus, sic suppositum ad naturam; sed non est dare eandem speciem in diuersis generibus: ergo nec idem suppositum in diuersis naturis, vel speciebus non subalternatim positis. Maior patet, quia non est maius inconueniens, quod vnum, & idem suppositum reperiatur in diuersis naturis diuersarum rationum, quam quod vnum, & idem genus reperiatur in pluribus speciebus diuersarum rationum. vel ordinum. Antecedens patet, quod diuersorum generum, & non subalternatim positorum.

Item Commentator 2. Metaph. negantes determinatas formas in determinatis principijs negant principiū: Consequentia patet, quia non magis determinat materia vnam formam, quam suppositū vnam naturam. Item, non est magis impossibile suppositum quidditatum humanitate quiddificari lapideitate, quam quiddificatum Deitate quiddificari humanitate: sed hoc non est impossibile, quia ita est de facto: ergo nec primum.

Item: Potentia verbi non est diminuta per assum-

A ptionem naturæ humanæ, post assumptionem enim est in pari potentia cum persona Patris; sed ante assumptionem poterat aliam naturam assumere, quam humanam: ergo & post, potest aliam assumere cum humana.

Item: Pater post assumptionem potest, & potius assumere naturā aliam ab humana: ergo & verbum. Respondeo de ista quæstione, non inuenio nisi vnam solemnem opinionem, Ego igitur teneo affirmatiuam, & primo adduco vnam rationem ad hoc secundo remouebo quædam dubia.

B Circa primum ergo probo, quod potest assumere plures naturas eiusdem rationis, & diuersę: Quia si esset repugnantia ex parte habitudinum quidditatiuarum, quod essent incompossibiles, hoc esset vel respectu naturarum, vel respectu terminorum: sed non sic, nec sic: ergo. Maior patet per sufficientem diuisionem. Minor declaratur, quod non sunt incompossibiles istæ habitudines, nec respectu naturarum, vel terminorum, quia non sunt incompossibiles respectu oppositionis, nec respectu sui esse, probo, quod sic manent disparata, & quod non respectu oppositionis, vel sui, opposita includunt

C negationes oppositas, nec sufficit quæcumque negatio ad opposita, vt Pater includit negationem Filij, nō quia non est Filius solum: sed quia Filius est terminus oppositus, ideo filiatio opposita est incompossibilis Patri: sed filiatio non opposita non. Idem enim potest esse Pater, & Filius, quia filiatio opposita, & paternitas non possunt esse in eodem: ergo non sunt opposita, nisi respectu termini, vel respectu fundamenti, & hoc alterius non, quia fundamentum, non est vnum, & idem, quia humanitas, & la-

D pideitas.

Item: non respectu termini, quia possibile est eundem terminum terminare diuersas habitudines in primo genere relatiuorum, hoc patet in primo modo relatiuorum, qui est modo numeri: vna enim albedine potest aliquis terminare multas similitudines, vt per eandem albedinem sint termini similes & similes alij, & sic de alijs, & sic termino multas similitudines.

Item: in secundo modo potentiæ actiuę, & passiuæ, quia idem Pater potest terminare, & termi-

E nat plures filiationes, vt quando habet plures filios.

Item: in tertio modo, qui est modo mensuræ, & mensurati, quia omnes creaturæ referuntur, & se habent ad diuinam essentiam, vt ad vnam mensuram, vel finem: ergo non video, quod sit impossibile, quin plures naturæ ad vnum suppositum possint terminari, & sic non posse erit ex parte infinitatis, quam non est dare. & hoc de primo.

Circa secundum occurrunt dubia tria. Primum, si istæ plures habitudines essent alterius rationis,

F vel eiusdem. Secundum dubium: Vtrum si verbum assumeret aliam naturam humanam, vtrum essent plures homines. Tertium dubium, quæ prædicamenta debent dici in diuinis pluraliter, & quæ singulariter.

Circa primum dubium videtur, quod istæ habitudines non essent eiusdem rationis, quia habitudines, & relationes distinguūtur per fundamenta, sed supponit, quod sint naturæ diuersæ rationis, vt humanitas, & lapideitas.

Item: si lapis, & homo essent assumpta, habitudo humanitatis ad naturam esset suppositatio, & personatio similis, quia persona est naturæ rationalis,

nalis, &c. habitudo lapidis esset solum suppositatio.

Item, si tres humanitates, & tres lapideitates essent assumptæ habitudines, vel rationes trium humanitatum, minus differrent ad inuicem, quam per respectum ad habitudines trium lapideitatum: sed istæ inter se differrent numero: ergo sunt alterius rationis speciei.

Contra, habitudines essent quidditatiuæ: ergo non possent esse alterius rationis.

Item: suppositum dicit aliquid præcisum spoliatum, sicut materia in fundamento naturæ, sed Commentator 12. Metaph. non hoc dicit, quod concipiens materiam, vnde distinguat: ergo ratio distinctionis non est à materia, sic in proposito de supposito respectu cuiuslibet naturæ: ergo sicut materia vna, & eadem respectu omnium formarum, & est eiusdem rationis in omnibus saltem in generabilibus; sic suppositum est eiusdem rationis sub omni quidditate: ergo non erit distinctio per respectum ad supposita. De hoc non determino, sed vos cogitabitis: Dico tamē hic duas propositiones certas.

Comm. 4.

Prima, quod habitudines differunt, & distinguūtur formaliter seipsis, & non per subiectum, vel terminum. Secunda, quod intrinsecè, & formaliter habitudo quidditatiua est alterius rationis ab omni alia.

Circa primum est opinio cuiusdam Doctoris antiqui, quod habitudines differunt ratione fundamentorum. Relatio enim de se non dicit, nisi esse ad aliud, quod de se non plurificatur, nisi per fundamentum. Exemplum de concauitate in crure, & naso. Exemplum aliud de vnitate, quæ est in substantia, est idem in quantitate, vocatur æquale, in qualitate simile, & sicut hic est aliud, & aliquid diuersum non ex se, quia vnum nō plus dicit quam aliud, sed ratione fundamentorum, quæ differunt.

Hoc ego non teneo, & ideo arguo contra hoc sic. Si fundamentum est causa distinctionis, manente eodem fundamento, & termino essent relationes eiusdem rationis; sed hoc non potest esse, quia capio calorem in calefaciente, & in calefacto, modo calor est eiusdē rationis in vtroque, quod est subiectum relationis calefaciens ad calefactum, & tamē istud fundamentum (prout refertur ad duo) non est eiusdem rationis calefacientis ad calefactum in vtroque, quia in primo est relatio de secundo modo, quæ est in producente. In secundo relatio, quæ est in producto in eodem secundo modo.

Confirmatur ratio, quia quicquid diuiditur in coordinatione prædicamentali, oportet quod diuidatur per aliquid ipsius generis reducibile ad genus per se; sed relatio est coordinationis prædicamentalis: ergo. Sed dices, quod relatio in se non diuiditur in species, & differentias, nisi per fundamentum. Contra: relatio non esset causa distinctionis: ergo & propter plura significare non est quid in genere 7. Metaph. quia album dicit Philosophus nō est in genere propter duplex significare, sic relatiua dicunt duplicem conceptum proprium, & ipsius fundamenti.

7. met. text 7.

Ista opinio, quod fundamentum nō est de primo conceptu relationis, sed caracterizatio per fundamentum, non valet, quia quæro, quid dicant mihi characterizatio, aut absolutum, quia characterizatio non fundatur super habitudinem; habitudo autem respectus non est fundamentum absoluti, nec respectiui, quia aut est eiusdem rationis, aut non eiusdem: si non eiusdem, tunc similiter est ens per accidens: si eiusdem, vel ipsamet, vel alia: de qua quæro sicut de ista, quia non video, quod per talem habitudinem eiusdem rationis fieret specificatio. Modo dico, quod per abstractionem habitudines differunt seipsis. Quando ergo non possunt reduci per abstractionem ad aliquod commune, vel ad aliquem conceptum communem, tunc sunt genera generalissima, vt vbitari, situari, ornari, & huiusmodi, quæ non includunt fundamentum, nisi definiantur per additamenta, ostensum est autem in prima quæstione, quod per duplex additamentum definiuntur. Sunt etiam isti conceptus irreducibiles, quia alias non essent primi conceptus.

Item: sunt conceptus alterius rationis: ideo constituunt diuersa prædicamenta: si autem sint alterius rationis, sint tamen reducibiles in aliquem, vel vnum communem conceptum ex talibus non constituuntur prædicamenta; sed genera & species in eodem prædicamento. Sed aliquando inueniuntur quædam, quæ distinguuntur ex fundamentis: sed id est per accidens, nam similitudo non est fundata in vnitate qualitatis: sed ipsa vnitas: non enim accipitur hic vnitas pro indiuisione, sed est idem, quod conformitas duorum, & ideo prædicatur in recto, quia dico similitudo est vnitas, & conformitas, nec ad talem conformitatem requiritur vnitas speciei, vel generis. Ista ergo ex fundamentis videntur distingui, sed semper per accidens, in alijs autem semper est distinctio ex intrinseco.

Sed Propositio est, quod ista habitudo non dicitur quidditatiua, ex hoc, quod fundata sit in quidditate solum; sed est quidam specialis modus habitudinis, vel vbi est habitudo corporum ad locum diuersa ab alijs habitudinibus; vnde ista habitudine posita impossibile est illam quidditatem non esse alterius necessario, sicut corpus impossibile est illam quidditatem vbeitari quin sit vbi.

Exemplum similiter de anima, quæ habet specialem habitudinem ad corpus, quæ potest dici informatio, nam quæcumque vnio animæ ad corpus non est informatio, non, existentia, vel coexistentia, sed specialis modus informationis, ita quod anima posita in corpore, sic impossibile est corpus non esse informatum, nec illa potest esse alterius. Si arguas de forma, quia alias dixi, quod est ipsa informatio, hoc dixi de alijs formis, nam anima est alterius rationis ab alijs formis, quia hæc est separabilis, aliæ non. Item ipsa est hoc, aliæ vero huius. Similiter dico de formis accidentalibus, quæ non sunt aliud, quam affectio: ergo vnio quidditatiua est specialis habitudo, quæ est talis, vbi suppositū, & natura differūnt realiter, qualis vbi differunt ratione, vt cum dicitur Sorteitas tui.

Sed nunquid plurificatur humanatio, & lapidatio, & aliæ habitudines ibi secundum rationem, ita quod sint alterius rationis. Videtur quod sic, & talis est habitudo, quando suppositum, & natura differunt realiter, sicut quando solo conceptu distinguuntur. Sed quando concipio hunc, & lapideitatem, & hunc & humanitatem, est alius, & alius conceptus, quia si idem esset conceptus, & ita aliquid eiusdem rationis, esset in diuersis, quod est falsum, quia est ibi conceptus suppositi vnus, & ita habitudo illa vna; & sic idem esset homo, quia sequitur: iste est homo, & iste est lapis: ergo lapis est homo, vos considerate per vos.

Circa

Circa secundũ dubium: Vtrum dato, quod verbum assumeret aliam naturam humanam, esset vnus homo, vel plures.

Dicunt quidam, quod non vnus, nec plures. & probant sic: Quando aliqua concurrunt ad vnum tertium vno illorum plurificato, alio non plurificato, non plurificatur illud, similiter, nec simpliciter remanet vnum. Exemplum, ad vnitatem nominis concurrunt significatum, & vox: si ergo vox plurificatur, & significatum, siue res non plurificatur, est idem nomen synonimum, quomodo nõ est vnum, nec plura. Si vero nomen, vel vox non plurificetur, sed significatum, tunc nomen æquiuocum, quia est nomen vnum simpliciter, sed æquiuocum.

Nunc ad propositum, ad vnionem hominis concurrit suppositum, & natura: ergo plurificata natura manente eodem supposito, non est vnus homo, nec plures. Reputo hanc positionem rationabilem. Sed contra arguunt aliqui sic: Vnum & ens conuertuntur: si ergo est ens, ergo vnum. Item contradictio est, quia est aut vnus homo, aut plures, vel non vnus. Dico, quod nec hoc, nec illud absolutè, quia vnitas vnius tollit, quod plurificetur, plurificatio vero alterius tollit, quod sit vnum: sed dico quod esset vnus personaliter, & plures essentialiter. Sed iste modus non placet mihi, ideo contra arguo, quia si ad simplicem vnitatem requiritur identitas suppositi, sequitur, quod Pater, & Filius, & Spiritus sanctus non sunt vnus Deus simpliciter, quare cum ibi sit vnus Deus simpliciter, est pluralitas, vel vnitas ex parte naturæ solum; ita quod suppositum nihil faciet.

Alij dicunt, quod esset vnus homo: sed non videtur, quia esset, vel posset esse hic, & in cælo Iesus. Et ratio est, quia licet suppositum sit vnum, tamen per formas diuersas est ibi vnitas nominis substantiui, quæ videtur sumi à forma. Et ita teneo, quod sunt plures, hoc, quia plurificata natura in diuinis plurificaretur Deus, & non plurificata non plurificatur. Sed redde rationem.

Dicit quidam Doctor, quod, quando est ibi formaliter prædicatum, vt cum dico, Sortes est homo, tunc prædicat naturam, & non suppositum. Sed quando natura componitur cum verbo transitiuo à parte post, prædicat suppositum, & stat pro supposito, vt cum dicitur, verbum assumpsit hominem. Et confirmatur dictum primum, quia terminus communis in prædicato positus habet simplicem suppositionem, cum ergo dico, verbum, vel Iesus est homo, ly homo prædicat naturam: ergo si sint naturæ plures, prædicatum plurificatur respectu naturę, & sic plures homines.

Contra istum modum arguo: quando sunt duæ propositiones æquipollentes, si vna est vera, & reliqua: & si vna falsa, & reliqua; sed istæ duæ æquipollent, Sortes est homo, & Sortes est humanitas; sed cum dicitur, Sortes est homo, tenetur pro natura; sed hæc est falsa, Sortes est humanitas: ergo etiam hæc, Sortes est homo, hoc est falsum: ergo.

Item, quando dico, Sortes est homo, significat, quod Sortes est habens humanitatem: sed hoc dicit suppositum: ergo. Et quando dicis, quod, hic Sortes est homo, habet suppositionem simplicem, & non personalem; dico quod si intelligis, quod nõ pro supposito indeterminato, falsum est: sed verum est pro supposito determinato, vnde simplex suppositio non excludit suppositum indeterminatum,

A sed determinatum; ideo non tenetur pro natura, sed pro habente.

Item; alii dicunt, quod adiectiuum numeratur ad numerationem suppositi: dicit enim aliquid indeterminatum, ideo terminatur à supposito, & dependet ab eo; sed nomen substantiuum dicit quid determinatum. ideo sua numeratio sumitur ab intrinseco; intrinsecum autem sui est forma, ideo sumitur numeratio eius à numeratione formæ, & ideo cum sint ibi plures formæ, erunt ibi plures homines. Ista positio est vera, vsque ad illum lo-
B cum, numeratur ab intrinseco: sed cum dicit vltra: ergo à forma, vel natura, est fallacia consequentis, quia conceptus suppositi est intrinsecus, imo primum in significato nominis, quod cadit in recto, vnde homo significat suppositum habens humanitatem, non humanitatem in homine, vt dictum fuit in prima quæstione. Et ex hoc arguo. Plurificatio nominis ab eo debet sumi, quod principalius importatur in re; sed ex hoc statim sequitur, quod Pater, & Filius, & Spiritus sanctus sint plures Dii, quia supposita sunt plura: quare dico, quod pluri-
C ficatio fit non per suppositum; dico tamen, quod nulla ratio est de illis, quæ dictæ sunt; nec ratio illa, qua dicis, quod ab intrinseco est: ergo à natura, nisi hoc probes.

Dico ergo, quod ratio plurificationis est aliquod intrinsecum, vel ab intrinseco, & plus à natura, quam à supposito, probo, quia cum dico plures homines, tunc potest accipi, vel plures homines, idest, plures habentes humanitatem, vel habens plures humanitates: non primo modo, quia Pater, & Filius, & Spiritus sanctus essent plures Dii; sed non
D sunt tamen plures Deus, idest, plures habentes deitatem, non quod ex parte naturæ fiat plurificatio, vnde contingit pronomen pro substantiuo significare naturam semper: ergo natura plurificata per substantiuum, vel prædicatiuum; non autem supposito plurificato à natura, sicut dicitur: Nos Rex volumus, sic hic non est plurificatio naturæ, quamuis per significationem, & vocem videatur plurificari suppositum. Nec etiam secundo modo intelligitur, vt scilicet, quod supposita plurificentur, & natura non, cum dicitur plures habentes humanita-
E tem: sed tertio modo intelligitur, scilicet, quod natura plurificatur, & suppositum non plurificatur, & non e conuerso: Vnde accidit, quod suppositum plurificetur ad plurificationem naturarum, sed hoc est solum ratione materiæ.

Ad argumenta dico, quod principalius est in homine qualitas quam substantia, & sic principalius natura quam suppositũ, nomen autem vertitur à notando, notificatio autẽ vniuscuiuscunque fit à qualitate: ergo nomina principaliter significant qualitatem, eo tamen modo, quo est apta nata concipi.
F Secundario autem nomen significat suppositum etiam, vt aptum natum est concipi, quia natura concipitur, vt huius, suppositum autem, vt hoc: ideo vnum significatur in obliquo, aliud in recto, vnde principalitas impositionis nominis est a natura: sed modus est ibi per accidens, ideo accidentia nominis sumuntur a qualitate, & natura, vt species & numerus. Similiter nomen est tertiæ personæ, vel nullius, quia significat principaliter naturam, quæ semper est tertiæ personæ.

Pronomen autem, quod principaliter significat suppositum: Ideo potest esse primæ personæ, vel secundæ, quia licet suppositum significetur in nomine, ta-

ne, tamen quia principaliter significatur, & implicatur natura, accidentia sunt sumenda in nomine substantiuo per respectum ad naturam: ergo numerus pluralis, vel singularis sumitur, & est ratione naturæ vnius, vel plurium, & ex hoc patet, quod Pater, & Filius, & Spiritus sanctus sunt vnus Deus, & sic Verbum fuisset plures homines, si assumpsisset plures humanitates.

Circa tertium dubium, quæ prædicata dicuntur singulariter, & quæ pluraliter, ponunt Doctores vnam regulam, quod quando plurificatur suppositum manente natura sua, omnia, quæ se tenent ex parte suppositi, plurificantur, quæ vero à parte naturæ, non plurificantur, vt dicimus in diuinis, quod bene diceretur, nos facimus, quia actio est suppositorum: sic è conuerso, quando manet suppositum, & plurificatur natura, pertinentia ad naturam plurificantur, non autem pertinentia ad suppositum.

Ad argumenta principalia dicendum. Ad primũ de formis non est simile, quia illa inexistentia formarum non est relatio, sed ipsamet formæ: sed hic sunt diuersæ habitudines,

Ad aliud de materia dico, quod potentia vna numero est respectu omnium formarum eiusdem rationis, & tota euacuatur, sed in verbo nihil ponit nisi denominationem, nec illa euacuatur, quia idem terminus potest terminare plura.

Ad alias rationes dico, quod per identitatem est impossibile, hoc est, quod idem suppositum esset idem vtrique naturæ, aliter non.

Ad aliud de Commentatore dico, quod aliud est hic, & ibi, quia ibi est vnum hic, sed hic non, & hæc sufficiunt.

ARTICVLVS II.

Vtrum vnio hypostatica eiusdem naturæ possit simul ad plura diuina supposita terminari.

QVæritur: Vtrum vnio hypostatica eiusdẽ naturæ: possit simul ad plura diuina supposita terminari, Quod non, quia illud est impossibile, ex quo sequitur positio propositionum impossibilium: sed si vna non posset vniri pluribus suppositis, sequitur positio propositionum impossibilium, vel veritas talium, vt scilicet, quod Filius Dei generet Filium Dei, & quod Filius esset Filius, & Pater. Posito enim, quod Pater, & Filius assumant eandem naturam humanam, circa vtrumque esset Deus. Itẽ hic non est Filius Dei, & hic est Filius Dei, quia hæc est vera, hic est Deus Pater, & similiter, hic Deus est Filius Dei. Item, homine demonstrato, hæc est vera, hic homo genuit Filium Dei: ergo.

Item: impossibile est eandem formam vniri tribus materijs, vel subiectis dando eis esse: ergo pari ratione impossibile est eandem naturam vniri tribus suppositis quiddificando ea. Maior est manifesta, quia impossibile est, quod hæc albedo sit hic, & ibi dando ijs esse, similiter in materia, quia qua ratione hic & ibi, eadem ratione vbique.

Item: impossibile est easdem formas absolutas plures eiusdem rationis esse in eodem subiecto: ergo impossibile est & naturas, vel habitudines eiusdem rationis esse in eodem extremo. Probo maiorem, quia tunc plures relationes eiusdem rationis essent in eodem subiecto, quod est falsum. Probatio consequentiæ, quia maiorem identitatẽ habet relatio cum fundamento, quam forma accidentalis cũ

A subiecto: ergo magis est impossibile esse simul in eodem plures formas absolutas, quia minus dependent quam relationes.

Item: impossibile est potentiam alicuius possibilis plene terminatam per vnius vnionem ad aliud vel per aliud terminari: sed capacitas tota naturæ humanæ per vnionem vnius suppositi terminatur subtiliter & perfectè, quia tale suppositum est infinitum: ergo impossibile est, quod per aliud terminetur. Maior patet de materia cœli, cuius capacitas est totaliter terminata per formam cæli, &

B ideo non est in potentia ad alias formas. Minor patet, quia suppositum diuinum est infinitum: & ideo terminat totam capacitatem, & potentiam vnionis naturæ humanæ.

Itẽ: si hæc habitudo esset ad tria supposita, quæro, an diceretur vnum esse, an plura; non vnum quia essent tres vniones, nec plura quia nõ essent nisi vna natura humana, & vnum (in quantum vnum) non dat nisi vnum: ergo.

Item: hoc dicit Anselm. lib. cur Deus homo, & de conceptu Virginali, quod non potest.

C Contra: ratio quorundam est talis, posito, quod plura supposita agant ad vnionem naturæ, tunc illa natura, aut vnitur nulli, aut vni, aut tribus: non potest dici, quod nulli, quia cum tres personæ agant per omnipotentiam, sequeretur, quod earum actio esse otiosa: ergo non potest frustrari earum effectus. Nec potest dici, quod vni, quia eadem ratione qua vni, & pluribus: ergo tertium dabitur, quare tribus potest vniri.

Respondeo ad quæstionem, & vt melius pateat: primo pono modos aliorum. Secundo dicam, quod

D mihi videtur, primo ergo pono modos aliorum.

Primus modus est talis, qui est solemnis Doctoris, qui dicit, quod cũ quæritur: Vtrum vna natura possit assumi à pluribus suppositis, contingit dupliciter intelligi, vno modo, quod primus terminus formalis sit natura diuina, alio modo ipsa supposita; sicut hodie de facto est verbum. Si autem primo modo intelligas, dico, quod vna natura potest assumi à tribus suppositis, & ratio est, quia non plurificato fundamento, quantumcunque alia plurificentur, fundamentum potest esse in pluribus, &

E si superficies vna esset in subiectis, vna albedo posset esse in eis: sed diuina essentia est inplurificata in pluribus suppositis: ergo quicquid sibi conuenit poterit esse implurificatum in tribus: ergo, sicut eadem essentia in tribus suppositis est implurificata: sic natura humana poterit esse in pluribus, & hoc ideo quia suppositum, quod essentia diuina sit priuatiuum fundamentum naturæ humanæ: & quod hoc sit possibile, declaratur sic, quia ratio formalis terminans naturam, vel talem vnionem est subsistentia, vel esse singulare, vnde essentia antequam

F intelligatur esse in his suppositis, est subsistẽs, & singularis: ergo. Nec obstat, si habet incommunicabilitatem ex proprietate: proprietas enim non est ratio præcisa, quod sit singularis. Imo de se est huiusmodi.

Si vero quæstio intelligatur secũdo modo, vt scilicet, quod vna natura terminetur ad tria supposita, quorum quodlibet habeat rationem terminandi, hoc est impossibile. Quod sic probatur: Quando aliquid de se est essentialiter dependens, si per aliquem terminum terminetur eius dependentia, impossibile est eandem dependentiam per alium terminum terminari: Exemplũ vero sit, C, effectus, & po-

& ponatur totaliter dependere a. B. Item ponatur totaliter dependere ab A, est statim contradictio, ponatur enim A, non posito B, effectus qui est C, erit totaliter positus in esse, sit totalis causa, & A, ponens B, posito quod D, non determinat, adhuc terminabitur ab A, & ita impossibile est totaliter ipsum poni, tunc enim sequeretur, quod aliquid ponatur in esse sine eo, a quo dependet totaliter.

Item posito b. effectus qui est c, ponetur in esse totaliter, & tunc uel primo non erat positum in esse totaliter, uel idem bis fiet, quæ omnia sunt impossibilia, sicut patet manifeste: sed natura dependet totaliter ad vnum suppositum: ergo non ad aliud: ergo non ad tria. Hæc opinio etiam includit quædã sibi non consona. Dicit enim tria, primo, quod essentia diuina potest esse formalis terminus. Secundo dicit, quod essentia est subsistens in se antequam intelligatur sub proprietate. Tertio, quod illa incommunicabilitas, uel proprietas non necessario est exacta ad hoc, ut essentia habeat rationem termini.

Primũ non capio, scilicet, quod diuina essentia sit terminus huius habitudinis quidditatiuæ, & arguo sic contra: Vnio quidditatiua non potest terminari ad suppositum, quia essentia non quiddificat essentiam, vel natura naturam, sed suppositum: sed essentia diuina non est suppositum: ergo. Maior patet secundum ipsum, qui dicit, quod terminatur ad hypostasim, refertur ad quemlibet, sed determinatum ad determinatum sibi proprium, vnde quia relatiua determinant sibi terminos, ideo quidditas quæro respectu cuius dicitur? Dico, quod respectu habentis quidditatem, sed hoc est suppositum non esse. Minor patet, quia aliàs essent quatuor supposita, & quatuor personæ, si essentia esset suppositum, quod est absurdum.

Item: omnis vnio terminatur ad vnitatem, aut ergo ad vnitatem naturæ, & hoc est falsum, quia natura est incompossibilis, nec ex duabus naturis resultat aliquid: aut ad vnitatem suppositi, & tunc quæro, vel terminabitur ad suppositum præiacens, uel ad suppositum resultans, sed diuina essentia non est suppositum præiacens, nec resultans. Primũ non, quia de se non est suppositum; nec secundum, quia ex tali vnione non resultat tertium.

Contra secundum arguo, scilicet, quod essentia diuina non est aliquod subsistens, sic: Essentia diuina non est suppositum: ergo non est subsistens. Item: nihil subsistit, nisi habeat esse subsistentiæ per se, quia ibi multiplicatur esse subsistentiæ, licet non esse essentiæ, vel existentiæ. Et si dicas, quod diuina essentia est per se subsistens.

Contra, sequitur quod relatio formaliter non cõstituat suppositum. Dices, quod subsistere est duobus modis, vno modo, quod subsistens dicat, & sit aliquid præcisum, & aliquid hoc, vt anima rationalis: alio modo, quod vltra præcisum dicat aliquid independens, & incommunicabile, de primo modo, sicut dictum est de anima rationali, quæ differt ab alijs formis in hoc, quod solum aliæ sunt puræ informationes: ergo anima de se dicit quid, & communicatur modo partis: ergo subsistere tale non sufficit, vt suppositum sit, sed requiritur aliquid aliud, scilicet, quod sit independens, & incommunicabile. Modo ad propositum, essentia diuina est res singularis, & præcisum, & subsistens, licet non sit suppositum, quia non est independens, & incommunicabilis de se: sed relatio dat incommunicabilitatem

A de se, & per consequens dat esse suppositum, non tamen de se hoc, vel subsistens: ergo. Nunc ad rationem realem, vel formalem termini habitudinis quidditatiuæ sufficit esse hoc, licet non sit independens, & incommunicabile.

Hic sunt duo dubia. Primum quod essentia diuina sit aliquod hoc præcisum à personis, etsi sub personis. Secundum dato, quod hoc esset, non haberet rationem terminandi.

Primum non capio, arguo contra: Impossibile est formas aduenientes naturæ, quod distinguant illud, quod procedit, in illo in quo conueniunt,
B verbi gratia, vt, si albedo adueniat manui, & post nigredo, non constituunt duas manus, si: ergo essentia diuina tribus personis est hoc aliquid: ergo non intelligo, quod aduenientes proprietates constituent tria supposita, quod est falsum: ergo non est ibi præcisum suppositum. Et hoc confirmatur per Aristotelem 6. metaph. tex. 4. qui dicit, accidens non facere vnũ hoc cũ subiecto, quia subiectum ante aduentum accidentis est iam hoc aliquid. Sic in proposito, forte dices, quod relatio dat
C essentiæ inconuertibilitatem.

Contra: nulla forma dat indistinctionem nisi sui generis, sed alterius generis non, vt albedo facit hoc quale, nigredo facit aliud quale: sed esse suppositũ est quædam incommunicabilitas, quæ dicitur ad se: ergo si ponas tres relationes, non dabunt esse hoc subsistentiæ, cum non sint eiusdem generis cum subsistentia, quare non dabunt incommunicabilitatẽ subsistentiæ, sed capio per suppositum aliquod hoc præcisum in mente tua: ergo imaginor, quod essentia diuina non est capabilis de se, sed adue-
D niente proprietate vna capio essentiam cum illa proprietate, vt hoc, adueniente alia capio aliud ad hoc, & alia aliud, & ita totum est aliquod hoc, & illa sic concepta sunt vnum, quia in quolibet est essentia, quia non dicit conceptum præcisum, sed relatione adueniente fit præcisus: sic ergo essentia de se non dicebat hoc, vt dicebat opinio.

Secundum est dubium, quod dicit, quod ad rationem terminandi sufficit esse hoc. Contra: habitus vniuntur animæ, vt subiecto, & tamen anima non intelligit, sed suppositum, sic in proposito.

E Contra tertium, quod dicit, quod incommunicabilitas non exigitur ad rationem terminationis istius.

Contra: Dixi enim alias, quod nihil terminatur nisi ad incommunicabile, tunc sic, si nihil terminatur nisi ad incommunicabile cum essentia diuina non sit incommunicabilis: ergo ad eam nihil potest terminari, sed ad proprietatem, & ideo tota ratio est, quia est vnio quidditatiua, sed natura non est quid definibile, sed suppositum.

De secundo processu opinionis, quæ ponit na-
F turam dependere, non reputo verum, scilicet, quod impossibile est naturã ad tria supposita dependere. Dico, quod illa vnio non est dependẽtia, quia illud non dependet quo non determinante termino, illud non exigitur, sed non terminante diuina propter humanam naturam humanitas quantum ad omnia ita esset, sicut nunc: ergo, vnde aliqua sunt alicuius. Item, huius depentia est egere alio: ergo cum natura humana non egeat supposito diuino, quod posset stare sine, ergo: vnde aliqua sunt alicuius, & tamen non dependent ab eo: sicut hic. Contra ergo alium modum dicendi oppositum, quod vna, & eadem natura à tribus suppositis possit assumi, &

ratio

ratio est quia secundum Augustinum de mirabilibus sacræ Scripturæ tota ratio faciendi in rebus mirabilibus est potentia facientis: sed hæc est de rebus mirabilibus; & etiam excedit limites naturæ: ergo tota ratio assumptionis illius debet esse ex potentia assumentis: si ergo Pater non potest assumere naturam, quam Filius assumpsit sequitur, quod Pater non sit omnipotens, quod est falsum.

Ista ratio non valet, quia non est repugnantia solum à parte agentis: sed etiam ex parte patientis, quod sit ipse factibilis; non enim sufficit potentia facientis, nisi natura sit in non repugnantia, quamquam non oportet, quod sit in potētia naturali, quæ conferat vim passo: ergo ista ratio non sufficienter euacuat propositum, nisi ostendat non repugnantiam ex parte naturæ non suscipientis actionem à personis.

Vltimo pono, quod videtur, & teneo cum opinione vltima, scilicet, quod vna, & eadem natura sit assumptibilis à tribus suppositis, nec est repugnantia aliqua, & probo, quod non repugnat, quia si sit repugnantia, aut est ex parte naturæ, vel ex parte suppositorum, vel ex parte habitudinum, quod non possunt esse simul: sed nullo modo istorum dictorum repugnat: ergo.

Primo non repugnat naturæ, eo quod poneretur infinitas, & hoc non, quia quod non dicit perfectionem simpliciter, nec infinitatem, nec repugnat, quia forte poneretur plurificata in tribus, & hoc non, quia absolutum vnum potest fundare relationes diuersas, & plures respectus. Sic in proposito, eadem natura absoluta potest fundare habitudinem ad quamlibet personam.

Dices, quod poneretur illimitata, ex hoc enim diuina essentia est illimitata, quia est vna in tribus suppositis, ideo est illimitata: sed nulla natura creata est illimitata: ergo repugnat sibi esse in tribus.

Dico, quod non requiritur illimitatio ad hoc, quod aliquid vnum sit in tribus, nisi vbi natura esset idem identitate cum eis; sicut est natura diuina in tribus identitate, non sic autem in proposito, quia natura non est realiter idem cum supposito assumente, & ideo non propter hoc est infinitas ibi.

Dices, quod requiritur illimitatio, tam in illis, quæ sunt idem identitate, quam in illis, quæ sunt idem accidentaliter, sicut in anima accidens.

Dico, quod non est simile, quia illud est absolutum: istud autem est respectiuum, nec est repugnantia ex parte suppositorum assumentium, quia hoc esset propter hoc, quia Pater, & Verbum non possunt simul coexistere eidem, & hoc non est verum, quia in diuinis simul coexistunt; vel etiam, quia simul non possunt terminare vnam naturam, vel habitudinem, quam aliud terminat, & hoc non obstat, quia Pater per suam rationem suppositi terminat naturam, & Filius per suam: non ergo repugnat ex parte suppositorum: nec ex parte habitudinum, quia aut repugnat, quia non possunt plures habitudines in eodem fundari, & hoc non, quia hoc non repugnat habitudinibus quidditatiuis, vel repugnaret per rationem relationis generalem; sed hoc non, quia idem potest terminare plures relationes, vt idem Pater potest terminare plures filiationes.

Sed dices, quod vna relatione refertur ad illos.

A Contra: Corruptum non est idem cum permanente illo corrupto: sed si omnes Filij pereant, manente vno corrumpuntur simul relationes illorum remanente sola relatione permanentis: ergo non est vna: ergo est per speciales rationes habitudinis: aut ergo est, quia talis habitudo est respectus extrinsecus aduenìens, quia non ponitur positis extremis: sed propter hoc non repugnat, quod idem corpus existens in pluribus locis vbeatur pluribus vbi, qui sunt respectus extrinseci secundum opinionem Magistri.

B Item: esse calceatum, & ornatum, & huiusmodi, omnes tales respectus possunt fundari in eodem. Si dicis non repugnat, quia respectus extrinsecus, sed quia specialis, & essentialis dependentia est naturæ ad suppositum, vnum autem non potest eadem dependentia dependere à tribus: illud non obuiat, quia ostensum est supra in alijs quæstionibus, quia ibi nulla est dependentia, licet sit essentialis habitudo, nec quia habet ordinem essentialem ad verbum, & ad alia supposita, quia sicut ante erat posterior verbo, sic modo. Si dicit, quod repugnat

C habitudinem, vt habitudo est quidditificans, vel quidditatiua, quia vnum simul, & semel non quidditificat plura id non contradicit, quia eadem anima potest informare plura, vt pedem, manum, & huiusmodi: ergo & quidditas quidditificare plura supposita.

Ad rationes in contrarium. Ad primum de verificatione impossibilium, dico, quod in talibus propositionibus non est repugnantia, quia verificantur ratione communicationis idiomatum. Ad omnes alias patet per dissimilitudinem absoluti, & re-

D spectus, & per dissimilitudinem respectus, qui est dependentia, & illius qui non est. Sed infertur contra conclusionem. Primo, quod si posset tribus vniri, pari ratione infinitas naturæ, tunc idem accidens esse & in pluribus subiectis.

Quæstionis I.

Quæro tunc Vltimo de facto: Vtrum Verbum

E fuerit incarnatum.

ARTICVLVS V.

Vtrum Verbum fuerit incarnatum.

AD quintam Quæstionem arguo: Vtrum Verbum fuerit incarnatum; quod non, quia minimum inconueniens est apud Deum impossibile: sed ex incarnatione sequuntur maxima inconue-nientia: sequitur enim, quod Deitas sit infimata

F ad multas, & infinitas miserias, quæ sequuntur naturam hominis, quæ oriuntur animis cuiuslibet infidelis: ergo.

Item, nos reputamus gentiles idolatras, quia credunt Deum esse lapidem, vel lignum, quæ sunt corruptibilia, & combustibilia, & mutabilia. Idem autem videtur sequi fidem nostram, quia nos vilem carnem credimus esse Deum. Contra est Galat. c. 4. Cum venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum, &c. Item Ioannis 1. Verbum caro factum est, & multæ aliæ, quæ ad hoc possent adduci. Circa quæ sunt hic quinque per ordinem videnda. Primo quid sit tenendū de facto: secundo de congruitate:

tertio

tertio de facti qualitate: quarto de facti cognoscibilitate: quinto de ordinabilitate, siue fine effecti.

Circa primum teneo firmiter, quod sic, & mouet me arctando determinatio vtriusque symboli. Item Athanasius in symbolo: Sed necessarium est ad æternam salutem, vt incarnationem Domini nostri Iesu Christi fideliter credat. Dicit hæreticus, quod Ecclesia hoc determinauit. Dico, quod imo Apostoli: Verbum caro factum est: Ioan. 1. Item alibi: Gic est vere Filius Dei.

Item Rom. 1. qui factus est ei ex semine Dauid secundum carnem. Item Matth. 1. Genuit Ioseph virum Mariæ, de qua natus est Iesus, qui vocatur Christus.

Dicunt Sarraceni, quod discipuli hoc dixerunt de eo ex amore: Ipse autem Christus hoc non dixit de se, imo prohibuit ne diceretur, vt in dæmonibus patet. Contra, ipse dixit: Ego & Pater vnum sumus; similiter hoc dixit Augustinus, quod Iudæi melius intellexerunt Christum, quam Arrius; ex hoc enim Iudæi tulerunt lapides, vt lapidarent eum, eo quod Patri se faceret æqualem. Sed Arrius exponit, quod illud verbum protulit Christus de vnitate amoris, & concordiæ. Item dixit cæco: Credis in Filium Dei? Item commendat Petrum de hoc, cum ait: Beatus es Simon Bariona, quia caro, & sanguis, &c. licet publicè non prædicauerit, ne se iactare, & laudare videretur; tamē hoc docuit discipulos, vt patet.

Circa secundum de congruitate, potest hic quæri triplex congruitas, scilicet assumentis: Vtrum fuerit magis congruum Filium, quam aliam personam carnem assumpsisse. Secundo de congruitate naturæ: vtrum fuerit naturam humanam assumere magis, quam aliam. Tertio de tempore: Vtrum magis congruum fuit assumere hoc tempore, quam alio: sed quia hoc a Magistris pulchrè determinatur, ideo hoc prætermitto.

Circa tertiū de facti qualitate, cōsidero hic quatuor, Humanitatis plasmationem, habitudinis complantationem, intimam coexistentiam, naturæ ad verbum colligantiam. Circa primum considero humanitatem esse plasmatam opere Spiritussancti. Quid autem beata Virgo fuerit cooperata in ista benedicta productione, dicam inferius.

Circa primum cōsidero omnem aliam naturam, ex eo ipso, quod esse existentiæ est posita dimitti in sua consistētia absque eo, quod fluat ad suppositum alterius naturæ: in ista autē natura singulari assumpta fuit habitudo copulata, quæ est esse alterius, vt verbi.

Circa tertium considero intimam coexistētiam, qua Deus intimatur, & illabitur cuilibet creaturæ, & iste illapsus est trium simul personarum indiuisibiliter. Quarto capio, naturæ ad verbū colligantiā ex habitudine quidditatiua ad verbū, quæ habitudo nō habet pro termino tres personas, sed personā verbi solum: verbum enim solum quidditatiuè, ita ꝙ natura humana fuit; ita vt eo verè dicatur; verbū est homo quidditatiuè, ita quod natura humana sit eius intrinsece: ergo tota Trinitas naturæ coexistit intimè: sed istā coexistentiā non terminat, nisi persona verbi, & ita colligātia naturę ad verbū est corrigia, quam dixit Ioannes Bapt. se nō posse soluere.

Sed dubia, quæ hic occurrunt, soluuntur per quæstiones prædeterminatas.

Dico autem, quod ista colligantia non est dependentia, nec innixus, nec illapsus, sed solum talis habitudo realiter, qualis secundum rationem est inter Sortem, & Sorteitatem.

A Circa quartum argumentum de cognoscibilitate est dubium duplex. Primum: si ab hominibus potuit ista vnio cognosci: ita quod euidenter potuerunt dicere, hic est Filius Dei. Secundum dubium: vtrum à spiritibus demoniacis illa vnio potuit cognosci.

De primo videtur, quod sic, & probo: Regula est circa 5. Metaph. quod operatio facit scire formam, sicut transmutatio materiam, nec vera caro est, quę opera carnis facere non potest: tunc, operatio, quæ non est nisi à vera forma determinata potest facere

B fidem de ea: sed homines viderunt à Christo homine operationes merè diuinas: ergo tales operationes fidem facere potuerunt de forma diuinitatis inexistente, vt si videro, quod lapis trahit ferrū, scio ipsum esse magnetem, sic suscitare mortuos, aperire oculos cæcorū, infirmitates curare, intuitio cordium maxime, quod non pertinet ad propheticā; ista videndo innotescit diuinitas inesse. Item doctrina mirabilis, in moribus, & vita, quæ cū doctrina tota sic concordat fidei. Hanc rationē ponit Iosephus, vbi dicit: Fuit illis temporibus Iesus, sapiēs vir, si vi

C rum eum nominare fas sit. Item Nicodemus: Nemo potest facere opera, quæ tu facis, nisi sit Deus cū eo. Item illa intentio Christi, vbi dicit: Si non venissem, & opera non fecissem, quæ nemo alius fecit, peccatū non haberent; tunc arguo, aut illi opera probabant sufficienter Iesum Deum esse, aut non: si nō, iam excusati fuissent, quod tamen Christus negat: si sic, habeo propositum. Item dixit Philippo, Pater in me manens ipse facit opera, alioquin propter opera ipsa credite.

Item Augustinus pulchrè introducit: illud dixe-

D runt, quousque animam nostram tollis in sermone, vos inquam conuenio o Iudæi, vbi dicit Augustinus quod Christus noluit eis dicere: sed remisit eos ad opera. Sic ergo videtur, quod non solum vnio præfata sit possibilis cognosci, sed quod de facto ab aliquibus fuit cognita. Teneo, quod immediate ista non probauerunt, sed mediate; ita quod illi debuissent plus esse certi, quam Philosophus multorum, quæ dixit, & dico, quod immediate illi non fuerunt certi de vnione.

Primo probo primū, secundū secundo. Primo sic,

E quando aliqua operatio sub duplici modo aspicit terminum à quo est, velle reducere talem operationem in illud principium sub vno modo determinate, est fallacia consequentis. Exemplum, si videro aliquam partem terræ madefactam, ex hoc dicam, pluit, hic est processus à pluribus causis ad vnam, nam potest terra esse madida ex alia causa, quam per pluuiam. Sic enim arguit Commentator de cælo, & mundo contra Ptolomæū de apparentijs, quas Ptolomæus nititur saluare per epiciclos, &c. vbi probat, quod non demonstrat, sed facit fallaciam

F consequentis. Sic dico in proposito facere talia, quæ Christus fecit, est semper à Deo: sed esse a Deo est dupliciter, vel à Deo per gratiam inexistentem, vel per vnionem; & vtroque modo potest quis elicere operationes Deo mediante. Sic ergo deduco; Opera, quæ Christus fecit, poterant elici, vel à diuinitate inexistente per gratiam, vel à diuinitate personaliter vnita: ergo arguere per operationes illas vnionē diuinitatis cum humanitate, est facere fallaciam consequentis. Quod autē vtroque modo tales operationes potuerint elici patet, quia omnia talia opera poterant elici per solā gratuitā vnionē, vt patet de Iosue, qui imperauit Soli, & dicit Scriptura; ꝙ

obediuit Deus voci hominis, & hoc sonant argumenta: vnde dixit cæcus: Nos scimus, quod Deus peccatores non exaudit, sed quicumque fecerit voluntatem Patris, &c. Item Nicodemus; Nemo potest facere signa, vel opera quæ tu facis, nisi fuerit Deus cum eo: secreta enim cordium potest homo intueri per solam gratuitam vnionem, vt patet in quibusdam sanctis.

Secundo dico, quod mediate accipiendo istam propositionem, nemo potest facere, & adducere, quæ facis in testimonium, quia dicit, nisi sit Deus cũ eo. Sic enim argumentando poterunt deuenire in cognitionem diuinitatis, quod patet. Christus dicebat, ego, & Pater vnum sumus, & Pater in me est, & ego in Patre, & ad hoc opera adducebat. Sequitur, alioquin propter opera ipsa credite: illa autem quæ erant à Deo, non poterant falsè testificari, quia tunc Deus esset mendax, Deum autem impossibile est assumere in testimonium non verorum; Christus autem dixit: Ego, & Pater vnum sumus, propter opera ipsa credite, est qui testimonium perhibet de me Pater faciendo opera, quæ nullus alius fecit. Item: Exiui à Patre, & veni in mundum, & multa, quæ dixit, per opera ostendit mediate cum eo, quod dicebat, & docebat. Docebat autem se esse verum Deum: ergo opera mediante illa doctrina poterunt facere fidem de diuinitate. Dices, sic Antichristus faciet, & dicet ergo opera dabunt fidem de eo. Dico, quod illa opera erunt deceptio, & solui poterunt à ratione humana sic, sicut natura non deficit in necessarijs, sicut dicit Philosophus, in lib. Cœli, & Mundi, sic multo minus Deus, qui est natura naturans: quando autem aliquid non est inuestigabile per naturam humanam, Deus dedit viam aliam ad inuestigandum, scilicet oracula Prophetarum: ergo cum prophetæ prædicent Antichristum deceptorem, poterimus ex talibus prophetijs assurgere, ne ipsis operibus fidem adhibeamus: è conuerso autem de Christo, cuius diuinitas fuit prædicta multo tempore ante.

Hoc viso apparet, quod rationes cõcludunt optimè, nec habent Iudæi excusationem, qui dictis non crediderunt probatis, & approbatis per opera. Sic ergo teneo de cognoscibilitate, quod deitas in Christo non fuit cognoscibilis per homines, nisi quibus reuelatum est: ipse autẽ reuelauit Apostolis, & tunc ductu rationis non poterunt dubitare, quia præmissa pro potentia est indemonstrabilis.

Nunc secundo est dubium de spiritibus angelicis bonis, & etiam de malis: vt dæmone tentante Christum: vtrum viderint vnionem, vel habitudinem inter naturam humanam, & verbum. Et sunt auctoritates, quod non, vt illæ: Quis est iste qui venit de Edom, &c. Exponunt Sancti, quod fuit vox Angelorum ignorantium, quod postea per alios dicerunt.

Item Hieronymus in Homil. Cum esset desponsata Maria Ioseph. &c. dicitur, quod ideo fuit desponsata, vt lateret diabolum conceptus virginis. Item multa similia cantat Ecclesia, vt in prosis, & huiusmodi.

Matth. 4. Item: dæmon non tentabat, nisi quia scire vellet, quod nesciebat.

Marc. 5. & Luc. 8. Item: dæmones de corporibus exeuntes. Scimus te esse Filium Dei, semper dubitatiuè. Item, ostendo idem per rationes, sic: Aut angeli mali istã habitudinem cognouerunt ex fundamento, & termino arguitiuè, aut ipsam habitudinem intuendo

A actualiter: sed non primo modo, quia fundamentum, & terminus habent connexionem accidentalem: ergo si cognouerunt homo fuit Iesus actualiter, formo nunc talem rationem: Video verbum, & habitudinem: ergo necessario, video habitudinem necessariam inter ista, & connexionem contingentem video contingenter: sed ista habitudo termini, & fundamenti est contingens: ergo non necessario comprehensa, quia quando vna præmissarum est contingens, conclusio non est necessaria: tunc syllogismus sic formatur: omnes videntes humanitatẽ, B & verbum vident connexionem inter vtrumque necessariam, ista maior est necessaria: sed ista habitudo est connexio, minor est contingens, habitudo non oritur ex alia, non est necessaria connexio: cum igitur dicitur in conclusione: ergo videntes verbum, & humanitatem viderunt: patet, quod ista conclusio est contingens non necessaria: ergo non cognouerunt necessario arguitiuè. Nec secundo modo, scilicet, intuendo habitudinem, patet, quia tunc habitudo produceret speciem, & actum, quod impossibile est, quia actus, & species sunt absoluta,
C absolutum autem non producitur à relatiuo.

Item: dæmones non vident secretos conceptus mentis: ergo multo minus illud. Respondeo ad istud dubiũ, quod potest quæri de facto, dico, quod nullus sciuit habitudinem inter verbum, & naturam; nisi illi quibus reuelata est, vt Gabriel: & habetur de Paulo ad Philipp. Mihi (inquit) sicut Sanctorum minimo, vbi dicit Glosa, quod istam habitudinem angeli potuerunt arguendo intelligere, sicut homines: dico, quod omnes, qui tunc temporis interfuerunt, poterant scire, si Deus eis reue-
D labat.

Secundo dico, quod de possibili, nisi Deus abscondisset, poterant istam habitudinem intelligere, probo: Omnis realitas potest mouere intellectũ ad sui manifestationem, vt dicitur 9. Metaph. quod vnaquæque res cognoscitur per hoc, quod est in actu; illa autem habitudo erat actu, & de se habebat actualitatem.

Dico, quod dæmon non videbat verbum: ergo non cognouit habitudinem: dico, quod ex quo habitudo est actu, non oportebit verbum cognosce-
E re; non enim oportet terminum apprehendere ad hoc, vt habitudo cognoscatur. hoc confirmat Auicẽna, qui dicit, quod æstimatiua cognoscit intentiones non sensatas, vt canis, vel ouis amicitiam, & inimicitiam. Item: coniunctio duorũ mouet visum, & ordo similiter mouet visum, & assensum. Quod autẽ moueat, patet, quia illud, cuius variatio percipitur nulla re variata, illud est primo sensu perceptibile, & ex hoc apparet, quod ex hoc mensura, & motus, & huiusmodi sunt per se sensibilia, quia sensus per se percipit variationem, & ita se habes tres cande-
F las in situ quodam dispositas, variato situ fit in ordine variatio nullo reali mutato in eis; sic etiam video situm, & motum localem. Si ergo visus ferri potest in solum ordinem, fortius fertur intellectus, & specialiter intellectus angelicus realiter intelliget similitudinem.

Nec valet si dicas, quare non fertur, vel intuetur attributa; dico, quod non fertur super ea in[…]lectus Angeli, quia non dicit de se realit[…]em […]d actualitatem: auctoritates autem omne[…] tunc in contrarium, arguunt de facto. Ad rat[…] quæ fuerunt factæ, quod non intuitiuè, non […] vos imaginemini.

Ad de-

Ad illud de cogitationibus. Dico quod angelus non videt cogitationes, quia sunt in potentia libera & vitali: & ideo formis existentibus in se liberè vtitur ad immutandum, vel non immutandum, non est sic hic, quia non formatur in vitali: hic autem habitudo fundatur super quidditatem, quæ non est libera. hæc de cognoscibilitate.

Circa quintum de ordinabilitate, vel fine istius vnionis, Vtrum scilicet finis intentus, fuerit redemptio, & reparatio naturæ humanæ, est dubium. Videtur enim, quod non: Quia nobilius non ordinat ad ignobilius: sed Christus fuit nobilissimus homo: ergo. Item, tunc sequeretur, quod non fuisset incarnatus, nisi homo peccasset, hoc autem est falsum, quia sequeretur, quod nobilior effectus, vel esse in natura fuisset occasionatus, & a casu, & ita per accidens, quod est falsum, quia incarnatio prius videtur fuisse intenta, quam creatio mundi, non solum inquãtum reparatio, quia nobilissimum esse in natura est principalius intentum à natura. Item: tunc sequeretur, quod Christus homo deberet gaudere de lapsu hominis, quia summè debet gaudere de tanta sui fœlicitate, & assumptione: sed per te non fuisset assumptus, nisi homo fuisset lapsus: ergo debet gaudere de lapsu.

Respondeo ad istum articulum, & teneo, quod finis intentus incarnationis est reparatio humani generis. Sed distinguendum est de fine, vt ait Commentator 12. Metaph. duplex est. n. finis, vnus perficiens, alius proueniens; finis perficiens est qui ex aduentu suo perficit, quod est ad finem, & quando res qualibet ex acquisitione talis finis perficitur. Finis proueniens est illud, quod prouenit ex perfecto iam fine.

De primo exemplum ponit Commentator finis perficiens motus cælo est amor illius intelligentiæ, vel amati, & desiderati; sed finis proueniens est generatio, & corruptio istorum inferiorum, nec ille ordinatur ad istum, sed iste ad illum.

Ad propositum, sola diuina bonitas est finis perficiens istius benedictæ vnionis, quæ hanc propter semetipsam fecit, sicut omnia alia: finis vero ex hoc fine, & bonitate proueniens est reparatio naturæ lapsæ.

Ad rationes ergo in oppositum, dico ad primam, quod tunc concluderet, si reparatio esset finis perficiens. Ad secundum similiter dico, sicut ad istud.

Vltra hoc est dubium de hoc, quod si homo non peccasset, Filius Dei incarnatus non fuisset: istud autem dubium, quia in libera Dei potestate est, in talibus autem debet se homo conformare. & confirmatur auctoritatibus Sanctorum; sed multæ sunt, quæ videntur dicere, quod non venisset, nisi homo fuisset, vel peccasset; & Doctores videntur hæc sentire: ego autem dico, quod venisset, sed non eo modo quo venit, scilicet ad immolationem, & mortem sustinendum: quamuis autem videtur dicere expresse alius, quod non venisset.

Item Anselmus: memento homo, quia non fuisset in te Deus homo, nisi in te peccasset homo, & ideo est dubium mihi, nec inuenio claras auctoritates ad oppositum: nisi illud, quod dicit Bernardus super Ionam, super illud verbum: propter me orta est tempestas, dicit ibi, quod hoc fuit verbum Christi ad Trinitatem: nam cum fuisset Adam formatus, & immisisset ei Dominus soporem, vidit in somnis, quod natura sua esset assumptibilis, & tunc excitatus protulit verbum hoc: Nunc os de carne

A mea, & postea dæmon fuit conatus ad decipiendum ipsum, & ipsum ad peccatum excitauit, sicque homo lapsus fuit, quod videns Christus ait: propter me orta est hæc tempestas, quia assumpturus eram naturam humanam, fuit Adam ad peccatũ per diabolum tractus: sed de hoc nihil determino. Sed si fuisset incarnatus posito, quod homo non peccasset, non propter hoc fuisset occasionatus, quia habuisset finem per se, scilicet bonitatem diuinam, licet propter illud fuisset, sicut ita possem dicere: Ego gaudeo de bono, scilicet de interfectione, B quam fecerunt Iudæi, & tamen non debeo gaudere.

Ad rationes principales de lapsu, soluuntur per hoc, quod voluntas est libera, & potest velle gaudere, & nolle: intellectus autem necessario assentit imperio voluntatis.

Ad primum principale in oppositum dico, quod ista sunt verba infidelis, & friuola, quia sola peccati impuritas est, quæ reddit naturam indigentem vnionis verbi. Sed alia puritas arguit magis Dei bonitatem, quæ nequit maculari, & ipsam etiam beatam Virginem purificauit.

C Ad aliud dico, quod testimonia fuerunt talia, quod ille homo erat Deus, non quod ipsa natura humana esset diuina, sicut idolatræ faciunt, qui lapides, & ligna adorant, vt Deum verum, ad quæ adoranda moti fuerunt solum ex phantasia, non per miracula.

DISTINCTIO II.

Circa secundam Distinctionem esset quærendum, iuxta quod tangit Magister: Vtrum D organizatio corporis præcessit infusionem animæ: sed de hoc infra quæretur.

ARTICVLVS I.

Vtrum in vnione naturæ ad verbum, forma cuius sit primarium fundamentum habitudinis, vel aliqua eius pars.

QVAERO hic modo: Vtrum in vnione naturæ, ad verbum forma, cuius sit primarium fundamentum habitudinis, E vel aliqua eius pars.

Et arguitur, quod partes secũdum Philosophum 7. Physic. totum non mouetur primo, & per se, quia sic mouetur omni alio quiescente: sed non mouetur totum parte quiescente. sic in proposito, si totum esset assumptum primo, & per se, esset assumptum nulla parte eius assumpta.

Dicis, quod sicut dicit Commentator ibi accipi- F tur per se, quod est non per aliud. Respondeo volo, quod totum non per se, sed per partem.

Item, quando aliqua proprietas est communis causæ, & causato, prius inest causæ, quã causato, cui inest per causam, non e conuerso, hoc habetur 7. Metaph. cap. 1. sed assumi conuenit toti, & parti; pars autem est causa totius: ergo.

Item, quando duo sic se habent, quod vnum absoluitur ab alio, aliud non ab illo, quod potest absolui alio non absoluto, habet rationem prioritatis respectu eius, vt patet de animali, & homine: sed vnio partium potest absolui ab vnione totius, vt patet in triduo: tunc autem non fuit totum: ergo.

Item: pars ordine naturæ præcedit totum: quæro ergo de illo priori: vtrum in priori illo erant partes in nullo suppoſito, & hoc non, quia eſſet contradictio: ergo in aliquo ſuppoſito: igitur vel in ſuppoſito creato, vel increato: ſed patet, quod non in ſuppoſito creato: ergo increato, & ſic in diuino: tunc ergo non exiſtebat totum: ergo.

Item: quo manente, omni alio circumſcripto manet habitudo, illud eſt ſundamentum eius immediatum, & primum illius habitudinis. hæc propoſitio eſt in prædicamentis capitulo de relatione: ſed manente anima, & corpore ſeparatis manet adhuc vnio, vt patet in triduo, tunc autem non fuit tota: ergo.

Item: ratio fundandi primo ineſt parti: probo, ex hoc homo eſt capax Dei, quia ad imaginem eius eſt: ſed imago ineſt primo animæ, quam cōiunctæ.

Item: gratia eſt ratio mediatiua vnionis: ſed gratia primo ineſt animæ. Maior probatur, quod anima non eſt ſine gratia mediante beata: ergo multo minus vnita.

Contra: primum fundamentum vnionis eſt quidditas, quæ eſt alterius modo ſimplici &c. ſed eſſe quidditatem conuenit primo toti, quam partibus.

Item: ſicut totum integrale ad partes integrantes, ſic totum eſſentiale ad partes eſſentiales: ſed totum integrale ſuit primo aſſumptum, quia non manus per ſe, nec pes per ſe, ſed totū corpus: ergo.

Item: multo intimius verbum terminat abſentiā naturæ vnitæ, quam forma corpori vniatur: ſed forma per ſe, & primo informat prius totum, quam partes: ergo ſic verbum per ſe, & primo coexiſtit toti, quam partibus. Reſpondeo: Ad euidentiam quæſtionis, Primo inquiram de vnio præuio. Secundo deſcendendo ad quæſtionem tria inquiram, An gratia, vel aliud fuerit medium iſtius vnionis. Circa primum quia iſta quæſtio innuit diſtinctionem inter totum, & partes: idcirco primo inquiram, an totum, & partes realiter differant, vbi ſic procedo, primo recitabo duas opiniones: ſecundo mediabo intra eas.

ARTICVLVS II.

Vtrum totum diſtinguatur, vel ſit aliud à partibus.

DE primo dico, quod eſt vna opinio, quæ dicit, quod totum nihil aliud eſt, quam partes, vt nihil ſit niſi hæc pars, & illa ſimul iuncta, hoc dicit Commentator, quia Philoſophus 1. Phyſ. quod totum nil aliud eſt, quam partes ſimul iunctæ. Item 7. Metaph. quod ex elementis non reſultat forma tertia ab illis, vt A, B, ex, A, B.

1. Phy. com. 17. *7. Metaph. text. vlt.*

Item: ſi totum diceret rem aliquam vltra partes, ſequeretur, quod verbum aſſumpſiſſet rem, quam depoſuiſſet, vel rem illam non aſſumpſit, quæ in triduo non remanſit totum.

Item: omnis forma poſterior eſt perfectior priore: ergo ſi totum dicit formaliter aliam rem à partibus, cum totum reſpectu partium ſit vlterius, ſequitur, quod in homine ſit forma aliqua nobilior, quam anima intellectiua, quæ eſt pars hominis.

Item: res illa vnitur corpori cum partibus, tunc quæro, aut ex tali vnione reſultat res tertia, aut nō; ſi non, pari ratione in vnione partium ad ſe inuicē; ſi ſic, quæ alia de illa, & ſic fiet proceſſus in infinitū, & propter hoc dicit Phyloſophus 7. Metaph. quod nulla forma tertia ſequitur ex elementis vnitis. Iſta opinio ſic exponitur; totum enim eſſe nihil aliud,

7. met. tex. 8.

A quam partes eſt, quod vel ſit vna pars, vel duæ ſine habitudine, & ſic non tenet opinio; vel quod ſint ambæ partes cum habitudine mutuæ vnionis, & hic eſt intellectus opinionis.

Eſt ſecunda opinio oppoſita iſti, quæ dicit totum addere rem ſuper partes, & probatur opinio ſic. In ijs, quæ ſunt per ſe vnita reſultat maior vnitas, quā in ijs, quæ ſolum vniuntur per aggregationem: ſed vnitas reſultans ex vnione aggregatorum eſt vnitas reſpectus; ergo vnitas reſultans ex per ſe vnitis eſt maior, & ſic vnitas rei.

B Item: illud, quod eſt terminus formalis productionis realis, dicit rem abſolutam, quia relatio non poteſt habere per ſe rationem terminandi, & cōpoſitum ſiue eſſe totius eſt terminus generationis, quæ eſt productio realis, & non pars iſta, vel illa.

Dices, quod acquiritur per generationē eſſe formæ. Contra, quia in reſurrectione erit generatio ad eſſe, vbi eſſe totius erit terminus productionis non partiū, quia eſſe partiū ante non ſunt corruptæ.

Itē: paſſio abſoluta non attribuitur formali per relationem, nec attribuitur niſi toti, vnde definitio quæ competit ſpeciei, non dicit aliquid reſpectiuū: C ergo dicit abſolutum. Declaratur autem ſic, quod totum, ſcilicet dicat realitatē aliam à partibus eſt, vel quod dicit rem tertiam perficientem, & ſic non intelligit; vel quod dicit rem, quæ eſt ipſum totum realitas, & quidditas eius, vel rei, & iſtud vocatur forma totius, & dicitur forma non reſpectu materiæ, ſed ſuppoſiti, & ſic dicit opinio, quod dicit rem abſolutam.

Nunc mediādo, dico, quod quælibet iſtarum opinionum, habet verum cum falſo mixtum, vnde, vt D punctus videatur, eſt diſtinguendū, quod res, vt ſpectat ad propoſitum eſt duplex, quædam eſt res perficiens & addita, quædam reſultans. Dicit ergo ſecunda opinio, quod dicit rem reſultantem, non additam. Prima vero opinio dico, quod non dicit rem, niſi partes vnitas.

Dico nunc, quod aliqua ſunt componentia, quorum quodlibet eſt aliquid huius non ad hoc, vt forma, quæ eſt primus modus materiæ primæ modificabilis, vt dixi alias, ita quod neutrum iſtorum dicit hoc, & in talibus dico, quod compoſitum dicit E rem tertiam reſultantem, non additam. Alia ſunt componētia, quorum quodlibet dicit aliquod hoc, non ſolum huius, vt anima & corpus in homine, vbi eſt magis compoſitio ex duabus materijs, quam ex materia & forma, eo modo quo forma dicitur proprie forma, quia horum quodlibet eſt hoc aliquid, tunc dico, quod ex talibus non reſultat res: ſed totum nihil aliud eſt, quam partes: ergo primo modo compoſitionis, teneo ſecundam opinionem eſſe veram. In ſecundo autem modo compoſitionis teneo primam opinionem veram.

F Declaro primum modum, & accipio duas propoſitiones vel concluſiones.

Prima eſt, quod compoſitum dicit rem reſultantem tertiam, quæ non eſt aliqua partium, nec ambæ. Secunda, quod talis res, vel compoſitum, non eſt aliquid, quod non ſit ex partibus.

Primum declaro ſic, quia res, quæ eſt hoc, impoſſibile eſt, quod ſit vnum huius, vel duo huius, quia eſſet cōtradictio, quod res eſſet hoc, & huius, vel nō eſſet niſi huius: ſed ex iſtis duobus, quorum quodlibet eſt ſolum huius, & nullum eorum eſt hoc, reſultat ſyllaba, vel, A, B, vbi patet, quod non includitur totus ſonus vtriuſque, quia ſic diceretur

B, & A,

B, & A, non BA: sed est ibi truncatio soni partium, quibus truncatis resultat tertia forma: de qua dicit Philosophus 7. Metaph. quod non est aliquid additum, sed resultans solum. Dixi etiam secundo, quod licet talis forma resultans non sit aliqua partium, nil tamen est nisi ex partibus, & hoc probo.

Quia tunc illa realitas esset addita, & simplex, & sic in composito ex materia, & forma essent tres formæ, vel tres res simplices, & sequeretur, quod tunc compositum esset forma simplex: ergo concludo, quod isto modo accipiẽdo compositum dicit rẽ, quæ resultat, quæ res non est addita, & de hoc procedunt argumenta primæ opin. quæ probant, quod non est res addita in aliquo composito excepto homine, & ideo modo quæro, Vtrum scilicet homo compositus ex anima, & corpore dicat rem aliam à partibus. Dico, quod impossibile est, quod dicat rem aliquam aliam resultantem, sicut erat ibi, quod probo; quia vel esset res aliqua absolutè præcisa, vel modus realis, vel respectus, si talis res esset resultans; non esset res respectiua, vel respectus, quia respectus non resultat ex absolutis; nec esset res vna præcisa, quia ibi essent tria hoc aliquid, quod est impossibile; nec res modalis, quod scilicet acquiratur modus, quia modus numeratur secundum illa quibus inest: sed hic sunt duo aliquid; ergo duo modi, & non vnus, vel vnus modificaret tunc duo hoc, quod est impossibile.

Dices, quod idem probo de composito ex materia, & forma, quod est compositum dicens rem resultantem, quia certum est, quod non est res præcisa aliqua, nec modus vnus per rationem tuam, nec respectus quia materia, & forma sunt absoluta & non respectus. Dico ad hoc, quod scilicet resultat ad præcisum, quia sicut ex duobus semicirculis fit circulus, quod impossibile est fieri ex duobus completis: sic dico quod materia & forma sunt duo semi hoc, ex quibus resultat vnum hoc completum, & in talibus patet, quod non est impossibile, quod resultet res præcisa, quæ non est aliqua partium, sicut est circulus, qui est res præcisa simplex, qui tamen non est aliquis semicirculorũ: non est autem sic in proposito, quia quælibet pars componens dicit aliquid hoc actu, ex quo patet, quod non potest res tertia præcisa resultare.

Hoc etiam secundo probatur sic ex Aristoteles 7. Metaph. impossibile est ex duobus, quorũ quodlibet est in actualitate præcisa fieri tertium, quia actus separat, & distinguit: hæc propositio probatur, quod autem illud tertium esset tertium realiter ab ipsis, aut esset conflatum ex ipsis, non potest dici, quod sit res tertia conflata ab illis, quia manente integritate principiorum, est impossibile resultare tertium, nisi componentia truncantur, & in hoc decipiuntur omnes hæretici, qui dixerunt, Christum esse vnum per accidens. Modo in vnione animæ ad corpus tã anima, quam corpus manet perfecta: nec potest dici, quod illud ipsum tertium sit res alia realiter ab illis componentibus, quæ non sit conflata; sed res quædam simplex, tum quia compositum ex illis non posset dici compositum; tum quia res illa esset componibilis cum partibus, tunc quæro quomodo facit vnum cum eis: vtrum ex tali compositione resultat res tertia non conflata, vel non: si non resultat res tertia addita, pari ratione dicam de vnione componentium ad se; si dicis, quod res tertia non resultat, quæram de illa similiter, & sic in infinitum procedam.

A Item tertia ratio, hæc est intentio Damasceni lib. 3. de incarnatione, vbi arguit quod ex vnione naturæ humanæ ad diuinam non resultat res tertia, quia sequeretur, quod attendens ad naturam animæ, & etiam corporis posset capere vnam rationẽ, & hoc ipse impossibile dicit; nam sibi impossibile est, quod capiendo hominem capiam vnam naturam, & rem præcisam sine præcisis partibus, vnde sicut ex anima, & corpore fit homo, ex deitate, & humanitate est Deus Christus Iesus: sicut ergo vbi naturæ sunt inconfusæ hic, nec ibi, tertia natura resultat; ita nec hic: vnde dicit ibi Damascenus: In
B duabus naturis dico esse hominem, scilicet in anima, & corpore: talis ergo vnio principiorum non dicit vnitatem rei tertiæ: sed solum cuiusdam mutuæ vnionis duorum.

Item: si resultat res tertia, illa res fuit assumpta a verbo: ergo aut alia vnione, & sic sunt ibi tres vniones; si non alia vnione, sed vnica vnione, impossibile est, quia cum remansisset in triduo vnio ad animam, & corpus; ita remansisset respectu illius tertiæ, quod est falsum, quia tunc in triduo
C Christus fuisset homo, quod non tenetur: non est ergo ibi aliud, nisi partes cum vnione accidentali. Sed distinguo de vnione illa: potest enim esse duplex, quia est quædam vnio coexistentiæ, & quædam est vnio informationis: hic autem non est vnio coexistentiæ, quia hic non sufficit, quia si Deus separaret animã à corpore, & faceret corpori coexistere quantumcunque intimè non informando, non fieret homo. Ideo oportet, quod vltra hoc dicat talis vnio informationem, vel sit vnio informationis, & in hac habitudine informationis conuenit
D anima cum alijs formis; sed alijs competit aliud, quod nõ animæ: nam omnes aliæ formæ sunt huius, & non dicunt aliquid hoc; sed anima de se dicit aliquid hoc, quod potest separari, & quia habet essentialem dependentiam ad corpus, ex qua habet vnionem essentialem ad ipsum, & hæc est Sanctorum intentio, sicut dixi alias: vnde si ponerem, quod forma asini diceret hoc, ponerem, quod vere crearetur, & esset factibilis.

Modo ex dictis consurgunt tria dubia, quia videtur, quod positio repugnet dictis communibus.
E Dicunt enim omnes, quod natura humana est vna natura specifica. Item secundo videtur, quod talem habitudinem ponas inter corpus, & animam, sicut inter humanitatem, & diuinitatem, in Christo, vel verbo. Item tertio videtur, quod argumenta omnia secundæ opinionis sint contra positionem tuam.

Dico ad primum, quod Damasc. soluit, quia per vnam naturam potes intelligere aliquam naturam speciei, vel specificum conceptum, vel naturam resultantem ex partibus: modo non capio, quod
F sit vna resultans, vel conflata manente integritate principiorum præcisa, quia actus separat, & distinguit, & sic dico, quod homo non est vna natura; & sic ait Damasc. quod attendens ad naturam animæ, & corporis non possum capere vnam naturam: tunc enim, quando ex compositionibus resultat vna, tertia res, oportet ipsa componẽtia esse huius non hoc, vel si hoc, oportet quod frangantur, & fundantur, & sic homo non dicit talem naturam, sed duas, & ex hoc dicitur medium esse inter corporalia, & spiritualia, quia in eo est vnita natura spiritualis, & corporalis. Si vero loqueris de vna natura, quæ est conceptus communis prædicabilis

sumptus à pluribus particularibus hoc, quod est A vniri ex anima, & corpore, sic dico secundum Damasc. quod est dare talem naturam vnam communem, quæ in pluribus hypostatibus est reperibilis.

Ad secundum dubium dico, quod vnio animæ, & corporis, non est talis, qualis est vnio humanæ naturæ ad verbum. Idcirco enim humanitas verbo vnitur, quia naturæ humanæ in Christo datur vnus respectus, quo Verbum quiddificatur, & tamen nõ dependet, ad eam: sed anima essentialiter dependet & est in corpore per informationem.

Ad tertium dubium dico, quod rationes illæ non B sunt cõtra me. Ad primũ ergo dico, quod ex anima & corpore fit vnum per se, non per aggregationem, & dico per se vnum non vnitate simplicitatis, quod resultet aliqua res tertia simplex, vt in lapide, vbi est est vnum vnitate simplicitatis, in anima autem, & corpore est solum vnitas vnionis, & dico vlterius, quod ex materia, & forma lapidis fit vnum, vel vna res simplex, non sic ex anima, & corpore.

Si dicas: ergo lapis est magis vnus homo, dico quod non reputo impossibile, quoad pluralitatem naturarum, quia lapis non dicit simpliciter duas C naturas. Si vero loqueris quo ad vnitatem mutuæ vnionis non est verum, quia æque intimè inest corpori, sicut forma lapidis materiæ suæ.

Ad secundum de productiones dico, quod quia materia, & forma dicunt non hoc, ideo non sunt terminus productionis, non terminatur? enim generatio nisi ad hoc; sed in homine est duplex productio, vna, quæ est generatio, scilicet corporis, quod producitur per generationem, anima vero per creationem: sed vltra hoc est ibi vnio corporis & animæ, quæ possent esse distincta tempore & D sunt distincta natura, vt primo sit generatum corpus, & sicut Deus creat animam infundendo; sic potest creare ante infusionem, & etiam vnire animam corpori, quæ vnio est ipsa natura humanitatis, vel homo: sola enim vnio istorum sufficit, vt sit homo, & ad mortem sufficit sola separatio istorum secundum Damasc. quæ fuit in morte Christi. Argumentum ergo arguit de illis, vbi vna est productio sola, sicut est in lapide, & in aliis similibus, vbi est tantum vnus terminus ipsum totum; sed in homine possunt esse tres productiones, vt patuit. E

Sed dices, quod ista vnio est quædam relatio; ergo relatio erit terminus productionis realis, quod est impossibile. Dico, quod non est impossibile relationes huiusmodi esse terminum actionis, vt si connecterem duo ligna, esset connexio terminus, sic in proposito dico, possum vnire animam, & corpus sine variatione rei.

Ad aliud vero pro alia opinione dico, quod ex tali vnione sequuntur tales proprietates, quarum quælibet pars potest esse subiectum albedinis, anima vero scientiæ, sed in lapide, & talibus compositum est subiectum proprietatum. Verum autem F illa vnio animæ cum corpore sit de definitione, Respondeo definitio Metaph. non includit respectum: sed in Physica capio respectum, quia tunc capio animam, & corpus, & vnionem, quia tunc capio compositum.

Dices: Sic dicam tibi, quod est de lapide. Respondeo non valet, quia in lapide non sunt præcisa aliqua, quæ vniantur.

ARTICVLVS III.

Quid sit fundamentum huius habitus, vel ipsum totum istius vnionis.

CIrca secundum Articulum, quid scilicet sit fundamentum huius habitus, vel ipsum totum istius vnionis. Dicunt aliqui, quod totum compositum est fundamentum huius habitudinis, vel ipsum totum. Contra: impossibile est non manente fundamento primario manere habitudinem; sed vnio, vel habitudo Verbi ad animam, & corpus mansit in triduo, & tamen totum non remansit: ergo totum non est fundamentum immediatum.

Item: non resultat tertia realitas, quæ possit esse fundamentum immediatum. Ideo alij dicunt, quod anima est fundamentum huius vnionis, & dãt isti talem imaginem, quia in primo instanti est anima, in secundo instanti vnitur supposito diuino. In tertio instanti corpori, & sic corpus assumitur per animam. Contra: quia hoc est erroneum, tunc enim sequeretur, quod separata anima non fuisset corpus vnitum, quod est falsum. Item cum corpus fuerit verè vnitum in triduo, fuisset animatum.

Alia est opinio, quod anima est medium non quidem quod; sed quo. Contra, illud non est medium, quo dempto non demitur habitudo, sed separata anima in triduo, adhuc corpus fuit subiectum habitudinis: ergo.

Ideo alij dicunt, quod vnio animæ ad corpus est subiectum huius habitudinis, vel fundamentum. Contra, Vnio non fuit in triduo, & tamen fuit habitudo. Item relatio non est fundamentum relationis. Teneo, quod vtrumque, scilicet anima, & corpus est fundamentum, & accidit vnio; ita, quod siue vnita, siue separata sint, possunt fundare habitudinem, sicut in triduo. Probatur hoc, quia illud, cui competit esse suppositum, per eandem rationem competit, sibi esse fundamentum primo: sed corpori, & animæ per rationes proprias conuenit esse suppositale: ergo. Et posito, quod anima non sit vnita corpori, adhuc manet vnio ex anima, & corpore, nec inest vni per alterum. Item, nisi anima, & corpus essent per se immediatum fundamentum, tunc sequeretur, quod tollendo fundamentũ illius vnionis tolleretur vnio, sed tollendo vnionem corporis, & animæ inter se adhuc remanet alia vnio corporis & animæ ad suppositum, nec vnum est ratio fundandi alteri, & animæ ad suppositum. & hoc cogor dicere. quia non pono tertiam rem, & si separarentur, adhuc staret vnio. Dico ergo, quod si compositum hominis diceret tertiam rem resultantem, vnde sequeretur, quod res illa esset fundamentum: sed hoc non est, vt patet.

Modo sunt hic duo dubia.

Primum, quod numeratis fundamentis numeratur vnio: sed hic per te sunt duo fundamenta ergo, & duæ vniones.

Secundum dubium est, quod hæc vnio est quidditatiua; sed partes non sunt per se quidditates, sed totum. Hæc dubia dimitto vobis.

ARTI

ARTICVLVS IIII. A

An gratia, vel aliud fuerit medium istius vnionis.

CIrca quartum Articulum dicunt quidã, quod gratia mediante assumpsit animam, ita quod gratia est medium quo. hoc reputo falsum. Primo, quia substantia prior est accidente ordine naturæ: ergo in isto instanti, quo substantia præcedit accidens, quæro, aut erat natura in supposito nullo, B vel proprio, vel diuino: non in proprio, nec in nullo: ergo diuino, & quod non in nullo, quia omne accidens supponit subsistentiam sui subiecti. Ideo teneo oppositum, quod gratia erat quædam sequela; ex hoc enim, quod anima fuit vnita, gratia est consecuta ipsam vnionem, non è conuerso.

Ad argumenta in oppositum dico, quod primæ rationes sunt pro me.

Ad primum in contrarium, cum dicitur, quod primum fundamentum est quidditas, dico, quod sicut ex anima, & corpore non resultat res tertia, C sic nec quidditas, sed quidditas nominat ibi ambas partes, & dico quod pars habet habitudinem, vel ad partem, & hoc per modum informantis, vel informabilis; vel habet habitudinem ad suppositum, vt carneitas.

Ad aliud de partibus integrantibus, dico quod ibi resultat aliquid, licet non aliquid, quod non sit ex illis, ideo tota caro fundauit vnionem.

Dico etiam, quod fundamentum vnionis non erat materia & forma corporis; sed ipsum, & ita etiam oportebit, quod dicatur, quod corpus in tri- D duo non assumpsit aliam formam, quia iam dimisisset vnionem illam; non sic autem de anima, & corpore, quia constituunt tertium: Dico ergo, quod corpus ex vna parte, & anima ex alia est fundamentum, & non materia corporis per se nec forma.

Ad aliud: anima prius respicit totum corpus, quod est aliud à partibus, quia si respiceret partẽ, semper remaneret, & animaret eam separatam; nunc autem si separes, non animat. In proposito autem eo quod vnione non assumpsit aliquod totum, quod sit hoc aliud à partibus, ideo si separes par- E tes, adhuc remanent vnitæ: ergo accidit animæ, quod respiciat partem; & si separes, non animat, non sic in proposito. Hæc de quæstione.

DISTINCTIO III.

Circa Distinctionem tertiam, est prima in- F quisitio de sanctificatione beatæ Virginis: & secunda de determinatione Christi: tertia de plasmatione eius in vtero virginali. Verum quia de determinatione, Doctores determinant sufficienter, & sic non curo facere quæstionem de hoc, sed solum de primo, & tertio. Quæro ergo primo de sanctificatione beatæ Virginis, scilicet.

Quæstio I.

ARTICVLVS I.

Vtrum concepta fuerit absque originali peccato, vel cum originali sit concepta.

ET quod sic, videtur ex Rom. 3. Omnes peccauerunt, & omnes indigent gratia, & redemptione per Iesum Christum. Tunc arguo sic: Omnes illi peccauerunt, qui indigent redemptione, & gratia Dei: sed beata Virgo indiguit redemptione, & gratia Dei: ergo peccauit. Item Rom. 5. Omnes in Adam peccauerunt, & ab vno peccatum est deriuatũ in omnes, exponit August. Omnes qui descenderunt via generationis; sed beata Virgo fuit huiusmodi. Item Psal. 13. Omnes declinauerunt, nõ est qui faciat bonum, non est vsque ad vnum: Augustinus exponit: Omnes vsque ad vnum, exclusiuè loquendo; sed inclusiuè, omnes excepto vno, idest Christo. Item auctoritates Doctorum, Augustinus de Fide ad Petrum: Firmissime teneo, omnes, qui ex concubitu nascuntur, in peccato nascuntur. Item idem homil. super Ioann. Ecce Agnus Dei: si agnus innocens: ergo aliter quam alij venerunt, venit. Item de Bono coniugali: Omne natum summariè in peccato nascitur. Item Leo in Sermone de Natiuitate: Sicut nullum à peccato liberum reperit, &c. Item de Consecratione dist. 3. cap. Illa natiuitas celebratur, quia nata sine peccato; ibi Glosa, sed non concepta. Item Hieronymus exponens illud: Vnicam meam, ait, quod est anima Christi, quæ dicitur vnica, quia sola à peccato immunis. Item Anselm. lib. Cur Deus homo clarè hoc dicit. Item Bernardus arguit ex Concilio Lugdunense, eo quod celebrent Conceptionem beatæ Virginis, vbi sic arguit: Si fuit beata Virgo sanctificata conceptu, aut ante actum, aut in actu: non ante, quia non erat in actu, quia nihil sanctificatur, nisi præsentia Spiritus sancti. In actu autem libidinis Spiritus sanctus esse non potuit.

Cõtra testimonium August. de natura, & gratia cap. 35. & 36. citatur etiam Bern. Ser. 4. in Cantic. & recitat Magister in littera. Cum de peccato agitur, nullam de Maria volo prorsus facere mentionem, & nota quod dicit, nullam, ex quo omnis mentio cuiuscumque peccati excluditur.

Item Anselm. de conceptu Virginali: Decuit, vt cui Deus tantam gratiam contulit, quod vnus, & idem esset Filius eius, & Dei, quod Spiritus sanctus ei contulerit, vt decuit, omnem gratiam possibilem: sed intelligens creatam cum peccato originali, adhuc non æquat ad omnem gradum gratiæ. Item Riccardus: fecit de hoc vnũ Sermonem. Item ad hoc est Robertus grossa testa. Item Anselmus fecit de hoc vnum librum.

Respondeo in ista quæstione: Magis est adhærendum auctoritatibus, & testimonio Sanctorum, quam rationibus demonstratiuis. Sunt autem allegatæ auctoritates Sanctorum pro qualibet parte; sed videndum est, quæ sint præponendæ. Videtur, quod istæ vltimæ, quæ probant ipsam non fuisse conceptam in peccato originali, quia se habent

ad

ad alias primas, ſicut priuilegium ad ius commune, quia illæ ſunt auctoritates generales, quæ non faciunt mentionem de re propoſita, illæ autem ſic.

Præterea non ſunt auctoritates pro illa parte multum ſolemnes, niſi loquentes in generali de communi lege, vt ſunt auctoritates Canonis, Auguſtinus, nec aliquis iſtorum deſcendit ad Mariam in ſpeciali. Sed in alijs fit ſpecialis mentio de Maria, vt patet in auctoritatibus Auguſtini, Anſelmi, &c. Sicut ergo priuilegium derogat iuri communi, ſic vltimæ auctoritates primis. Bernardus etiam dicitur illam opinionem retractaſſe ſaltem mortuus, vnde dicitur, quod apparuit cuidam monacho poſt mortem cum macula in pectore, propter illa, quæ dixerat de Conceptione Virginis glorioſæ. Anſelm. etiam dicit contrarium auctoritate prima.

In iſta autem quæſtione erit duplex inquiſitio, quia habuit duas ſanctificationes. Prima inquiſitio eſt de ſanctificatione beatæ Virginis in vtero, dum conciperetur paſſiuè. Secunda de ſanctificatione, dum conciperetur actiuè, de qua ſanctificatione multum dubito. Igitur circa primum eſt duplex dubium. Vnum de tempore ſanctificationis, aliud de effectu, Vtrum talis ſanctificatio fuerit ad deletionem fomitis.

ARTICVLVS II.

De ſanctificatione B. Virginis paſſiuè.

Circa primum primo pono vnum modum ſolemnem, quèm tamen reputo impoſſibilem. Secundo pono tres modos poſſibiles. Tertio pono, quis eorum ſit de facto. Quarto eſto quod fuerit peccatum, Vtrum feſtum Conceptionis poſſumus licitè celebrare.

Primus modus eſt cuiuſdam Doctoris antiqui, qui eſt poſſibilis, qui ponit, quod tempus ſanctificationis fuit in inſtāti conceptionis, & tamen contraxit originale peccatum, & ita in eo inſtanti fuit ſanctificatio, & culpa originalis, ſed fuit gratia, vt expellens, ſed culpa non fuit in eſſe permanenti, ſed vt in excluſione exiſtens, & ſic patet, quod conceptio poteſt celebrari quoad primum.

Et quod ſimul poſſit eſſe in eodem inſtanti temporis gratia, & excluſio culpæ, probat ſic. Quando in aliquo inſtanti poſſunt duo ſigna ſignari, poſſibile eſt vnum oppoſitorum eſſe in vno ſigno, & aliud in alio, & tamen inſtans erit vnum: ſed gratia, & culpa non plus opponuntur quam motus, & quies, ſed motus & quies poſſunt eſſe in eodem inſtanti temporis, dummodo des duo ſigna: ergo ſimiliter gratia & culpa. Probatio aſſumpti, quod motus & quies in eodem inſtanti ſunt, patet per exemplum, quia ſi proijcitur faba ſurſum, cui obuiet mola, neceſſario eſt dare, quod faba in eodem inſtanti mouetur, & quieſcit.

Probo ex Philoſopho 8. Phyſ. tex. 23. Inter duos motus oppoſitos ſemper eſt quies media: ergo faba per grauedinem molæ incipiens deſcendere quieſcit, quia aſcenſus & deſcenſus ſunt motus cōtrarij: ſed in eodem inſtanti mouetur, quia alias mola quieſceret: ergo in illo inſtanti, quo mola coniungitur, mouetur, & quieſcit.

Item: non plus repugnat gratia & culpa, quam forma aquæ & aeris: ſed hæc ſunt in eodem inſtanti, licet ſint duo ſigna naturæ: ergo. Minor patet,

A quod ſi ex aere generatur aqua, in eodem inſtanti ſunt ſimul forma aquæ, & aeris, quod probatur, quia in eodē inſtanti quo generatur aqua, eſt aqua, quia quod non eſt, non generatur. Item in eodem inſtanti eſt aer, quia de eodem inſtanti quo generatur aqua, aer corrumpitur; quod autem corrumpitur, eſt neceſſario, quia quod non eſt, non corrumpitur.

Item: non eſt repugnantia inter duo oppoſita, niſi in ordine ad ſimultatem, illud ergo, quod excludit ſimultatem, excludit repugnantiam oppoſi-

B torum: ſed duo ſigna non excludunt ſimultatem.

Item, duo contraria mutuo ſe excludunt in illo inſtanti, in quo excluditur contrarium, vel eſt tunc cum eo illo inſtanti, vel non: ſi ſic habeo propoſitum: ſi non, ergo non poteſt excludere.

Item, generans corrumpit per accidens, ſcilicet dando eſſe, tunc patet, quod illud quod corrumpit, & quod corrumpitur, neceſſe eſt ſimul eſſe, quia in generatione vnius corrumpitur eſſe alterius propter eſſe generati, quia agens per illud eſſe corrumpit eſſe alterius.

C Item imaginor, quod inter agens, dans gratiam & peccatum ſint quaſi ſimul, ſicut ſimul ſunt, quod corrumpit, & quod corrumpitur; è conuerſo, ſicut faba vadens ſurſum obuians molæ, in eodem inſtanti ſimul quieſcit, & mouetur, ſecundum tamen duo ſigna eiuſdem inſtantis, ſicut ſimul caro eſt infecta, & in eodem inſtanti Deus gratiam infundendo expellit culpam, & ſicut eſt de aere & aqua, quæ in eodem inſtanti ſunt ſimul, & ita idem inſtans temporis fuit concepta & ſanctificata. Hæc opinio eſt ſubtilis, ſed quia repugnat primo principio,

D ideo non poteſt veritas eius probari, niſi à poſteriori; & ideo probo, qdod in eodem inſtanti durationis oppoſita non poſſint eſſe ſimul, ſic: Propter quod vnumquodque tale, & illud magis: ergo in illo propter quod eſt repugnantia in oppoſitis, eſt magis repugnantia; ſed tota ratio, quare duo oppoſita non ſunt ſimul in viginti diebus eſt, quia ſunt ſimul in eodem inſtanti temporis. Probo minorem, quia nulla repugnantia eſt, quod in duobus diebus, vel in vna ſint ſimul duo contradictoria, vel oppoſita, vnde quandiu capacia diuerſitatum

E temporis ſunt, eſſe poſſunt ſimul contradictoria, ideo tota repugnantia eſt propter ſimultatem inſtantis temporis.

Item: manente formali ratione dicta, & cauſa manet, quod ſequitur & effectus; ſed tota ratio, quare non ſunt ſimul duo oppoſita, eſt ſua entitas formalis: ergo erit reſpectu cuiuſcumque temporis: ergo ratio, quare albedo expellit nigredinem, eſt quia poſitis eorum actualitatibus ſtatim repugnat, quia tantam habent actualitatem in primo inſtanti, quantam habent in mille diebus, ſed non

F ſtant ſimul mille diebus: ergo non in inſtanti.

Item, poſitio ſignorum non iuuat, quia illud, quod excludit contradictionem, eſt non ſimultas durationis non originis, vel naturæ; quia in ordine originis, vel naturæ non eſt prius, nec poſterius, vt in diuinis patet, vbi tamen eſt ordo, vel originis, vel naturæ; ſed eſt ibi eſſe ob hoc, vnde perſonæ ſunt ſimul naturali intelligentia, & non eſt ibi ſignificare prius, & poſterius: ergo iſtud eſſe prius origine non tollit non ſimultatem: ergo nec contradictionem: ſi ergo eſt ibi, eſt ex alio repugnantia, quia idem ordo naturæ.

Item, inter contradictoria manet toto tempore ratio

ratio prioris, & posterioris origine, & tamen manet toto tempore simul, vnde propriè simultas cō petit durationi temporali, aliàs cum in diuinis sit ordo originalis, secundum Augustinum, ibi esset non simultas, quod esset absurdum.

Ad exemplum de faba dico, quod experientia videtur repugnare dictis Aristotelis 8. Physic. tex. 64. Philosophus vero dicit, quod motus rectus non potest esse infinitus, quia vel esset super magnitudinem infinitam, quod est impossibile; vel reflecteretur, & tunc non esset vnus modus, quia esset quies media, quia inter motus contrarios semper est quies media. Alij respondent, quod per se quiescet, sed mouetur per accidens à lapide. Contra, ex suis formalitatibus est, quod nihil possit moueri & quiescere, quia contradictoria sunt ex se. Dico ergo, quod faba non quiescit, non tamen ex se mouetur, nec ex pondere suo, sed mola mouente.

Ad Aristotelem dicunt quidam, quod non mouetur opposita ex se, sed oportet dare quietem mediam, sed hoc non soluit. Dico ergo, quod intentio Aristotelis est, quod motus possit esse æternus, sed non vnus, & sic loquitur de motu vno, sicut de linea vna, quia linea recta magis est vna quam curua, & curua magis vna quam angularis, vel triangulus: non enim sunt duæ, quia habent eundem terminum continuitatis, quæ est punctus, & quodammodo magis est punctus in actu in angulo, quam in linea recta. Ideo non est ita tota linea vna sicut recta, quamuis sit vna, sed non causata: sic per simile intentio est Philosophi, quod lapis vel faba proiecta sursum redit nulla quiete media, & modus reflexus est vnus, licet non ita sicut ille rectus, quia significari potest instans; ita dico, quod motus fabæ est vnus, quia habet vnum mutatum esse commune, non ita vnum, sicut rectus, & ita ibi nulla est quies.

Ad aliud de generatione, & corruptione, &c. dico, quod est ibi mensura temporalis, mensura positiua antecedens, quæ mensurat præcedens esse corrupti, scilicet esse aquæ, & est mensura instantanea, quæ mensurat non esse præcedentis, & esse sequentis; ita quod simul mensurat positiuum & negatiuum, & hoc est instans, licet tempore terminetur ad illud instans.

Dices, quod vnum oppositum excludit reliquū, & esse præcedentis non est esse sequentis; scilicet esse aeris non esse aquæ, & ita duo possunt simul esse, quia primum adhuc manet, eo quod corrumpitur. Dico ad hoc, quod verum est, quod esse aeris præcedit non esse aeris, & non sunt simul; sed tamen est simul esse aquæ & non esse aeris, nec hoc contradicit.

Et cum dicis, quod illud, quod corruptio est, dico quod est illud, quod corrumpitur; sed dico, quod corruptum esse non est, nec in illo instanti est, quia corruptum est, quia corrumpi ibi potest esse simul, similiter de gratia & culpa.

ARTICVLVS III.

De sanctificatione Beatæ Virginis actiuè.

Circa secundum pono tres modos possibiles. Primus est, quod tempus sanctificationis non fuit instans, sed est tempus immediatè se habens consequenter. Ita quod ante fuit concepta, siue

A infecta anima, & anima fuit in instanti in peccato originali, & toto tempore sequenti fuit sanctificata. Contra: tunc beata Virgo fuit sub culpa per instans, & tunc erit aliquid durans in instanti, quando corrumpitur: aut corrumpitur in illo instanti, in quo est, scilicet culpa, & hoc est contradictio, quia simul esset & non esset in eodem instanti: aut in secundo instanti corrumpitur; aut corrumpitur in illo instanti, & hoc non, quia inter duo instantia est tempus medium: ergo non durat illa culpa in instanti, aut in tempore medio corrumpitur, & hoc est contra opinionem.

B Et præterea, quia aut corrumpitur in toto tempore, aut in parte temporis; non in toto, quia tale tempus continet instans: ergo in parte, quod etiam est falsum.

Item, corrupta est in tempore: ergo sua corruptio fuit in fieri: sed omne tale habet semper aliquid, quod non est corruptum: ergo in illo tempore, in quo fuit sanctificata, erat in culpa: Vel si dicis quod non corrumpitur, hoc est falsum, quia semper esset. Dico, quod impossibile est aliquid positiuum esse sub negatiuo in instanti, licet vnum sit

C sub affirmatione, quia in mutatis esse sic est, quod mobile non est in spatio sibi æquali, nisi in instanti; similiter de radio, qui est alius in alio, & alio instanti.

Modo in re durante considero tria instantia, nō esse præcedens in tempore præcedenti, & esse in instanti, & post non esse in tempore posteriori: tunc sic: Omne illud est possibile, quod non includit contradictionem; sed ista tria includunt contradictionem; hoc patet, quia non est ibi affirmatio & ne-

D gatio, vel esse, & non esse respectu eiusdem temporis, quia non est ibi affirmatio, & negatio, vel idem tempus.

Ad argumenta, quæ sunt in contrarium. Ad primum dico, quod non corrumpitur in eodem instanti, vel alio, sed in toto tempore continuato. Dices, quod hoc est, quia corruptio vel mensuratur tempore, vel instanti. Commentator soluit 7. metaph. comm. 22. quod non sic loquimur de corruptione, sicut de actione. In quibusdam enim sic est, quod res, vel aliquid amittit esse per esse, sicut aqua per

E ignem, quæ corrumpitur per productionem de esse ignis, & tunc est ibi aliqua actio alicuius agentis, per cuius esse sequitur destructio alterius: Aliquando omittit esse, vel corrumpitur non per aliud esse quod acquiritur, & tunc non habet agens aliquam actionem, quia prius agebat, & post non agebat, & sic non dat esse: ita est hic, quia per hoc est corruptio, quia subtrahitur influentia agentis, & hæc est in toto tempore sequenti, quia possibile est, quod illud agens non agat in toto tempore continuato, & sic est de mutatis esse, & de radijs: ergo dicit,

F quod tale corrumpi est in toto tempore.

Modo est dubium de gratia, quæ infunditur in toto tempore, vel in instanti: si in tempore erit motus: si in instanti: ergo aut in eodem, & hoc non: ergo in alio, & sic erit tempus intermedium. Dicit hic quidam Doctor, quod infunditur in tempore, non tamen est ibi mutatio, quia mutatio in instanti; nec motus, quia in motu est successio, & quod acquiritur in motu, acquiritur pars post partem, gratia vero tota simul acquiritur, non pars post partem.

Quod dicit, quod in toto tempore Deus producit totam, hoc non video, nisi secundum illos, qui di-

dicunt, quod idem est creatio, & conseruatio, & sic est ibi in continuo fieri, sicut in conseruatione: sed si pono, quod creatio dicit respectum, quo res ponitur in esse, tunc conseruatio dicit respectum, res iam posita in esse manutenetur. Ideo oportet, quod ipsa gratia habuit originem, vel in tempore, & quæram sicut prius: non in tempore, quia nihil mensuratur tempore non diuisibile: ergo gratia illa, vel est diuisibilis, vel indiuisibilis. Si gratia sit indiuisibilis, & acquisitio diuisibilis, hoc est impossibile, quia sequitur quod actio esset diuisibilis termino existente indiuisibili. Hoc probo, quia in prima parte illius productionis, vel totum acquiritur, vel pars; si pars, est diuisibilis, quia habet partes: si totum: ergo secunda pars est similiter falsa ipsius productionis. Quæro enim aut idem producitur, aut aliud; non idem: ergo aliud, & sic est diuisibilis terminus, qui acquiritur. Vel dicit, quod gratia est indiuisibilis, & acquisitio, hoc est impossibile, quia esset productum: producere autem dicit, quod est vna productio, quæ tempore mensuretur, quod est falsum. Ideo dico, quod est gratia, ex quo habet partem, dico quod Deus infundit partem post partem vsque ad certam summã; vnde sicut in radio non possunt dare radium consequenter se habentem in eodem instanti alteri radio, sic dico in gradibus gratiæ, & inter gratiam, & culpam non fuit tempus medium, sed in instanti excludo culpam, & in sequenti tempore additur gratia, quia potest intendere, & diminuere gratiã, & ita dare partem post partem, & sic infusio esset in tempore; sed quomodo totum daretur in instanti, non capio.

Secundus modus etiam possibilis est quorumdam. Quod in primo instanti suæ conceptionis fuit sanctificata à culpa. Sed hoc intelligi potest dupliciter, quod fuit sanctificata non à culpa inexistente, sed à culpa, quæ poterat inexistere, vel inesse; quia ibi considero duo, scilicet infusionem gratiæ, & expulsionem culpæ. Si ergo dicis, quod est impossibile, quod fuit sanctificata isto modo, aut hoc est, quia in primo instanti non potuit Deus excludere culpam, aut quod in illo non potuit dare gratiam.

Sed probo, quod Deus potuit creare animam in gratia, quia quantumlibet aliquod accidens repugnat naturæ, vel subiecto, si per aliquod agens manente natura potest inesse, Deus potest naturã, vel subiectum producere sub illo accidente in primo instanti, vt si caliditas aquæ repugnet, & tamen per ignem possit esse calida, Deus potest aquã producere calidam: sed gratia repugnat animæ infectæ, & postmodum potest inesse: ergo non obstante repugnantia Deus potest in primo instanti producere animam gratam.

Item, quando sunt duo agentia, vel mouentia ad aliquod vnum contrariè, citius sequitur effectus à fortiori agente quàm à debiliori suus effectus. Exemplum: Sit ignis hic, & gelu, & aliquod obiectum tertium, tunc si ignis sit fortior sequetur in obiecto prius calefactio, quam infrigidatio. Sed ex vna parte est caro inficiens animam, & ex alia Deus infundens gratiam: Deus autem est agens fortius & vigorosius: ergo ante potest effectus Dei, quæ est gratia, animæ inesse, quam culpa in illo instanti, quo vtrumque agit.

Item, quando manente tota natura completa alicuius subiecti potest sibi aliquod accidens inesse

A se in illo instanti, in quo subiectum est, potest sibi tale accidens inesse, sed antequam hæc anima sit infecta, potest sibi gratia infundi: ergo gratia potuit sibi infundi in priori instanti.

Dices, quod non potuit esse sine culpa. Dico, quod in illo instanti, in quo fuit anima carni infectæ vnita, potuit infundi gratia.

Quæro, quid imaginaris per peccatum originale: aut enim est priuatio cum obliquitate originali, quæ obliquitas est concupiscentia, & hæc concupiscentia est respectus rationis, quia in ordine

B ad illam potentiam est inobediens, quæ potentia erat opposita peccato originali materialiter, sed formaliter est imputabilitas, quia non est peccatũ nisi imputetur, & hæc imputabilitas aufertur in baptismo, sed remanet illud, quod est materiale, scilicet concupiscentia. Ideo dico, quod possibile est, quod anima beatæ Virginis fuit sine peccato in primo instanti.

Si dicas, quod dicit ibi materia maculam peccati. Dico, quod Deus potuit eam suspendere. Item Deus potuit illam qualitatem morbidam amo-

C uere, cum pura caro de se non sit infecta, quia Christus carnem habuit, & tamen non fuit infecta per aliquam morbidam qualitatem, & sic non sequeretur actio, ex quo agens non est, qui maculet.

Si autem ponis, quod originale peccatum est carentia originalis iustitiæ cum debito, dico etiam quod Deus potuit tollere debitum, & dimittere. Similiter de illa obliquitate cum imputatione adhuc Deus potuit in primo instanti non imputare, & illa qualitas, quæ est lex membrorum, potuit suspendi, & facere quod non inesset, & ita potuit es-

D se iste modus, quod in instanti suæ conceptionis nõ habuit peccatum originale.

Dices, quod est possibile de potestate absoluta, non autem secundum leges statutas, & rationes, quæ nobis ex scriptura innotescunt, vt Deus instituit semel mori, & sic Deus instituit, quod quicumque seminaliter de Adam descenderet, esset infectus tali culpa.

Dico ad hæc, quod Deus etiam in quibusdam legibus communibus dispensauit, nam & incineratio est lex communis, & patet, quod Deus dispen-

E sauit, quod non esset incinerata, vt piè creditur, & asseritur etiam de Ioanne Euangelista. Item lex communis est: In tristitia paries filios, è contra autem Maria in lætitia, & sine dolore Deum parturiuit. Gen. 3.

Dices, quod in partu Deus ob reuerentiam Filij sui dispensauit, sic dico in proposito, quod ob reuerentiam Filij sui, illa quæ debuit esse mater Dei, nunquam fuerit infecta; quod fuisset, si in peccato originali fuisset concepta.

F Tertius modus est, quod beata Virgo potuerit esse concepta in originali, quia in aliquo tempore fuit in culpa, & in instanti terminatè fuit sanctificata.

ARTICVLVS IIII.

De facto quid tenendum de Conceptione beatæ Virginis.

Circa quartum articulum, de facto quid tenendum. Dico, quod tertium modum non credo esse de facto, quia & si secundum leges communes fuerit necessarium, quod contraxerit, non propter

pter hoc potuit non inesse verum, quod omnes opiniones tres sunt possibiles. Ideo non sic absolutè quis illorum modorum sit de facto, teneo tamen piè, quod non contraxit originale peccatum. Modo aliqua sunt scita, & quædam necessario credita, vt articuli Fidei, quædam piè credita, & sic piè teneo, & credo, quod beata Virgo non contraxit originale, & adduco rationes ad hoc. Sicut enim in Scriptura sunt aliquæ propositiones vniuersales, quibus promulgatur, quod nullus sine peccato nascitur, & quod omnes peccauerunt, sic est ista propositio vniuersalis in Scriptura, quod nullus sine peccato viuit, vt dicit Ioannes in sua prima Canonica, & Augustinus ibidem exponit illud de peccato actuali. Sed ista propositio negatur de beata Virgine, vt dicit Augustinus de natura, & gratia cap. 35. auctoritate præallegata, quod cum de peccato agimus, nullam de Maria volo facere mentionem.

Primæ ergo propositiones, quod nullus sine peccato nascitur, sunt valde vniuersales istud autem fuit priuilegium, priuilegium autem derogat iuri communi; sicut enim datum est sibi ex priuilegio, quod esset immunis à peccato actuali, quod fuit mater, sic sibi possum attribuere, quod nec concepta in originali; & si illud non aliàs asseritur, sed piè creditur, sic & istud.

Item, si vis auctoritates sequi prima facie, ostendo tibi, quod beata Virgo fuit nata in peccato: Dicit enim Augustinus de Fide ad Petrum: Firmissime teneo omne, quod ex concubitu nascitur, in peccato nascitur. Et alibi: Omnis, qui secundum legem propagationis concipitur, in peccato nascitur. Igitur vel per hoc intelligis illa habere locum in beata Virgine, vel non: si sic: ergo fuit nata in peccato, & sic eius Natiuitas non est celebranda, si non, habeo propositum, quod similiter dicam de omnibus auctoritatibus generalibus, in quibus habetur, quod omnis homo concipitur in peccato.

Item, quicquid honoris est possibile creaturæ exhiberi, totum debuit exhiberi matri Christi, & cum teneas, quod saltem fuit sanctificata in vtero, non habes, vnde probes, nisi quia istud fecit Deus alijs, vt Ioanni, & Hieremiæ. Item, Deus fecit corpus beatę Virginis non esse incineratum, & hoc piè creditur, & tenet Ecclesia, nec hoc aliter probas, nisi quia fuit concessum (vt creditur) Ioanni: & certè magis est indecens, & plus repugnat, quod beata Virgo fuerit in peccato concepta, quam quod fuerit incinerata. Probo ergo propositionem. Item Augustinus in sermone de natiuitate beatæ Virginis dicit: Non inueniebatur mulier, ex qua massam vniuersæ carnis assumeret, &c. Sequitur: mox autem dum ad Mariam ventum est, mox electa est, sed mox est idem, quod instanti: ergo in instanti fuit electa. Assumptum patet, quod mox, idest in instanti. 7. Physic. cap. penultimo. Si dicas mox, idest morula. Contra te idem dicam de formatione corporis Christi, vel conceptione Christi, quia dicit communis schola, quod in salutatione Angeli mox concepit fœcundata.

Item, si hoc non debeo piè tenere, est quia repugnat fidei pietati; sed hoc non repugnat: probo sic: Aut repugnat, quia hoc est de tribus priuilegijs Christi, quæ ipse solus habuit, scilicet, quod est Redemptor omnium vniuersalis; vel quia solus Christus sine peccato, & innocens solus: ergo beata Virgo cum aliquo peccato saltem originali, vel quia Christus aperuit ianuam, & si beata Virgo fuisset mortua in illo instanti euolasset immediatè, quia ianuam cœli solum peccatum originale claudit: sed dico, quod hæc non obstant, quia Christus ex hoc non solum fuisset Redemptor, sed etiam Mariæ magis Redemptor, quia ipsam fecit esse sine odio Dei, ista est maior gratia, si mediauit, vt non esset odita, quam si post oditam reconciliasset. Exemplum, si factum est homicidium, quod Rex nescit, & volo ponere in gratia Regis homicidam, antequam Rex resciat, & dicam Regi: Domine iste fore fecit sic, vel sic, rogo quod parcas. Dico, quod Rex parcendo maiorem gratiam mihi facit, quam si diu ante sciuisset, ita dico in proposito; vnde dico, quod redemit eam præueniendo, non purgando.

Secundo, nego quod Christus solus innocens, obstat quia Christus solus non debuit peccare, nec potuit, nec sic beata Virgo. Imo saltem potuit. Item in ordine ad Christum delentur peccata omnium, & ita in Maria delebitur concupiscentia carnis.

Tertium etiam non repugnat. Dico, quod fuisset sibi aperta ianua, quia quantum erat ex se, erat sibi clausa, & tamen dando sibi gratiam tantam, adhuc ianua non fuisset aperta, nisi Christus fuisset passus, nec si tunc fuisset mortua, non euolasset ante passionem Christi, nam ianua non poterat aperiri, nisi per passionem Christi, & ideo quantumcumque fuisset sine peccato originali, & decessisset, non propter hoc euolasset, quia adhuc porta clausa esset, & illa gratia, quæ fuit data beatæ Virgini non dicit priuationem alicuius magis mali; sed priuationem fomitis, vel legis membrorum: ergo vt videtur, sic non repugnat puritati Fidei, nec circumstantijs, si fuit possibilis.

ARTICVLVS V.

An debeat celebrari festum Conceptionis.

Circa quintum articulum, an festum Conceptionis debeat celebrari, dicunt aliqui, quod sic, esto quod contraxisset peccatum originale: sed distinguit, quod in Conceptione fuerint duo, scilicet vnio animæ ad corpus, & quia in hoc instanti contraxit peccatum, habendo aspectum ad culpā, non debuit celebrari, sed secundo fuit ibi infusio: ergo post talem vnionem & hoc celebrari potest, vnde debet dici magis festum sanctificationis, quā Conceptionis. Sed ego dico adhuc, quod esto, quod fuerit concepta in originali, adhuc posset conceptio celebrari per respectum infusionis, vel vnionis animæ ad corpus. Festum enim potest fieri de persona, vel de actu, sicut de facto facit Ecclesia festum de natiuitate Ioannis Baptistæ, & de Decollatione, vel de Cathedra sancti Petri. Tunc dico, quod de Conceptione beatæ Virginis potest fieri festum, vt de actu personæ, posito, quod contraxisset, sicut facimus de Niue. Et hoc probo sic: De omni operatione miraculosa, & Ecclesiæ vtili potest festum celebrari, vnde Deus laudatur, quidquid euenerit circa illam personam, de qua fit festum, vel in qua fit operatio, vt festum de Niue, quæ fuit operatio miraculosa, & de omni opere Dei possumus laudare Deum, & quæ est Ecclesiæ vtilis: ergo & hic.

Item

Idem, de liberatione Petri à vinculis, quæ fuit miraculosa, & Ecclesiæ vtilis. Idem de Conuersione Pauli, & idem de omnibus talibus. Et dico, quicquid acciderit circa personam, quia dicunt aliqui, quod si beatus Petrus tunc fuisset in peccato, adhuc fieret festum de liberatione, quia non fieret de persona, sed de operatione miraculosa, quia potest laudari Deus: Benedictus Deus, qui facit mirabilia: sed festum facere est laudare Deum. hoc etiam patet, quia Iudæi faciebant festum de suspensione Aman, & tamen cum peccato fuit suspensus, sed conceptio beatæ Virginis fuit miraculosa, quia steriles erant parentes eius. Similiter fuit nuntiatio per angelum.

Item fuit Ecclesiæ vtilis plusquam multa, imo magis quam liberatio Petri, vel conuersio Pauli: vnde non est festum de Virgine concepta, sed de Conceptione, nec etiam est festum de animatione, sed etiam de commixtione seminum, si fuit ibi operatio diuina, quanquam ibi fuit libido, quia fuit ibi miraculum propter sterilitatem, & hæc est intentio Anselmi, qui dicit, quod non est deuotus beatæ Virgini, qui celebrare respuit festum Conceptionis. Item, licet non faciat Ecclesia Romana, tamen permittit, vt apparet in Ecclesiis solemnibus, & Cathedralibus, vt Lugduni, & in Anglia, & in multis aliis locis, nec etiam Ecclesia Romana colit festa omnia. hoc de quinto articulo.

ARTICVLVS VI.

De effectu sanctificationis.

Circa sextum, de effectu sanctificationis, dico, quod habuit quadruplicem effectum. Primus in ordine ad Deum, & iste est effectus principalis gratiæ, qui ponit in esse accepto Dei, quia posita fuit tota persona Virginis in esse accepto Dei in instanti conceptionis suæ.

Sed est dubium, an ista gratia posuit eam in esse accepto conuenienter, vt quia fuit accepta, dedit gratiam; vel principaliter & mediatiuè, vt quia dedit gratiam fuit accepta, ita quod sit aliqua forma, quæ det esse acceptum, sicut albedo album, & istam voco connexionem virtutum, vnde amor amicitiæ non est, nisi virtuosi ad virtuosum. Ita Deus non diligit sic aliquem, nisi illum qui participat sic virtutes, & ita diligit sic participantes, & sic conformatur ei. Et sic ille Deo foris per participationem illarum virtutum Dei; ideo impossibile est aliquem diligi à Deo sine illa connexione virtutum, sicut impossibile, esse album sine albedine, quia per virtutes fit formaliter gratus, & acceptus Deo, non quod gratia dicat vnum substratum cum sua qualitate virtute, & hoc requirit omnes virtutes, vt sit bene gratus, sicut dicitur gratus homo habens omnia membra bene disposita, in quibus non sit turpitudo, nec defectus: ergo charitas vocatur gratia, quia illa posita omnes ponuntur: ergo gratia habet formalem effectum hunc, scilicet facere gratum Deo, & ita in beata Virgine fuit gratia, quia fuit grata & dilecta. Nec imaginor, quod prius diligat, postea det gratiam: ergo id, quo primo Deus hominem diligit, est gratia, quæ non est consequens, nisi communicans, vt dixi.

Secundus effectus est eminentia virtutum, quæ est in ordine ad animam, & ista disponit animam ad actus virtuosos.

A Tertius effectus fuit in ordine ad carnem; vnde in Maria non remansit illa obliquitas, vel tyrannus ille, vel languor, & hoc probatur, quia beata Virgo non peccauit seminaliter, sed manente obliquitate impossibile fuisset, quin habuisset primos motus, nisi fuisset amotus stimulus: hoc probo, quia dicit Augustinus, quod non est in potestate nostra, quibus visis tangamur; vnde fit semper difficultas ad bonum, & ita aliquando oporteret, si esset ibi stimulus. Et Apostolus ad Rom. cap. 7. Non quod volo bonum, hoc per rationem non ago, sed B quod nolo malum, hoc ago, quia video legem in membris repugnantem legi mentis meæ. Infelix homo, quis me liberabit de corpore mortis huius, sed beata Virgo agebat, quod volebat: ibi ergo non fuit.

Quidam tamen dixerunt, quod ista lex fuit mitigata, sed ego dico, quod fuit totaliter extincta, & ita deleta illa qualitas, quæ qualitas non est solum concupiscentia carnis, sed inobedientia ad rationem. Exemplum de paralitico, quod est paralisis quædam, vt quando intellectus percipit aliquid C debere sequi, eligat aliam partem, & ista paralisis dicitur lex membrorum, & tyrannus, qui repugnat legi mentis, & ista gratia non fuit in anima, sed in corpore, & non dicit aliquid positiuũ, sed solum priuationem illius languoris & irascibilis; illa est alia gratia, & prima, & vocatur magis gratia, quia sicut priuatio magis mali, & est gratia gratis data.

Quartus effectus fuit, quod fuit potens non peccare, & hoc ait August. sicut Adam habuit potentiam non peccandi, sed vtrum habuit originalem D iustitiam, dico, quod plus dicit originalis iustitia, quam ista priuatio, & ideo ista priuatio fuit data, non originalis iustitia.

ARTICVLVS VII.

Vtrum B. Virgo fuerit sanctificata in secunda conceptione.

Dico, quod vel intelligis per hoc sanctitatem de nouo ponere, vel sanctitatis inexistentis E augmentum. Primo modo autem fuit sanctificata in primo conceptu. Secundo modo fuit sanctificata in secundo.

Sed dices: ergo possum ponere decem sanctificationes, quia in tempore operabatur bona continentiæ, quo semper augmentabatur: ergo & intendebatur sua sanctitas. Dico, quod sunt duæ sanctificationes hæc secunda, siue in concipiendo verbum; has duas sanctificationes habemus ex Euangelio Luc. cap. 1. Spiritus sanctus superueniet in te, &c. Item Damascenus similiter, & sancti alij po- F nunt. Prima fuit in vtero. Secunda in partu, vel conceptione actiua.

Nota, quod sanctificatio dicitur tribus modis; vel de non sancto sanctum facere; vel de sancto magis sanctum facere, & hoc dicit, vel de sancto magis ex meritis illius existentibus, sed sub merito non cadit talis sanctificatio propriè, quia nullum meritum potest mereri sanctificationem: sed tertia sanctificatio fuit, quia sanctificatio est non solum augmentare, & intendere sanctificationem; sed sanctum facere: ergo tertio modo non solum intenditur sanctificatio, sed datur aliquid, quod non cadit sub merito, vnde fuit data gratia gratum faciens,

faciens, & gratis data, sicut ipsa vnio, quæ non cadit sub merito in Christo, sic & maternitas in beata Virgine in conceptione actiua, quod est maxima gratia post gratiam vnionis.

A

Similiter non cadit sub merito, nec vnquam meruit, vt esset mater. Istis autem gratijs respondebat gradus gratiæ gratum facientis, ita quod oportebat, quod in persona, in qua erat gratia gratis data talis, qualis non fuit, nec fuerat, poneretur gratia gratum faciens in æquali gradu, quem non esset reperire in aliquo, vbi non esset in tanto gradu gratia gratis data. Ideo quia intendit hunc gradum dicitur secunda sanctificatio, in quantum fuit sibi datum, quod esset mater Dei.

B

Sed est dubium, quare si beata Virgo potuit mereri gloriam, non potuit mereri, quod esset mater, cum mereri gloriam sit maius.

Item dubium, quod non potuit mereri illam vnionem, cum meruerit beatitudinem, quæ est maior.

Item gratia potest esse principium actus, qui merebatur, & tunc videtur, quod potuit maiorem gratiam. Dico, quod ex quo fuit mater, postea nunquam meruit, nec fuit intensa, nec aucta sibi gratia, quia gratia sua alterius rationis erat ab illa, quæ meretur, quamuis ex suis bonis operibus factis in vita, vbi potuit mereri.

C

Effectus illius Sanctificationis sunt quatuor, correspondentes prioribus in ordine ad Deum. Fuit enim in gradu summo accepta. Secundus fuit in ea cumulus virtutum summus, & iste fuit respectu animæ. Tertius effectus respectu corporis tunc fuit in vltima carentia stimuli, quia datum fuit sibi oppositum stimuli, vel languoris, quod non fuit prius, cũ dicat Ambrosius. Impossibile est ex tunc illum sacrum vterum maculari; sed non loquitur de impossibilitate tollendi agens, vnde sibi fuit data qualitas, qua nullus motus insurgeret, nec posset inclinari suus appetitus ad malum, & hæc fuit illa purgatio, quæ fuit quasi consecratio, vnde prius carebat illo stimulo, sed post fuit sibi data qualitas, qua impossibilis redderetur ad peccandum.

D

Quartus effectus fuit secutus ex sanctificatione secunda, quia ex tunc fuit impossibile eã peccare.

Sed contra hoc sic: Hæc impossibilitas ponit hominem extra statum viæ, quia est priuilegium beatorum. Dico, quod causa immobilitatis voluntatis circa actus est difficilis.

E

Quidam dicunt, quod hæc est manutenentia, & hoc non, vt non influat ad illud. Item ad peccatũ omissionis, non exigitur manutenentia, & sic secundum hoc potuisset peccasse peccato omissionis, ꝙ est falsum, quia fuit confirmata.

Quidam dicunt, quod per gratiam satiantem appetitum; sicut forma cæli, eo quod satiat materiam suam, non inclinatur ad aliam formam.

F

Alij dicunt, quod est gratia inchoata: sed hæc est duplex, quia est perfecta, & illa dat impossibilitatem peccandi, & excludit peccatum mortale: sed finit potentiam. Sed est alia perfectissima, quæ excludit possibilitatem ad peccandum etiam venialiter.

Sed ego dico, ꝙ est gratia; & alia sunt voluntariè dicta. Est ergo gratia, quia ex quo gratia in aliquo gradu dat difficultatem ad actum malum, augmentata in summo dat impossibilitatem, sicut de pondere graui; quia si aliquis pondus portans redditur difficilis ad ambulandum, tantum potest esse, quod etiam impossibilis ad ambulandum. de hoc in secundo in materia Angelorum, & hæc de tota quęst.

Auctoritates in contrarium sunt valde generales, & speciales, non habent efficaciam, vt de apparatu illo de consecratione, ille enim fuit rudis in Theologia, vnde dixit alibi, quod si asinus biberet aquam benedictam, vel baptismalem, biberet sacramentum; vbi autem sunt efficaces, inuenio dicta eorum contraria alibi, vt patet de Anselmo, & Bernardo, &c. hæc de tota quæstione.

DISTINCTIO IIII.

Quæstio I.

ARTICVLVS I.

Vtrum beata Virgo possit dici mater Dei hominis, vel hominis Dei.

ET arguo primo, quod non Dei; secundo, quod non hominis. Argumentatio prima sit: Beata Virgo nõ potest dici mater Deitatis: ergo nec Dei. Antecedens patet de se: probo cõsequentiam: Deus & Deitas sunt realiter idem: ergo quicquid reale attribuitur vni, & alteri: sed generari est quid reale: ergo si beata Virgo genuit Deũ, pari ratione Deitatem, hoc falsum est; quare & primum. Et confirmatur ratio, quia omnia quæ attribuuntur Deo respectu ad creaturam, attribuũtur & Deitati, quia sicut dico, Deus creator, sic dicam, Deitas est creatrix.

Secundo sic: Maria nõ est mater Christi: ergo nec Dei. Consequentia patet per locum à minori, antecedens probatur per Damasc. qui dicit Mariam sanctam Virginem Christi genitricem non dicimus: ergo. *Lib. 3. de fide cap. 3.*

Item: Nõ est audendum enunciare de diuina essentia, nisi quod ex scripturis legimus, secundum Dionys. sed in tota scriptura nõ inuenitur, quod sit mater Dei, nam benè inuenitur mater Iesu. Item, mater pueri, & similia. Itẽ: Respectu illius dicitur beata virgo mater, respectu ad ꝙ sua conceptio & generatio est terminata: sed cõceptio & generatio non attingunt personam diuinam: ergo. Maior patet, declaro minorem: Si dicis, ꝙ terminatur, aut formalis terminus generationis erit persona Dei, vel vnio, vel natura humana, vel totum coniunctũ: sed non est totum coniunctũ: probo, quia formalis terminus generationis debet esse simplex, sicut est generatio: sed persona Dei cum natura humana non faciunt rem tertiam simplicem: ergo. *Cap. 1. de diu. nom. parũ à princ. & paulo post idẽ repetit.*

Item: Generatio terminatur ad per se vnum: sed totum compositũ ex natura humana, & Verbo non per se vnum, quia ex duabus naturis aggregatum: sed per accidens, quod Deus homo.

Itẽ: Generatio terminatur ad ens per se formaliter simplex: ergo requirit terminum, ꝙ ante non erat: sed in toto composito capitur natura diuina, quæ ante erat: ergo nõ totum est simplex terminus generationis. Itẽm, non habet pro termino personã, quia persona iam erat ante, terminus autem generationis de nouo acquiritur. Itẽ, non habet pro termino vnionem, quia vnio accidens est habitudo quædã: sed accidens non est terminus generationis, quia per generationem acquiritur ens simpliciter, accidens est ens secundum quid.

Item, relatio, vel habitudo non est simpliciter

A terminus productionis : ergo ſolum attingit naturam humanam in Chriſto, non diuinam.

Item, in tota Scriptura non habetur, quod beata Virgo ſit mater Verbi : ergo nec Dei. Probo conſequentiam, quia quando aliqua productio attingit vnum terminum in virtute alterius, ſi productio non attingit illud, in cuius virtute aliud attingitur, nec attinget illud, quod attingetur in virtute eius : ſed iſta propoſitio, Virgo eſt mater Dei, ideo eſt vera, quia mater Verbi, & ideo generatio ex materia attingit Deum, quia attingit
B Verbum.

Item, quando productio attingit aliquem alium terminum ordine naturę prius, quam ille terminus alicui alteri vniatur, tum talis productio non denominat terminum illum, cui illud vnitur.

Exemplum : Creatio prius ordine naturæ attingit animam quam anima corpori vniatur, tunc dico, quod non dicetur corpus creari: ſic dico de generatione, quæ attingit corpus prius ordine naturæ, quam ſit animatum: tunc dico, quod generatio non denominat animam, quia non dicetur anima
C generari: ſed generatio prius ordine naturæ fuit terminata ad naturam humanam, priuſquam Verbo vniretur: ergo generatio non denominabit Verbũ, quare Verbum non generatur, quare nec Deus. Probo minorem: quia vnio eſt relatio, modo fundamentum, & eius productio ordine naturæ præcedunt habitudinem omnem: ergo.

Secundo probo, quod non potuit dici mater hominis, quia Virgo Maria non habuit aliquam de actionibus tribus, quas mater habet : ergo.

Probo minorem : mater quælibet naturalis re-
D ſpectu prolis habet tria, ſcilicet in conceptione miniſtrare materiam: ſecundo fouere ſemen in calore debito, & promouerę illud : tertio ex iſtis perficere fœtum, & producere ad maturitatem, & ſic emittere fœtum.

De primo, quod habet materiam propriam miniſtrare, quia ex quolibet non fit quodlibet, ſed forma propria requirit propriam materiam : modo ſecundum Philoſophum lib. 1. de generat. animal. cap. 20. menſtruum eſt propria materia fœtus : ſed Virgo miniſtrauit in generatione Chriſti ſangui-
E nem purum : ergo.

De ſecundo, quod habet fouere & promouere ſemen, ſicut enim ouum poſitum in aere non pullificat, niſi in calore gallinæ ſemen, quod ſub teſta latet, foueatur; ita dico, quod ſemen in mulieribus in matricę in virtute caloris ipſius conſeruatur, fouetur, & promouetur, & iſta eſt propria actio matris reſpectu prolis; quia primam negant aliqui, iſtam vero nulli : ſic dico quod in virtute caloris ſolis germina, & ſemen fouentur, & promouentur ; ſed beata Virgo hoc non habuit reſpectu
F prolis, quia tota formatio Chriſti fuit in inſtanti : ideo non diſtinguit promoueri, & conſeruari.

Item opere Spiritus ſancti, ideo non oportuit, quod per virginis virtutem foueretur.

Dico tertio, quod mater habet ſemen perficere, & ad maturitatem naturaliter perducere, ſicut imaginor de fructu arboris, dum fœtus calore plantæ ad maturitatem perductus emittitur, vt dicitur : ficus emittit groſſos ſuos : ſed ſic non ſe habuit beata Virgo reſpectu Chriſti : probo, quia eadem virtute emiſit fœtum, qua duo corpora ſunt in eodem loco : ergo. Enitendo enim clauſtra Mariæ ſunt clauſa : ſed virtute ſupernaturali duo corpora ſunt in eodem loco : ergo cum nullam de iſtis actionibus habuerit, non poteſt dici mater.

Item ſi fuerit mater, aut fuit eiuſdem rationis cum alijs matribus, aut non fuit eiuſdem rationis; ſed non fuit eiuſdem, quia vnius ſpeciei eſt vna ratio productionis in tota ſpecie. Item, Filius vniuocè homo cum alijs hominibus : ergo & productio vniuoca non fuit eiuſdem rationis, quia nouo modo concepit, portauit, & peperit : ergo.

Item, quod non per ſuam potentiam actiuam fundat reſpectum maternitatis, non propriè poteſt dici mater, quia vbi non eſt fundamentum non eſt relatio: ſed beata Virgo per ſuam potentiam actiuam non eſt fundamentum, quia Philoſophus 4. metaph. tex. 11. & 12. dicit, quod egiſſe, vel genuiſſe eſt fundamentum proprium maternitatis, quia egiſſe oritur à potentia naturali : ſed hic non fuit actio naturalis: ergo.

Item, ſicut beata Virgo tenuit locum matris paſſiuè, ſic Spiritus ſanctus tenuit locum Patris actiuè, quia totam actionem, quam pater debet, attribuimus Spiritui ſancto; ſed propter iſtam actionem non dicitur Spiritus ſanctus pater Chriſti : ergo nec Virgo mater, ex hoc quod tenuit locũ matris.

Item coſta Adæ non poteſt dici mater Euæ, licet Eua ſit ex coſta, nec terra mater Adam, quia non fuit principium per modum matris : ergo nec Maria mater Ieſu hominis. Cõſequentia patet per Auguſtinum, qui dicit : Sicut Eua ex coſta, ſic Chriſtus ex Maria.

Contra: Luc. 1. Ecce concipies & paries Filium, &c. & hic erit magnus, & Filius Altiſſimi vocabitur: ergo iſte Ieſus eſt homo, quia nomen hominis. Item filius altiſſimi: ergo Dei: ſed dicitur, Concipies & paries: ergo hominem virgo concepit, & peperit, & Filium Dei : ergo.

Item, poſito relatiuo ponitur vnum correlatiuum, vt poſito domino ponitur ſeruus; ſed hic ponitur filius, qui eſt Ieſus, & nomen hominis.

Item ponitur Filius altiſſimi: ergo filius: ergo & mater cum dicitur, Concipies & paries Filiũ: ergo. Reſpondeo, hic quæruntur duo. Primum, vtrum Virgo fuerit mater reſpectu Chriſti Dei : & vtrum mater reſpectu Chriſti hominis : hic ergo primo oportet oſtendere quatuor.

Primo, quid tenet Eccleſia de maternitate Virginis reſpectu Chriſti hominis, & ſunt ponendi errores, qui ſunt circa hoc.

Secũdo, quid tenet de maternitate reſpectu Chriſti Dei, & ſunt recitandi errores circa hoc.

Tertio, ſunt remouenda dubia, quæ faciunt difficultatem circa primum.

Quarto remouenda dubia, quæ faciunt difficultatem circa ſecundum.

ARTICVLVS II.

Vtrum beata Virgo dicitur mater Chriſti, vt homo eſt.

CIrca maternitatem Virginis reſpectu Chriſti hominis ſunt errores, vnus eſt Manichæi, qui ponit, quod virgo non eſt mater Chriſti hominis propriè. Ratio ad hoc eſt, quia Chriſtus non aſſumpſit veram carnem, ſed phãtaſticam, ſicut Spiritus ſanctus accepit ſpeciem colũbæ formatam de aëre, quando apparuit in baptiſmo, & ſic angelus aſſumpſit corpus de pura materia aeris.

Iſte

Iste error ponit tria. Primo negat generationem, negat Mariam matrem, negat ipsam esse mulierem.

Circa primum dico, quod in sermone de Euangelijs continetur Euangelium & Geneseon, Euāgelium est totū, quicquid habetur de Christo, ex quo incepit prædicare vsque ad finem. Genesecn vero totum, quod de Christo habetur à tempore suæ cōceptionis vsque ad tempus, quo prædicare incepit. Modo dicit iste hæreticus Manichæus, & sui sequaces, & Faustus, quod Genesecn est quid fictitium: concedunt autem Euangelium, & propter hoc volunt euadere auctoritates de Euangelio, quæ contra eos videntur esse.

Circa secundum dicit, quod beata Virgo non est mater, & confirmat, quia cum Deus prædicaret in templo, & venisset ad eum, qui diceret: Ecce mater tua, & fratres tui quærunt te, &c. Respondit, Quæ est mater mea, & qui sunt fratres mei, subdēs: Amen dico vobis, quod quicumque fecerit voluntatem Patris mei, qui in cælis est, &c. Ex hoc videtur, quod Christus non concessit Mariam matrem suam esse, & si concessit, pari ratione concessit de alijs, qui faciunt voluntatem, &c. quæ tamen non sunt matres propriè. Et confirmant, quia sicut dicitur, quod Ecclesia est mater transumptiuè, sic Maria, cum dicatur quod Ecclesia est Maria, & quilibet faciens voluntatem Patris est Maria, vt sic negent Mariam esse certam signatam mulierem.

Item, quod assumunt de corpore phantastico, confirmant per Augustinum, quia tunc, vt aiunt, vbi fuisset Christus, & vbi erat sub toto tempore vsque ad triginta annos, & hoc reputant inconueniens.

Item, Ioannes, & Marcus, qui secundum eos sunt præcipui Euangelistæ, incipiunt Euangelium à tēpore prædicationis: ergo non est dicendum, quod isti præcipui Euangelistæ omiserint Genesecn; sed ideo non posuerunt, quia factum non fuit.

Item dicunt, quod Lucas, & Matthæus contradicunt sibiipsis in genealogia Christi, quia Matthęus ponit Ioseph filium Iacob, Lucas vero ponit Mathan.

Secundus error fuit Arrii, & Valentini. Isti dixerunt, quod Virgo non est mater, quia Christus non assumpsit carnem sanguineam, sed cælestem, & transiuit per vterum Virginis, sicut per locum. & confirmant, quod indecens fuisset Christum assumpsisse carnem de terra, vili materia & impura. Item dicit Christus in Ioanne: Ego sum panis viuus, qui de cælo descendi. & sequitur: Panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita: ergo & caro de cælo descendit. Forte Arrius se fundauit in hoc, quod posuit, quod Christus non assumpsit animam, sed solum carnem: quia deitas carnem animabat modo nobiliori, quam anima, vnde non sequitur anima creata ad animandam carnem: sed potius erat superflua.

Tunc ad propositum, caro ista nostra non est ita proportionalis tantæ formæ.

Tertius error fuit, quod beata Virgo non fuit genitura, sed casu: dicit enim, quod mater & filius die quadam se inuenerunt à casu, quem tunc beata Virgo suscepit, cuius egit curam.

Cōtra istos errores non potest bene procedi per rationes, quia in talibus rationes deficiunt, maximè vbi fides tangitur. Itē auctoritates veteris Testamenti non sufficerent istis, quia negarent eas ad

A propositum. Item isti negant Genesecn. Sed contra eos est procedendum per auctores & Doctores, quos reputant esse authenticos, scilicet per beatum Paulum, & per beatum Ioannem Euangelistam, quos concedunt esse magnæ auctoritatis, & verba, & auctoritates eorum allegandæ sunt.

Ex istis ergo duobus arguo contra eos, & primo contra primum ostendo, quod carnem veram assumpsit. Apostolus ad Heb. 2. dicit, quod semen Abrahæ apprehendit. Item Rom. 1. Qui factus est ei ex semine Dauid secundum carnem. & Rom. 9.

B Optabam ego anathema esse aliquando pro fratribus meis, sequitur: ex quibus Christus secundum carnem. Item Ioannes: Verbū caro factum est, &c. Item Galat. 4. Cum venit plenitudo temporis, &c. sequitur: natum ex muliere, factum sub lege. Item Ioan. 1. Can. cap. 5. dicit: Tres sunt, qui testimoniū dant in terra, Spiritus, aqua, & sanguis: quasi dicat, verus sanguis, vera aqua, &c. testantur verum esse hominem. omnes istæ auctoritates deficient, si nō ponatur Christus veram carnem assumpsisse.

Et contra hoc, quod dicunt de Maria, arguo in

C Ioanne dicitur, quod nuptiæ factæ sunt in Cana Galilææ, & erat mater Iesu ibi, vocatus est autem Iesus & discipuli eius ad nuptias: ergo hic ponitur Maria mater Iesu, & distinguitur contra discipulos: ergo aut Maria est mater, aut discipuli facientes voluntatem eius & Patris.

Item Ioan. cap. 19. Stabat iuxta crucem Iesu mater eius, soror matris eius Maria Cleophe, & Maria Magdalenæ, vbi Maria distinguitur ab aliis per esse matrem, quanquam illæ facerent voluntatem Patris. Item non ponitur nisi Maria inter mu-

D lieres. Item Ioannes non fuit filius Ecclesiæ. Item Apostolus ad Gal. cap. 4. Qui factus est ex muliere: ergo fuit nō solum mater, sed & mulier. Item, quod dicunt de Ioanne, & Marco, quod nō posuerunt Genesecn, non cogit; quia persimile dico de sermone Domini in monte, quem ponit Marcus, & omisit Ioannes. Item sermonem cœnæ, quem posuit Ioannes, Marcus omisit. Ideo dico, quod Ioannes omisit multa, sicut ipse testatur: Genesecn autem omisit, quia narratum erat ab aliis sufficienter. Ideo per modum Epilogi in principio

E sui Euangelii dicit: Et Verbum caro factum est.

Ad aliud de otiositate dico, quod præuidit contra hæreticos, vt non de facili negarent humanitatem. De repugnantia Matth. & Lucæ dico, sicut August. dicit, quod Iacob fuit carnalis pater Ioseph, sed Mathan legalis. Mater enim Ioseph primo fuit vxor Mathan, quo mortuo sine liberis successit ei Iacob, secundum quod præceptum erat in lege, & quia debebant ascribi filii illi, cuius prior fuerat vxor, ideo vocabatur Ioseph secundum legem filius Mathan; & hoc congrue, quia Lucas te-

F xuit generationem spiritualiter, vnde resoluit genealogiam vsque ad Deum, quare posuit Ioseph filium Mathan, cuius erat secundum legē: sed Matth. texuit genealogiam secundum carnem, ideo posuit Iacob, qui fuit pater carnalis Ioseph.

Contra secundum errorem potest argui per omnia prædicta; sed hoc quod posuit in speciali Arrius, quod Deus fuit pro anima, falsum est: nam habeo ex Euangeliis, quod ipse concederet, quod anima Christi expauit, & huiusmodi, quæ diuinitati non conueniunt.

Contra tertium errorem dicit Apostolus, quod factus est ei ex semine Dauid.

Item natum de muliere, non ergo fortuito inuentus: ergo concludo de isto articulo, quod fides tenet, quod Maria est mater huius hominis, & conduxit, & produxit de carne propria ex semine Dauid. hæc de secundo articulo.

ARTICVLVS III.

Vtrum beata Virgo rectè dicatur mater Christi, vt Deus est.

CIrca tertium de maternitate beatæ Virginis respectu Dei, sunt duo errores, vnus Nestorij, alius est innominatus. Primus dicit, quod beata Virgo non dicitur mater Dei, quia ponit duas in Christo personas, diuinam, & humanam, ita quòd non propriè dicitur Iesus, sed solum per quandam vnionem amoris. Confirmatur autem per hoc, quod ipse in Euangelio Iudæis dixit: Ego dixi Dij estis, & filij excelsi omnes: vnde dicebatur θεοφόρος, quasi ferens Deum, & vas Dei per amorem & gratiam inexistentem præ ceteris hominibus: ergo secundum hunc Virgo non est mater Dei, quia Christus non est Deus: sed bene dicitur mater Filij Dei, propter duo, propter gratiam inhabitantem, & per generationis appropriationem: fuit enim Christus Filius Dei per appropriationem, vel approximationem dilectionis, & filius Mariæ per appropriationem generationis. Ad quod adducũt isti illud Lucæ cap. 1. vbi videtur quod ista fuit intentio Angeli salutantis, ait enim: Ideoque & quod ex te nascetur: ergo Christus fuit à Maria tanquam à matre, ratione appropriatæ generationis: fuit à Deo tanquam à Patre ratione dilectionis, vbi tota Trinitas operata est, vt dicatur Filius Trinitatis.

Secundus error nõ negat, quin Christus sit Deus, sed ponit, quod in instanti, in quo producta est, vt dicatur, fuit natura humana, non assumpsit eam ad personam suam, vt sic primo fuerit productio terminata ad naturam, secundo assumpta non in eodem instanti.

Circa vtrumque articulum tenet Fides Catholica oppositum: ad errores enim impugnandum proceditur potissimè ex Euangelio, quod concedit Nestorius. Igitur quòd Christus sit essentialiter Deus, probo per Euangelium. Istæ duæ propositiones sunt veræ, Verbum est verè Deus, & Verbum est vera caro, ex quo concluditur: ergo Deus. Probo per Euangelium, quod est vera caro; propositiones habentur ex Euangelio Ioannis cap. 1. vbi dicitur, quod in principio erat Verbum: & sequitur Deus erat Verbum. & vltra, Verbum caro factum est: ergo verus Deus, vera caro: & è conuerso. Itẽ, Deus benedictus est verè Deus: sed Christus, teste Apostolo, est benedictus in sæcula, ad Rom. cap. 9. Item Ioãnis prima Canon. cap. 9. hic est verè Deus.

Item in Euangelio Ioan. cap. 5. Pater, quod dedit mihi, maius omnibus est: sed gratia sola nõ est maius omnibus. Item super illud Ioan. cap. 5. Ego & Pater vnum sumus. August. Melius etiam intellexerunt verbum Iudæi, quam Arrius: sic ergo concludo, quod hæc est essentialiter vera: hic homo est verè Deus: & è conuerso.

Contra secundum errorem arguo primo sic: primæ Ioannis cap. 5. Pater dedit Filio vitam habere in semetipso. & sequitur: Potestatem dedit ei iudicium facere, quia filius hominis est: ergo A Pater dedit Filio vitam habere in semetipso, & hic est Filius hominis: ergo filius hominis habens vitam in semetipso est Filius Dei. Tunc, si filius hominis, vel intelligis hominis viri, & hoc falsum est, vel hominis mulieris, & tunc habeo propositum. Et si dicas, non Mariæ, sed alterius, istam quæro, quæ mater fuit hominis, qui erat Deus.

Item Apostolus ad Galat. cap. 4. Cum venit plenitudo temporis, misit Deus Filius suum factum ex muliere: non ergo è conuerso, sicut tenet opinio B fuit primo factus ex muliere, quam Filius Dei.

Quantum ad istum articulum tenet Ecclesia, quod Virgo est mater Dei verè.

ARTICVLVS IIII.

De dubijs circa maternitatem Christi Dei.

CIrca quartum articulum sunt duo dubia remouenda, quæ faciunt difficultatem circa maternitatem Virginis respectu Christi Dei, hic C autem duo occurrunt dubia.

Primum, quia respectu illius Maria habet maternitatem, quam sua generatio actiua habet pro formali termino, quia fundamentum maternitatis est genuisse, vel egisse, elicitur ex 8. met. tex. 11. & 12. sed in illo, quod generatio attingit, necesse est ponere mutationem, siue illud generatur materialiter, quia per generationem materia sub vna forma existens fit sub alia, siue illud generatur formaliter, siue incipit, & habet nouum esse: sed persona Filii Dei non habet nouum esse ex vnione naD turæ humanæ ad eam: ergo.

Secundum dubium contra hoc est, quod licet in eodem instanti, quo natura humana fuit producta, fuerit assumpta, adhuc est tale dubium, quod quando esse præcedit naturaliter aliud esse, productio terminata ad primum esse, non terminabitur per se ad secundum esse: sed esse humanitatis est prius ipsa vnione, quia ipsa vnio præsupponit esse vnitorũ saltem ordine naturæ: ergo generatio terminata ad esse naturæ non terminabitur ad vnionem, & sic non ad personam Verbi, quia generatio non attinE git personam Verbi nisi per vnionem naturæ, quã per se attingit. Exemplum probans maiorem istius rationis. Dico, quod esse corporis saltem ordine naturæ, quam per se attingit, præsupponit infusionem animæ, tunc patet, quod generatio, quæ terminatur ad corpus, non dicitur terminari ad animam, quia anima non generatur: ergo dicetur caro generata, non persona Verbi. Si dicis, quod natura humana naturaliter est vnita, quia non habet de se entitatem: ergo non oportet, quod ordine naturæ præcedat suum esse vnionem, quia ex vnioF ne est suum esse.

Contra idem dico de anima, quæ naturaliter est alterius, & tamen productio terminata ad animam, non terminatur ad corpus, cuius est anima, quia corpus non datur, sed anima.

Respondeo, quidam dicunt, & respondent ad dubium, quod generatio attingit personam tanquam suppositum, non tanquam terminum; sed istud si bene discussum contineat veritatem: prima tamen facie non euacuat propositum, nisi prius declaretur. Ideo plus requiritur: Modo est regula Aristotelis primo de anima tex. 11. & primo de generatione, quod qui bene definit, potest sci-

sermonem facere de accidentibus definitè. Idcirco primo de generatione tex. 5. dicitur, quod Plato non fecit bonum sermonem de generatione, quia non reddidit causam omnium, quæ dicuntur de generatione, modo si volumus saluare omnia, quæ dicuntur de Christo in respectu ad humanitatem per rationem hypostaticæ vnionis, oportet, quod ratio istius vnionis sit causa omnium, quæ dicuntur: ergo per definitionem datam de hypostatica vnione in prima quæstione huius tertij libri, si bene assignata est, oportet quod per ipsam ostendas generationem attingere suppositum, & quod dicis, Verbum est generatum. Vnio autem hypostatica est vna res simplex, tamen resolubilis in plures conceptus, vt esse alterius modo simplici intrinsecè, & quidditatiuè in istos quatuor conceptus resoluitur. Igitur ad propositum, vt appareat, quod distinctio ista non est vana, & quod ex ista ratione omnia sequantur, quod generatio attingat personam, & alia huiusmodi. Primo præmittam vnam distinctionem & subdistinctionem: secundo ponam vnam conclusionem, quam probo: tertio ex ipsa formabo rationem, & applicabo ad propositum.

Circa primum præmitto hanc distinctionem, generatio attingit aliquid, vt quod, & attingit aliquid, vt quo. Hæc distinctio habetur 5. Physic. generatio attingit suppositum tanquam quod, & attingit formam tanquam quo, hanc distinctionem probo per rationem. Sicut loquor de principio generationis, sic loquor de termino; sed dicimus, quod ignis calefacit, vt quod, & calefacit calor, vt quo.

Nunc pono subdistinctionem membrorum: Generatio attingit aliquid tanquam quod subiectiuè, vt tu sanaris thorace, vel capite, & attingit aliquid tanquam quo formaliter, vt tu sanaris sanitate. Nunc subdistinguo aliud membrum sic: Generatio attingit aliquid tanquam quod, sicut compositum, & attingit aliquid tanquam quo, sicut suppositum.

Dico generationem attingere compositum, vt quod, quando scilicet illud, quod attingitur est cõpositum ex subiecto, & formali termino, vt quando generatur aer, vel ignis.

Dico, sicut suppositum, vt cum dico, Sortes capillatur, generatio capillorum hæc attingit Sortem, vt quo suppositum, non tanquam compositum propriè.

Istos modos possumus colligere à Philosopho. tanquam quo subiectiuè, & formaliter 5. Phys. tex. 8. tanquam quod compositaliter 7. metaph. tex. 27. compositum generatur non forma, tanquam quod suppositaliter ex 1. metaph. cap. 1. actiones sunt suppositorum, vt manus non interficit, sed suppositum.

Hic autem est aduertendum, quod isti modi variè se habent, quia generatio sic attingit quo subiectiuè, quod transmutatur, attingit quo formaliter, non quod transmutatur, sed innouatur. Attingit quod compositaliter, sic quod illud necessario mutatur, quia includit in se formalem terminum, quod innouatur. Sic autem attingit quo suppositaliter, quod illud non mutatur, nec tanquam ad esse suum, nec ad resultans esse.

Tertium scilicet, quantum ad aliquid eius, vt Sortes, cum manuatur, non mutatur Sortes, nec innouatur; sed manus, quæ est aliquid eius, à qua denominatur suppositum.

A Nunc secundo formo conclusionem talem. Dico, quod vnio hypostatica est talis, quod ex ipsa oritur, quod omne illud, cuius est habitudo, facta innouatione circa primum dicitur acquiri esse in eo, cuius est. Exemplum de Sorte, & manu, dico quod manus est Sortis simpliciter, sicut seruus est Domini. Item est Sortis intrinsecè, quia sub nomine exprimente aliquid sibi intrinsecum, sic non dicitur seruus, quia non nominat rem de

B intrinseco domini; sed caro est huiusmodi, quia nominat intraneitatem, nominat enim quidditatem suam, & id cuius est; tunc dico, quod facta innouatione in eo, quod est alterius, isto modo, necessario acquiritur aliquod esse in eo cuius est. Modo videtur, quod exemplum non sit ad propositum, quia per istud exemplum non habes, quod habitudo debet verbo, quod generetur: nam Sortes manuatus non generatur; sed manus generatur: ergo sic in proposito, licet humanitas generetur, non tamen Verbum. Item cum Sor-

C tes manuatur, mutatur augmentatio; sed Verbum secundum te non mutatur ex vnione naturæ.

Respondeo: Instantia est vera, quare dico, quod exemplum datum ad propositum non est per omnia simile; nam ex vnione manus ad Petrum deficit tertia conditio, quæ est esse alterius modo quidditatiuo, & ista conditio formaliter perficit distinctionem habitudinis quidditatiuæ: ergo quia manus licet vniatur Sorti intrinsecè, & simpliciter, non tamen quidditatiuè, quia non quiddificat Sortem, & ex hoc sequitur, quod per gene-

D rationem manus Sortes non dicatur generari: dico enim quod sola habitudo quidditatiua est quæ dat rei, quæ quidditatiuè alterius est perfecta innouatione, vt in ipsa acquiratur esse tale in eo, cuius est, non autem hoc oportet verificari de omni habitudine hypostaticæ vnionis: ergo si manus quiddificaret Sortem, diceremus, quod generata manu generatur Sortes.

Nunc tertio formo rationem ex hac quæstione talem: Quando habitudo dat alicui, quod sit quod, illud idem dat illi, quod sit, tanquam quo agit,

E vel patitur: sed ista habitudo quidditatiua ex formali, cui inest dat, quod sit tanquam quo est: ergo dabit quod sit, tanquam quo agit, & patitur. Maior est nota ex terminis: accipio enim, quod cui datur habitudo sit A. & illud respectu, cuius datur habitudo sit C: dico ergo, quod si C dat A, quod sit ipsum, quo est formaliter ipsum B; necessario C dabit ipsi A, quod sit illud, quo formaliter B agat, & patiatur, actione dico, & passione, quæ consequuntur illud esse. & hoc apparet manifestè, quia eadem habitudo, quæ est ad

F esse, est ad proprietates consequentes ipsum esse: modo ex eadem vi, qua lignum est calidum, eadem vi calefacit, & calefit, & ita quod oppositum est contradictio.

Sic ergo maior patet. Modo declaro minorem, quod prædicatum includitur in subiecto, quia impossibile est, quod ponas aliquid quiddificari per aliud, quin illud sit per illud, & probo. Impossibile est inesse formalem rationem effectus, quin eo ipso insit effectus, vt impossibile est, quod si sit habitudo, vt vbi respectu alicuius, quin illud sit vbeatum modo effectus, quin eo ipso insit effectus; vt impossibile est, quod si sit habitudi-

nis formalis quidditatiuæ diuersitas, dum est in aliquo, illud sit alterius quidditatiuè non oportet, quod faciat idem. Imo vbi est talis habitudo, necessario est ibi diuersitas, quia si est habitudo secundum rationem solum, non est diuersitas inter illa, nisi secundum conceptum, vt in Sorte & Sorteitate. Si autem sit habitudo realis, erit ibi diuersitas realis omnino, vt inter naturam & verbum: ergo ista habitudo de se non dat ei identitatem. Modo impossibile est ponere istam habitudinem inter Sortem, & Sorteitatem, quin Sorteitas, cui inest habitudo, sit quidditas Sortis, & illud quo Sortes est quid: sic ergo impossibile est ponere istam habitudinem in natura respectu Verbi, quin natura eo ipso sit quidditas Verbi, & sic illud, quo Verbum est quid.

Item; Si per eandem vim aliquid est quid, & ens simpliciter, necessario tunc sequitur conclusio intenta, quod natura sit illud, quo Verbum generatur, quia significatio terminatur ad esse quid, & simpliciter illud quod dat alicui, quod ipsum sit quo, aliud est simpliciter & quid, eadem vi dabit, quod ipsum, quod generatur, sit illud cuius est generatio.

Ex istis colligo duo; Vnum, quod ista habitudo formaliter non finit naturam esse in se, vnde natura in Christo non fit, nec generatur, nec est hoc de se: sed bene est, quo Verbum generatur, fit, & est hoc. Aliud colligo, quod eadem vi, qua habitudo non finit naturam esse hoc, sed quo, eadem vi omnes actiones & passiones attribuit isti, nõ vt quod, sed vt quo, & supposito vt quod.

Nunc quarto applico ad propositum. Ex istis habeo quatuor propositiones veras, vnam, quod mater Verbi absolutè dicitur Maria. Secundam, quod mater carnis: tertiam, quod mater Verbi carnis: quartam, quod mater hominis carnis, quia sua generatio attingit verbum, attingit carnem, & attingit hominem carnem. Minor probatur, quia generatio, quæ attingit te Sortem, attingit te vt suppositum: cum ergo in diuinis conceptus suppositi coincidat in Verbum, & conceptus humanitatis in naturam, sic generatio, quæ attingit te Sortem, attingit te vt quod, & attingit sorteitatem tui, vt quo. Sic in proposito, generatio quæ attingit Verbum hominem, attingit Verbũ vt quod, & naturam vt quo, & patet ratio, quia habitudo dat naturæ, quod sit Verbi quidditatiuè, & ex hoc, quod sit illud, quo Verbum est homo, & per consequens, quod sit illud, quo Verbum fit homo, & generatur homo.

Nunc concludendo propositionem ostendo, ꝙ si Virgo est mater Verbi, quod sit & mater Dei, & ista sit vera: Maria Virgo est mater Dei: sic ad cõstruendum problema indefinitum sufficit inducere in vno singulari ex 2. Topic. cap. 4. sed Maria genuit Verbum, ista per prædicta est vera: Verbum autem est Deus, ex Ioanne cap. 1. Deus erat Verbum: ergo.

Item: ideo in diuinis ista est vera: Deus generat Deum, quia hic Deus Pater generat hunc Deũ Filium: ergo à simili, quia Virgo genuit hunc Deum Verbum dicetur genuisse Deum: ergo.

Item probo, quod generatio Virginis attingat copulatum, quia sicut tu Sortes es conceptus copulatus, tunc mater quæ genuit te, vel sorteitatem tui, genuit te Sortem: sic Deus homo Deus, Deus caro conceptus copulatus; tunc actio, quæ attingit Deum Verbum, attingit Deum carnem, & actio eadem, quæ attingit carnem Verbi, attingit Verbum carnem.

A Nunc respondeo ad motiua facientia difficultatem in proposito. Ad primum dico, quod non est nouitas in Verbo, nec mutatio, licet sit generatio. Ista enim habitudo dat naturæ, quod sit alterius, & tunc quod attingit naturam tanquam quo, coattingit suppositum tanquam quod, ita quod verè natura mutatur non Verbum, sed bene generatur, quia generatio attingit naturam, qua ipsum est tale.

B Ad secundum dubium nego minorem, & cum dicis: Vnio præsupponit naturaliter consistentiam vnitorum, per interemptionem soluo, vel per distinctionem. Primo nego, quod assumis quod vnio talis ordine naturæ sequatur existentiam fundamenti. Et ostendo ex natura istius vnionis. Ista vnio affirmatiua, quæ est esse alterius, opponitur negationi istius, quæ est esse non alterius: sed in eodem instanti naturæ ista affirmatiua, & negatiua non sunt simili modo in instanti naturæ, quo est natura

C ipsa, quæ immediatè est alterius; quia natura essentialiter est tanquam quo alterius, quare natura non præcedit ordine naturæ habitudinem, quia in eodem priori quo fuit natura, in eodem fuit alterius, quia de se non est quod, licet sit quo suppositi: semper enim vel est alterius, vt suppositi proprij, vel alterius; ita quod nunquam est dare instans secundum naturam, quin ista habitudo, vel sit suppositi proprij, vel alterius: tunc ista natura vel fuit in priori instanti, quo primo fuit in se, vel in supposito: non in se: ergo in supposito: tunc: vel in

D proprio, vel in diuino, non in proprio: ergo in diuino: & sic patet, quod non est dare instans naturæ aliud, quam habitudo ad suppositum.

Item soluo aliter per distinctionem, quia est vnio quædam, quæ nihil aliud est quam existentia vnitorum, & est vnio, quæ idem est, quod insistentia vnitorum. De primo ergo dico, quod ad talem vnionem requiritur vnitorum existentia, quia nihil alteri coexistit, nisi in se existat, non è conuerso: ergo in se existere est prius: sed secundo modo de insistentia duorum dico, quod ista insisten

E tia, cum sit suppositatio quædam, dicit in existente modum specialem existendi, & proprium: sed res nulla separatur à proprio modo existendi, quia essentialiter existit per proprium modum, quia in eodem instanti, quo existit, sic inexistit.

Ex hoc sumitur argumentum: Quando eadem vi aliquid simul attingit aliquod tanquam quod, & aliud tanquam quo, illa duo necessario sunt simul eodem instanti naturæ respectu illius productionis simul aspicientis vtrumque: sed generatio simul & eadem vi attingit naturam & inexistentiam

F naturæ: ergo. Exemplum, quod adducis ad propositum, non est simile de anima respectu corporis, quia creatio attingit esse animæ, antequam sit in supposito, idest, sibi non repugnat habere esse, antequam sit in corpore, ita quod de se potest esse, vt patet de anima separata: ergo esse in corpore, vel produci in corpore non est de intrinseco animæ: sed sic esse in corpore est posterius respectu esse animæ, saltem ordine naturæ.

Nunc non est sic de natura, quia non est dare naturam, quæ non sit in supposito proprio, vel alieno: ergo in instanti, quo est natura, necessario est suppositum, non sic anima.

Item,

Item, anima non dat esse per modum quiddificantis, nec dat esse totale: ergo actio, quæ attingit animam, non attingit totum compositum; ex quo sequitur, quod actio, quæ terminatur ad animam, non terminatur ad esse totius, quare licet anima creetur, non creatur corpus, nec compositũ creatur, sed bene quo ad aliquid sui. Modo non sic de humanitate, quia humanitas dat Verbo esse quid, ideo actio, quæ attingit humanitatem, necessario attingit Verbum: igitur ex omnibus apparet ratio, quare non repugnat, quod Virgo dicatur mater respectu Christi Dei, & iste est processus Sanctorum, vt Damasc. lib. 3. cap. 12. Theotocon, lib. 7. Dei genitricem principaliter, & verè sanctã Mariam prædicamus, sicut enim est verè Deus, qui ex ipsa natus est, sic vere ipsa Deum genuit: & sequitur: non hominem nudum, sed Deum genuit, & bene vltra dicit, quod conceptum est terminatum ad existentiam. Vnde ibi, natura enim de se non existit, sed est semper alterius, hic autem natura humana est Verbi tanquam quo, ex quo sequitur, quod Verbum sit quod.

Ex istis duo possunt elici, vnum, quod propter difficultates tactas non fuit aliquis de antiquis ausus dicere, quod Virgo fuerit mater Dei, licet Dionysius hoc plane dicere videatur.

Secundum, quod humanitas nec ordine temporis, nec naturæ præcessit vnionem, quia aliàs nõ fuisset Virgo mater Dei, nec Verbum fuisset homo. hoc de quarto principali.

ARTICVLVS V.

De dubijs circa maternitatem Christi hominis.

Circa quintum articulum est dubium de maternitate Virginis respectu Christi hominis, & occurrunt hic tria dubia, & primum de administratione Mariæ determinatè. Secundum ex actione secunda, quam quælibet mater habet respectu prolis, quæ est, quod omnis mater agit ad prolem. Tertio ex partu, quod non videretur, quod emiserit fœtum virtute materiatiua, vt moris est.

Quantum ad primum videtur, quod Virgo non fuit vera mater, quia mater vt mater debet materiam propinquam administrare, non remotam; quia aliàs sequetur, quod panis possit dici mater, sed virtus seminis non agit in sanguinẽ purum, primo tanquam in materiam primam, sed in menstruum, sed sanguinem purum ex Anselmo, qui dicit, superueniens Spiritus sanctus ex castis sanguinibus Mariæ Virginis.

Circa hoc sunt tres modi dicendi. Secundum, quod sunt tres opiniones de ingredientibus materialiter substantiam generatiuam, circa quod sciendum, quod tria concurrunt ad fœtum, scilicet sanguis menstruus, semen fœminile, & semen maris. Exemplum istorum in ouo, vbi albumen est loco menstrui, vitellum fœminile: sed semen ibi apparens est semen galli, sic in faba est quidam humor loco sanguinis, & semen maris & fœminæ commixtum, sicut est in omnibus plantis, vbi non distinguitur sexus, secundum Philosophum lib. 1. cap. 1. de plantis: ergo in animalibus semen maris & fœminæ commixta trahunt humorem per aperturas venarum, qui est sanguis menstruus.

Est igitur opinio quorundam, quod ad Embrionem concurrunt materialiter omnia ista: exem-

A plum in ouo, quia ex quo pullificauit non inuenis illa tria, nec aliquid eorum testa excepta. Dicunt autem, quod duo istorum se habent vt fundamentum substantiæ: scilicet semen vtrumque, humor vero se habet vt nutrimentum, ita quod vtrumque semen ingreditur materialiter embrionem; sed semen fœminile in maiori quantitate. Alij dicunt, quod sanguis est fundamentum: & circa ipsum est prima operatio formatiua, deinde semen vtrumque conuertitur. Exemplum dant, quod prima operatio pullificatiuæ est circa albumen, vnde albumen primo trahitur ad centrum, deinde vitel-

B lum, & semen galli. Exemplum aliud de cepe, quo existente integro, cum attrahit humorem debitũ, pullulat, deinde in fine totum cepe transit; sic omnia semina primo trahunt humorem, & conuertunt, deinde ipsa conuertuntur. Et confirmatur, quia semen agit in semen, non in superficie, sed in profundo, & tunc pariter agunt in sanguinem, trahendo per aperturas venarum, tunc si semen primo conuerteretur, non esset dare à quo esset actio circa sanguinem. Hanc dicunt esse sententiam

C Galeni, & medicorum, tunc saluatur ratio maternitatis in Maria, ex hoc quod ministrauit sanguinem & humorem virgineum, qui est eiusdem speciei cum semine, differens solum per hoc, quod semen est libidinosè decisum.

Item ministrauit tertio (vt dicunt) portionem quam ponit semen viri, & ex hoc ipsa fuit excellens mater præ alijs. Prædicta videtur confirmare Hugo, quod vtrumque semen ingreditur substantiam fœtus, quod tota substantia prolis est à patre, & à matre. Item Glossa super Ioan. Dicit,

D Non ex sanguinibus, vt det intelligere, quod duo ingrediuntur substantiam fœtus. Item ad hoc est auctoritas Galeni. Item, filius est à patre & matre non solum productiuè, quod sic ignis esset pater ignis, quia producit ignem, sed communicando partem substantiæ.

De Virgine probat Anselm. lib. de excellentia B. Virg. cap. 4. quod Virgo dilexit filium suum, quãtum pater & mater, quia dedit, quod dat vterque; & è conuerso, filius dilexit matrem, sicut patrem & matrem, quia tantum habuit ab ea, quan-

E tum ab vtroque parente.

Ista opinio, licet dicatur Galeni, non placet tamen aliis, in talibus autem non possumus procedere ex expertis secundum sensum, ideo est magis credendum principiis naturalibus. Modo vtrum semen vtriusque ingrediatur, non est expertum ad sensum, tamen, quia videtur mihi, quod repugnat principiis naturalibus, & positionibus Theologicis, ideo non concedo, quod semen viri materialiter ingrediatur substantiam embrionis. Et probo primo theologicè sic: Beata Virgo nõ plus dat,

F quam mater, in quantum mater: sed ipsa dat totum, quod ingreditur substantiam filii: ergo non dedit semen viri, vel proportionem illam. Maior probatur, quod beata Virgo non fuit pater, sed solum mater. Dices, quod fuit mater excellentior aliis, & plusquam mater: ergo plus dedit, & ideo plus dilexit. Contra: concedo, quod fuit mater excellentior; sed hoc non arguit, quod plus dedit, quam mater, & probo: Gradus in specie non sumitur ab extrinseco, sed intrinseco: sed quod pertinet ad rationem patris extrinsecus, est de ratione matris: ergo ratio matris non intenditur in gradu excellentiori per rationem patris: ergo per dare, quod dat

dat pater, non dicitur virgo excellentior mater. A

Contra secundum etiam, quod dicis, quod plus dedit, quam mater; arguo sic: Sequitur ex hoc, quod in ipsa sit duplex relatio principij actiui, quia dat semen, & materiam ministrat, & esset duplici modo principium actiuum, tunc filius referretur ad matrem duplici relatione, quia aspiciet eam sub duplici passiuo.

Item: Spiritus sanctus suppleuit vicem seminis: sed Spiritus sanctus non ingreditur substantiam embrionis materialiter: ergo.

B Dico, quod suppleuit solum actiuè. Dico, quod hoc a teipso dicis: sed Scriptura sonat contrarium, nam mirans virgo, quomodo sine virili semine conciperet ait Angelus: Spiritus sanctus superueniet in te, &c. Item probo Phisicè, sic: Si semen patris ingreditur, quæro per cuius actum sit sub forma embrionis, aut per actionem propriam, & hoc non, quia sicut nihil corrumpit seipsum, sic nihil generat seipsum; vel agit in semetipsum actione abijciente per se, bene enim ignis consumendo lignum corrumpit se: sed hoc est per accidens, quia vt agit in aliud, ad cuius corruptionem sequitur corruptio C eius: sed vt fiat semen sub forma embrionis, oportet corrumpi formam seminis: ergo tunc ageret semen per actionem propriam in seipsum, corrumpendo.

Item: actio est per calidum, & humidum, modo non potest esse actio per illa reflectendo se ad se.

Item: quæro per quod ageret, aut principio quo, vt per materiam, & hoc non, quia materia non est principium agendi; aut principio quo est forma, & hoc non, quia agendo ageret ad denudationem materiæ à se ipsa per se. Aut sit semen sub forma em- D brionis, non per actum totius, sed alicuius portionis ipsius, & hoc non, vt dicas, quod vna portio est actiua, & alia passiua, quia arguo de ista portione, sicut arguebam de toto.

Item: non fieret actione seminis femellæ, quia sicut vnum productum, sic agens vnum, & tunc aliqua membra producerentur per semen maris, & aliqua per semen fœmellæ, & sic pars producit partem, igitur nullius actione. Ex quo non credo medicis inexpertis, alias bene tenerem eos.

E Ad motiua de Hugone, & Glos. dico, quod Filius est à patre, & matre vno actiuè, & ab alio materialiter, & non teneo Galenum in hoc.

Ad aliud, quod Filius est de substantia patris, dico, quod hoc, de, non denotat habitudinem materialis esse, sicut patet in diuinis, tunc dico, quod pater dat formam, qua quid quiddificatur, & non materialiter ingreditur.

Ad exemplum de ouo, dico, quod semen maris resoluitur in spiritus, quia spiritus sunt instrumentum virtutis formatiuæ, faciendo venas, & aperturas, per quas trahitur sanguis. Item faba, video, F quod semper remanet aliquid, licet maior pars conuertatur.

Ad illud de dilectione dico, quod dilexit amore charitatiuo. Si dicis, imo amore naturali, dico, quod licet sit naturalis, semper est cum adhæsione. Dices, imo est melior naturalis. dico, quod non, quia multæ matres vnum plus diligunt, quam aliū, vt quia filius valet: & sic forte est de beata Virgine, quia filium sciebat esse Christum: imo ex hoc non habes propositum. Et hoc quantum ad semen maris sit dictum.

4 Nunc venio ad alia duo, scilicet ad semen mulierum, & menstruum sanguinem. Circa quod est opinio Aristotelis lib. 1. & 2. de gen. quod semen mulieris non ingreditur substantiam embrionis, nisi per accidens, vel substātiam fœtus, solus autem sanguis materialiter ingreditur, vnde sanguis per virtutem seminis maris conuertitur, & probatur opinio sic: Impossibile est fieri generationem sine propria materia; sed expertum est secundum eum, quod mulier aliquando concepit sine decisione seminis sui: ergo semen non est natura propria. Item ex eodem sumus, & nutrimur; sed nutrimur non semine, sed nutritur embrio ex sanguine: ergo. Item in nobis cibus, & nutrimentum sanguis existens in venis. Item alia quædam sunt sanguinea, quædam non, ista est prædicatio materialis: ergo semen fœminæ nihil facit, sed accidit generationi.

Exemplum ponit de faba, quæ manens illæsa, dum attrahit humorem debitum pullulat sic illæsa, ex quo videtur, quod pullulatio illa sit materialiter solum ex humido attracto; sic dico, quod femina trahunt sanguinem per aperturas venarum, ex quo materialiter fit embrio.

Contra istam positionē arguo ex dictis suis: Ipse dicit, quod natura nihil facit otiosum, ita, quod nihil incipit, quod perficere non possit. 2. de cœlo, & mundo, text. 59. Item dicit, quod semen deciditur ad conseruationem speciei per generationem, tunc arguo: Semen ordinatur ad conseruationem speciei per generationem: ergo vbi est semen naturaliter, vel est otiosum, vel facit ad generationem. Si facit ad generationem, quæro, aut materialiter, aut formaliter; non formaliter, quia sufficit semen viri: ergo materialiter.

Item: virtus generatiua viget in organo determinato, tunc vltimum istius potentiæ est semen educere in determinato organo: ergo dicere, quod semen non facit nisi per accidēs ad generationem, est dicere, quod vltimus, & excellentior actus generatiuæ per accidens faciat ad generationem.

Item: vitellum est semen gallinæ: modo sunt aliqua oua, vbi non est humor, sed solum vitellum, vt patet in quibusdam ouis: ergo ibi non est pullificatio ex albumine.

Ad experientiam suam, Respondeo, quod per interemptionem, quia ratio est in contrarium, & ex Glossa apparet super illud Pauli: Factū ex muliere, vbi dicit, quod fœtus fit ex commixtione seminum.

Ad aliud cum dicit: ex eodem sumus, & nutrimur. soluo dupliciter.

Primo, quia tanquam ex materia remota: sanguis enim non est materia immediata generatiuæ, nisi remote, nec semen est materia propria nutritiuæ. Probo, quia sunt duæ potentiæ diuersæ, nutritiua, & generatiua: ergo quælibet habet propriam materiam.

Secundo soluo per interemptionem. Dico, sanguis non est materia nutrimenti, nisi immutatus, & dicitur alias sanguineum ex notiori humore, & prædominante, non quod materialiter sit ex sanguine.

Alij dicunt, quod sanguis, & semen est materia propria formatiuæ. Dicunt autem isti, quod sanguis, & semen sunt eadem; nec est distinctio, nisi, quod sanguis dicitur ratione perfectæ digestionis, vnde ex hoc dicitur sanguis menstruus, quia imperfectę digestionis, qui postea virtute alia fit semē; sanguis ergo iste idem est, quod semen, vnde sanguis purus non est materia formatiuæ, nisi alteratus à

tus d generatiua in digestionem perfectam.

Contra probo, quod differt semen, & iste sanguis, per dictum Aristotelis 1. & 2. de gen. anim. quia sine semine fit generatio, non sine sanguine. Item vnum spumosum, aliud non. Item secundum medicos, ex sanguine fit lac. Dicunt enim, quod tres partes sint, quarum vna pars vadit ad mammillam, reliqua nutrit, tertia corroborat, & conuertit, siue augmentat, & perficit.

Item: vnum dicit Auicen. quod sanguis conuertitur in lac: sed semen non fit lac: ergo. Item embrio nutritur sanguine non semine. Dico ergo, quod sanguis ille in virtute generatiua sigillatur in determinato organo in semen, non quod in se sit semẽ.

Tunc isti saluant diuersimode maternitatem. De primo modo iam fuit visum. Diceret alius, quod ministrauit sanguinem, qui secundum eum solum materialiter ingreditur generatum. Alius vero diceret, quod quia semen, & sanguis idem sunt, sicut ponit, quod Virgo ministrauit sanguinem illum, quem ponit idem, quod semen.

Nunc videndum est quid per primam materiam capiamus. Et dico, quod est forma seminis, non sanguinis dare vnã, in qua primo agat virtus formatiua; ita quod si alia ministretur, non agit in ipsam: ergo oportet dare primam materiam, & vnam, in qua primo agat virtus formatiua, quæ est in semine patris, & dico quod est forma seminis, non sanguinis.

Sed est sanguis duplex, vnus qui præcedit semen, qui postea virtute generatiuæ conuertitur in illud. Est alius sanguis, qui sequitur ipsum semẽ, in quem ipsum semen conuertitur, qui est sanguis coagulatus; licet non sit verè sanguis, & tale est quoddam rubeum, vergens ad naturam carnis & ossis, & vocatur iste sanguis coagulatus. Igitur dico, quod sanguis primus, qui præcedit semen fœminæ, non est materia prima, & proxima ipsius formatiuæ, sed ipsum semen, in quod est conuersum virtute ipsius generatiuæ: ergo mater ministrat semen istud, in quo primo agit virtus formatiua, quæ existit in semine patris, tunc fit attractio virtute istorum seminum sanguinis ministrati per aperturas venarum ad locum debitum, vbi fœtus formatur, & in talem sanguinem. Dicunt tamen, quod potest agere virtus formatiua primo.

Sed hoc non teneo, & declaro sic, hoc non imaginor, quod virtus formatiua possit agere in vtroque. Sed dico, quod est dare vnam primam materiam, in quam agens quilibet primo agit; quod sicut determinatum agens requirit determinatam materiam, sic requirit vnam primo, quia eodem ordine duæ materiæ non aspiciunt vnum agens: ergo virtus formatiua non est respectu sanguinis, vt sanguis est: sed oportet, quod virtute alia sit conuersum, & alteratum in semen virtute (dico) generatiua ipsius matris; virtus enim formatiua non producit semen, imo præsupponit ipsam transmutationem sanguinis in semen factam virtute generatiuæ ipsius mulieris: ergo semen fœminæ est materia prima.

Sed nunquid iste sanguis tractus per aperturas, venarum est aliquo modo materia? Dico, quod est materia cibalis ipsius embrionis. Sed aduertẽdum, quod iste sanguis, aut cibat embrionem ante formationem, vel antequam virtus formatiua perfecerit suam actionem, & tunc iste sanguis augmentat semen fœminile, & conuertitur in semen, tunc virtus formatiua agit in sanguinem illum, vt iam conuersum, nondum manet sanguis. Si autem iste sanguis cibat, postquam formatiua perfecerit, tunc fit cibatio. & conuersio ipsius sanguinis, virtute nutritiua ipsius embrionis. Sed quis istorum modorum verior sit, nescio quia non expertus sum.

Tunc dico, quod Virgo ministrauit Spiritui sancto sanguinem, idest humorem alteratum in semen, Spiritui sancto, qui tenuit locum virtutis formatiuæ, quæ est ex semine maris, & non fuit in isto humore impuritas, quia fuit sub nobiliori forma, quã forma sanguinis, quia erat materia magis digesta. Digestio autem fit eundo ab impuro ad purum, quare dicitur humor virgineus purus, & castus.

Vbi aduertendum, quod in semine potest esse duplex impuritas, scilicet impuritas corporalis, quæ est ex admixtione alterius humoris extranei; alia est impuritas contra castitatem, quando fit tale semen ex decisione, ex hoc est illud verbum Damasc. quod materia quam virgo ministrauit, fuit ex purioribus humoribus, quia non admixto humore extraneo, & fuit ex castis, quia nõ decisus libidinosè, & quia talis humor est aptissimus ad generationem, & nobilissimus & purus, vt patuit, ideo dicitur Virgo excellẽtior mater, & plus egisse quàm alia mater, quia sua generatiua attingit materiam generationi propriam. Et hoc de primo faciente dubium circa maternitatem Beatæ Virginis, respectu Christi hominis.

Nunc circa secundum, quod videtur facere dubium, scilicet de actione Virginis circa formationem corporis Christi. Sciendum, quod Virgo videtur deficere à ratione veræ matris: omnis enim mater aliquam actionem habet circa formationem prolis: sed corpus Christi fuit formatum opere Spiritus sancti in instanti, ex quo videtur, quod non fuit ibi cooperata, quia nulla actio creaturæ potest attingere formam in instanti, quæ apta est per motum introduci.

Circa istud dubium sunt tres modi dicendi, quos primo recitabo. Secundo ponam illum, qui mihi videtur probabilior.

Primus modus procedit primo de omni matre in generali. Secundo applicant modum istum specialiter ad propositum. Circa primum modum, dicunt, quod omnis mater actiuè aliquid operatur ad prolem, vt sic semen matris cooperetur semini viri, & non habeat rationem solum passiuam. Et possunt colligi ex dictis eorum in vniuersali quatuor rationes, quæ multum videntur efficaces.

Prima ratio talis est: Formas eiusdem speciei consequuntur potentiæ, & operationes eiusdem speciei, & rationis: sed vir, & mulier differunt solum materialiter 4. Metaph. sunt autem intra eandem speciem: ergo habent vnam formam eiusdem rationis. Tunc, si generatiua potentia viri est actiua, & mulieris passiua, cum actiones, & passiones non sint eiusdem rationis, sequitur, quod manentibus duabus formis eiusdem rationis, earum potentiæ, & operationes sint diuersarum rationum, quæ est contra assumptum.

Item: pater diligit filium, sicut opus suum, ista est ratio Philosophi 8. Ethic. quare pater magis diligit, quam mater: sed isto amore plus diligit mater, quam pater: ergo habet rationem actiui, quia opus eius.

Item: proles aliquando plus assimilatur matri, quam

quam patri; tunc quæro, aut ista assimilatio est ratione actiuitatis matris, & habeo propositum; aut ratione actiuitatis patris, & hoc non capio, quia agens agendo assimilat sibi passum non alteri.

Dices, vt dicunt quidam, contra: quod assimilatio prolis ad matrem est ratione inobedientiæ materiæ, quia enim actio patris non potest habere plenum dominium, & sua virtus formatiua super materiam, quam mater ministrat, idcirco non potest sibi plenè assimilare prolem.

Contra: quamquam agens ratione istius inobedientiæ non plene assimilet sibi prolem, non tamen est ratio assimilandi passum suo opposito.

Modo ista solutio ponit duo, vnũ negatiuũ, aliud positiuũ; negatiuum scilicet, quod non assimilat sibi prolem per inobedientiam materiæ, positiuũ vero, quod proles assimilatur matri. Tunc dico, licet non habere dominium totale super materiã sit ratio negatiua non assimilationis sibi, non tamen ex hoc est ratio positiui, scilicet quod prolem assimilent matri: tunc quæro de illo positiuo, ex quo actiuè est; & ex quo non est ex patre, relinquitur, quod mater habeat rationem actiui.

Item: si mater solum se habet passiue, sequitur, quod non sit nisi locus in quo, & ex quo, vt quia proles fit in matrice, & ex semine, sed non habebit rationem in se potentiæ actiuæ, tunc essent terra verè mater, sicut formatio cordis Adam, quæ fuit ex corde terræ, & ex terra, ergo oportet dare potentiam actiuam respectu matris, vt soluetur ratio maternitatis.

Ista dicitur opinio esse Galeni, & medicorum, quia vtrumque semen maris, & fœminæ constituunt agens, sicut vna virtus a multis trahentibus nauem.

Modo ad propositum applicando, oritur difficultas prætacta, quia formatio communis Christi fuit instantanea, ex quo non videtur, quod Beata Virgo cooperata fuerit.

Sed hoc non obstante, adhuc saluãt isti rationem maternitatis, quia hoc nõ obstante dici potest Virgo coegisse. Vbi aduertendum, quod tres transmutationes, siue motus fuerint ante introductionem formæ embrionis.

Prima est seminum delatio ad locum debitum. Secunda figuratio, & lineatio; recepta enim materia in loco debito, & semini viri commixta, virtus formatiua lineat, & figurat materiam.

Tertia est densatio materiæ, quæ ante erat corpus spumosum, vltimo instanti condensationis introducitur forma organica, quæ est forma carnis, & dicunt aliqui, quod ista forma est anima rationalis, quæ dat corpori, quod sit organicum, vel organizatum complexionatum, & huiusmodi.

Alij dicunt, quod est forma corporis, quo primo inhæret materiæ, & mediante ipsa anima. Alij dicunt, quod tot sunt formæ in corpore, quot organa. Alij, quod est vna forma habens latitudinem, scilicet partes. Quicquid sit de hoc non curo.

Ad propositum in formatione corporis Christi tres modi prædicti fuerunt non in instanti, sed per motum, sed breuiorem, quam de lege communi, in formatione aliorum corporum. Forte tanta fuit mora in istis tribus motibus, quam durauit sermo Angeli ad Mariam, & tunc vltimo instanti, dum diceret: Ecce ancilla domini, &c. fuit formatum corpus Christi, siue organizatio facta, & anima introducta. & huic opinioni non dissentit Fides catholica, quæ tenet, quod in instanti, quo fuit natura, fuit

A Verbi; tunc non differt ab alijs matribus, nisi quo ad breuitatem motus illorum trium modorum, vt dicatur, quod ibi, licet non in instanti fuerint tres transmutationes illæ, sicut fuit de transformatione serpentum ab incantatoribus Aegyptijs, quæ per Augustinum fuit subita propter subitam applicationem actiui, & passiui.

Sed si velles tenere, quod ista quatuor, scilicet tres transmutationes, & formæ introductio fuerint in instanti, vt videtur velle Gregorius, tunc est difficile videre, quomodo Beata Virgo fuerit cooperata.

B Ad hoc vnus Doctor dicit, quod hoc non obstante adhuc Beata Virgo se potuit habere actiuè in formatione corporis Christi, quia quod Beata Virgo respectu istorum quatuor non se habuit actiue ex tribus videtur oriri; vel enim hoc est, quia Beata Virgo respectu istorum quatuor non habuit rationem principii actiui; vel quia oportet ad illa coagere per determinata media; vel quia fuerunt præuenta maiori virtute, sicut dico, quod candela ad præsentiam Solis non mouet medium.

Primum non impedit, quia omnis mater habet

C vim actiuam, vt iam probatum est. Nec tertium impedit, vt quia præuenta Spiritu sancto, quod Spiritus sanctus est agens voluntarium, tunc potuit contemperare, & coarctare actionem suam, & velle quod Virgo coageret: tantum enim lux solis posset contemperari, quod non impediret actionem candelæ.

Nec impedit, quod habeat agere per determinata media, quia quantũcunque in processu alicuius actionis concurrant media determinata, in fine tamen processus dũ illis medijs producit agens actio-

D nem suam, nec ponamus, quod agens in fine processus sit in eadem habitudine ad finem non transeundo per media, sicut si per media processisset, tunc dico, quod agens eandem actionem potest producere, sicut si per media pertransiuisset. Si enim illa media in fine non dant, quod agens producat vltimum agens, quod in fine sine medijs licet eandem habitudinem ad vltimum, habebit eandem vim producendi illud, ac si per media processisset, nunc sumo sub: sed Beata Virgo virtute Spiritus sancti fuit in eadem habitudine in fine ad coagen-

E dum, ac si per illa media pertransiuisset, cuius ratio est quia agens forte agit per pauciora media, quam debile. Cum ergo virtus Spiritus sancti fuerit, vt agens fortissimum, potuit illa media non attingere per motum, & sic agere, quod Beata Virgo per illa media non processisset, & tamen quod fuerit in eadem habitudine ad coagendum, ac si media illa attigisset.

Contra istam opinionem arguo primo, quod dicit de omni actualitate omnis matris in generali. secundo de hoc, quod applicat ad materiam.

F Circa primum ostendo, quod ratio sua non valet, cum enim dicit in maiori: Formas eiusdem rationis consequuntur potentiæ eiusdem rationis, concedo de potentijs abstractis: sed nego de organicis: dico enim, quod ad hoc, quod potentiæ formarum eiusdem rationis sint diuersarum rationũ, sufficit quod materia, & organum sint diuersæ rationis. Modo masculus, & fæmina differunt in materia. 4. Metaph. ergo & penes organa, quæ sequuntur materiam. Vnde dicerem forte, quod eadem sit potẽtia visus, & auditus, quia eadem anima, sed diuersitas organorum causat diuersitatem rationum; in potentijs enim organicis essentialiter ingreditur organum ratio.

rationem earum. Et confirmatur ratio, quia potentia generatiua in mulo, & asino est eiusdem rationis, tamen potentia generatiua frustratur actione sua in mulo, quod non est adscribendum animæ, sed organo, vt quia nimis calidum, vel frigidum, vel pingue; & huiusmodi: possibile enim est, quod concipiam hanc mulam non sterilem, licet sciam omnem mulam esse sterilem. Modo ista solutio non videtur solida, quia materia est propter formam 2. Physic. Item organa propter animam. Commentator 1. de anima. dicit, quod membra cerui differunt à membris leonis, quia anima differt ab anima: sed anima in mare, & fæmina est eiusdem rationis: ergo & organa.

Dico, quod materia est duplex propriè, & sic materia animæ est forma substantialis carnis, & illa est eiusdem speciei in mare, & fæmina: vel possumus loqui de materia quantum ad conuenientiam materiæ, & tunc dico, quod non est eiusdem rationis, vt est caliditas, & frigiditas. Modo organa deseruiunt potentiis mediantibus quibusdam formalibus accidentibus, vt oculus mediante diaphaneitate, & digestiua mediante calido: ergo posita diuersitate talium accidentium, quæ necessario exiguntur, ponitur necessario diuersitas materialis, & organorum in respectu ad potentiam.

Secundo soluo rationē suam concedendo maiorem, & concedo, quod potentia mulieris est actiua, ex hoc non habetur, quod respectu prolis sit actiua, quod sua virtute generatiua producit semen. Dices, quod non sufficit solutio, quia respectu seminis est actiua, ex hoc non habetur, quod respectu prolis sit actiua, tunc; potentia actiua, & passiua differunt specie in ordine ad eundem terminum: cum ergo generatiua matris respectu prolis sit passiua, & patris respectu eiusdem sit actiua; adhuc remanet argumentum, quod istæ potentiæ essent alterius rationis forma manēte eiusdē rationis. Dico, quod generatiua fæminæ non est nisi actiua, & cum semen non agit ad generationem vnius, concurrunt multæ formæ ordinatæ illa forma, qua actiue attingit quālibet illarum, dicetur totam agere. Exemplum formarum, quædam sunt per se intētæ in natura, quædam nō nisi vt sequela, vel præuium illarum, & istæ sunt formæ imperfectæ, vt forma cadaueris est sequela formæ animalis intentæ per se; sic vapor nonnisi præuium, vt si natura intendit ex aqua aerem, prius resoluit aquam in vaporem, quasi præuium aeris, & tales formæ sunt intentæ solum in transitu à natura, vt vapor respectu aeris: ergo. Dico, quod semen est forma non per se intenta à natura: sed est præuium ad formam organicam, quia ordinata ad illam: ergo agens, quod attingit istam formam seminis, attingit formam organicam, vt sic, quia illam nonnisi in ordine ad organicam attingit. Cum ergo, vt prob. atum est, Virgo per suam generatiuam attigerit istam formam seminis dicetur actiuè attingere formam organicam: ergo potentia actiua mulieris dicetur actiua, tamen semen non oportet, quod agat.

Item: contra istam opinionem procedo plus impugnando eam, nam primo impugnabo opinionem in hoc, quod dicit in generali de semine matris, quod est actiuum: secundo in speciali contra applicationem suæ opinionis: tertio de modo ponendi.

Contra primum arguo dupliciter sic, si semen maris, & fæminæ se habent, vt duo agentia respectu prolis, erit vnum de tribus modis; aut erit semen fæminile totale, quod aget totaliter in se ipsum; aut erunt duæ partes, quarum vna erit spiritualis, & actiua, alia materialis & passiua; aut semen femellæ totaliter aget in semen viri, & è conuerso, aut ambo simul agent in sanguinem: sed neutro istorum modorum fit: ergo. Maior patet per locum à sufficienti diuisione. Probo minorem, quantum ad primam partem, quod totum semen non agat in se totum. & vt melius discutiamus primo Insto, quia videtur, quòd idem possit in se totum agere: illud enim mouet seipsum, vt voluntas de nolente facit se volentem. Item, aqua calefacta seipsam infrigidat. Item: lapis constitutus sursum seipsum facit deorsum, in omnibus istis seorsum ipsum mouet, quare non est inconueniens, quod idem agat in semetipsum.

Respondeo, quod istis non obstantibus adhuc est impossibile, quod idem agat in seipsum, vt per totum semen agat in totum semen; reputo enim possibile, quod aliquod substratum alicui formæ per naturam suam possit se mouere ad formam oppositam: sed impossibile reputo, quod forma moueat materiam ad oppositam sibi formam: aqua enim substrata caliditati per suam aqueitatem mouetur ad frigiditatem. Sic voluntas per suam naturam mouetur ad actum volendi, inquantum substratum volitioni est aptum natum se facere sub volitione: si caliditas aquæ moueat aquam, vel seipsam ad frigiditatem, reputo impossibile. Ad propositum substratum seminis est materia prima, & ista de se non facit se sub forma aliqua, cum sit indifferens ad quamlibet: non ergo forma seminis, vt seminis potest mouere materiam suam vt sit sub opposita forma: si enim materia seminis esset substratum aliquod, quod in virtute contineret formam organicam, posset se per naturam suam facere sub illa: sed non est sic: ergo exempla magis sunt pro me, quam contra.

Item: probo, quod sic actiones elementorum sunt per qualitates actiuas, & passiuas: sed ista nunquam agunt in seipsa reciprocè, vt calidum in seipsum calidum: agunt enim per contactum, quod fit median. ibus alijs qualitatibus: ergo.

Item: si semen ageret in se introducendo formam aliam, ageret per se ad corruptionem sui ipsius: quantum enim acquireret per actionem suam de forma illa materiæ suæ, tantum corrumperetur in se.

Dices, quod argumentum valet in formis per se intentis à natura, & quietis, vbi natura per se sistit, sed semē ordinatur ad aliam formam per naturam: ergo per naturam poterit se mouere ad illud. Non valet, quia adhuc sequitur difficultas contra principium, quod idem non corrumpit se: natura enim, licet intendit formam seminis, tamen coarctauit aliquod agens, cuius virtute materia sub forma seminis existens fiat sub forma intenta, ad hoc autem non coagit forma seminis, quia quantum coageret, tantum ageret ad sui corruptionem.

Nec potest dari secūdum membrum, quod pars seminis spiritualis agat in materialem, quia secundum Philosophum lib. 1. de plantis, in aliquibus plantis non sunt sexus distincti, & ibi actiuum, & passiuum sunt in eodem permixta: sicut dicam tibi, quod si in animalibus sunt commixta actiuum, & passiuum, non discernetur in eodem sexus, sed permiscentur in eodem ad inuicem; vbi igitur sexus non permiscentur, oportet quod totum actiuū

sit ex

ſit ex vna parte, & totum paſsiuum ex alia, alias ſemper ſexus ſunt permixti.

Nec poteſt dari tertium membrum, vt dicas, ſicut qualitates actiuæ, & paſſiuæ mutuo in ſe agẽdo cõcurrunt ad conſtationem formæ mixtæ: ſic, ſemen fœminæ agat in ſemen maris, & e conuerſo, ex quibus fiat forma media, quæ eſt forma organica: ſi hoc valet, ſequitur, quod virgo non fuit mater, quia ibi non fuit ſemen, in quo ageret, ex quo non ſe habuit actiuè, ſicut cæteræ matres. Item ſequeretur, quod ſemen patris eſſet materia aliquorum organorum, & ſemen matris aliorum.

Dices, quod duo hæc ſemina mutuo ſecundum partes minimas miſcentur, & totum eſt ex ſemine quolibet. Contra: non ſaluas rationem matris, quia in conceptu Filii Virgo, vel ſemen virginis non habuit, cui permiſceretur.

Vltimo non poteſt dici quartũ membrum, quod, ſcilicet ambo ſemina agant in ſanguinem, & quod ſanguis ſit materiale ipſius prolis, quia probatum eſt ſuperius, quod ſanguis, vt ſic non eſt materia, niſi alteratum in ſemẽ. Et poteſt addi ratio ad hoc, quod ſi ſic, ſequitur, quod nunquam in natura ſit defectus ſuper abundantiæ, quod eſt falſum; cum enim aliquãdo naſcatur fœtus imperfectus in organis debitis, & hoc imputetur defectui materiæ, nunquam talis defectus fiet in natura, quia nunquam deficit ſanguis ille, ſed continuè miniſtratur, & cum ſuperfluitas in organis, vt ſcilicet haberet ſex digitos, reducatur ad ſuperabundantiam materiæ, ſequetur, quod ſemper fieret hæc ſuperfluitas in natura, eo quod ſanguis ille continue miniſtratur.

Item: arguo ſecundo ad principale ſic: Quando duo agentia eiuſdem rationis concurrunt ad vnum effectum, ſicut duo imperfecta agentia, tamen ſecundum magis, & minus, tantum poteſt augeri, & intendi virtus vnius, quod ipſum ſolum ſufficiet ad effectum. Exemplum; quatuor homines trahunt nauem: tunc tantum Deus poſſet intendere virtutem vnius, quod tantum traheret ſolus, quantum quatuor faciebant: ſed impoſſibile eſt tantum intendi ſemẽ matris, quod ſufficiat ſolum ad generationem prolis, nec ſemen patris. Similiter, quia natura non ſuſtinet, quod ſine altero fiat generatio: ergo. Imo ſecundũ Medicos generatio omnino deſtruetur, quia oportet ambo concurrere in debita proportione, quia ſi non, non ſit generatio.

Dicis, nego maiorem, quia ad actum videndi potentia, & obiectum accipitur, & tantum quantumcunque intendatur alterum eorum, non elicitur actus eo ſolo poſito.

Solutio, iſta ſunt agentia diuerſarum rationum: ideo accidit, quod quantumcunque vnum intendatur, non ex hoc conſequatur virtutem alterius; quia non eſt in potentia ad illam: ergo quantumcunque duo talia agentia intendantur, nõ ſufficit vnum eorum ad effectum, quia vnum non continet virtualiter cauſalitatem alterius: vbi vero ſunt duo agentia eiuſdem rationis, habent cauſalitatem vnius rationis differentem ſecundum gradus. Modo tantum poteſt vnum intendi, quod continebit gradum ſuũ, & gradum alterius; ſic in propoſito vbi ſemina vtraque ponuntur agentia eiuſdem rationis: ergo inſtantia non eſt ad propoſitum.

Igitur teneo in hoc cum Ariſtotele, quod ſemen mulieris ſolum eſt paſſiuum, & maris actiuũ. Exemplũ ad hoc ponit Ariſtoteles lib. 11. de animalibus, quod ſicut coagulum ſe habet ad lac, ſic ſemen viri **A** ad mulierem. Item ſicut ars ad lignum, ſic ſemen viri ad mulierem.

Nũc arguo contra applicationẽ ad propoſitum, ſic, procedebat opinio de illis quatuor transmutationibus præcedentibus formam organicam in materia ſeminis, ſcilicet de deportatione ſeminis ad locum debitũ, & reliquis ſuperius nominatis, quia vel fuerunt in productione Chriſti, non in inſtanti, ſed tempore breuiori, & tunc non apparet difficultas, quin Beata Virgo potuerit cooperari, ex quo illa non fuerit in inſtanti, & hoc ſatis concedo: quod **B** ſi in inſtanti fuerunt, non capio, vt quod Spiritu ſancto, & materia fuerit factum vnum agens virtuoſum, & tunc in eodem inſtanti productionis iſtorum quatuor fuerit forma introducta. Cuius ratio eorum fuit, quod agens fortius nõ requirit tot media, quot debile, & cum iſta virtus Spiritus ſancti fuerit vigoroſiſſima; conſeruata fuerit in vigore, vſque ad vltimum inſtãs, poterit agere ſine medijs, & tunc Beata Virgo conſtituente virtute Spiritus ſancti in eadem habitudinẽ ad eductionẽ formæ organicæ, ac ſi per media tranſiſſet, potuit Spiritui **C** ſancto cõagere, ſicut coegiſſet per media procedendo.

Non capio, quod Virgo ex hoc potuerit cooperari Spiritui ſancto; nã quod virgo actiue ſe habuit ad producendum formam illam, vel fuit agendo nõ in materiam, vel agendo in materiam ſpoliatam forma, vel in materiam informatam iam forma ſeminis, non tranſeundo per media: non primo modo, quia actio illa fuiſſet creatio; nulla enim virtus creata agit in materiam nudam: nihil enim agit non præſupponendo materiam.

D Item: non ſecundo modo, vt quod Spiritus ſanctus denudauerit materiam in inſtanti, quia nulla virtus creata agit in materiã nudam: nullum enim agens tale inuenit materiam ſine forma: oportet ergo materiam eſſe ſub forma oppoſita, ſemper enim eſt actio ſub formis oppoſitis.

Item: Spiritus ſanctus in eodem inſtanti denudauit, & exſpoliauit; & non imaginor, quod denudatio modo præcedat naturaliter introductionẽ formæ: nullum agens intendit corruptionem per ſe, imo ſimul inducendo formam aliam, ſpoliat materiam **E** priore forma.

Nec tertium, vt quod virtute Spiritus ſancti fuerit forma ſeminis introducta, & ſic Beata Virgo coegiſſet ad eductionem formæ organicæ, arguo quod non, ſic: Potentia naturalis agentis, nunquam agit immediatè, niſi ad id, ad quod materia eſt in potentia naturali immediatè: ſed materia ſeminis non eſt in potentia naturali immediatè ad formam organicam, quia præcedunt aliæ transmutationes: ergo.

Probatio minoris, vel maioris. Differentia eſt in**F**ter potentiam ſimpliciter, & potentiam naturalẽ, quia potentia ſimpliciter ſumitur reſpectu materiæ ſolum, ita quod ſecundum iſtam potẽtiam ex quolibet fit quodlibet, & iſto modo ex mortuo fit viuum; potentia vero naturalis eſt in materia non ſimpliciter, ſed reſpectu agentis, & ſic ſolum illud eſt in potentia naturali in materiã, quod virtute agentis naturalis poteſt dici de illa educi, & ſic nõ eſt quodlibet in potentia naturali materiæ, niſi quod virtute agentis naturalis, vel determinari, educitur, vt ex vino fit acetum; non autem iſto modo ex aceto fit vinum.

Item arguo ſecundo ſic. Virtus patris naturaliter

raliter non potest de materia seminis educere immediatè formam organicam: ergo nec virtus matris, cum secundum eos sit minus actiua. Et confirmatur ratio: quia ad eductionem formæ, quæ est in materia, solum in potentia obedientiali respectu seminis, sicut lapis ad formam vituli, & sicut Aeua in costa Adæ, quæ sunt in potentia simpliciter solum, non naturali, quia agens non potest educere formam de materia, nisi illam solum, quæ ordine naturali sequitur formam pristinam.

A

Item: agere, & coagere contra rationem seminalem nõ pertinet virtuti creatæ, hoc patet statim per Magistrum Distinctio 35. & sunt verba Augustini dicentis, quod opera miraculosa sunt, quæ fiũt contra rationem seminalem, in miraculosis autem non cooperatur naturalis potentia creata, & sic agere in semen immediatè reducendo formam organicam, est contra rationem seminalem.

Probo, non solum de rationis seminalis conceptu est potentia, sed ordo, vnde productio Aeuæ de costa non fuit vi rationis seminalis, quia debita media fuerunt prætermissa. Item: sicut potentia naturalis determinat formam determinatam, sic determinatum modum agendi, quia non specificatur solũ actio ex forma, sed specificatur ex determinato modo agendi: sed nihil potest agere, vel coagere, nisi ad formam ordinatam: ergo nec potest quisquã agere, vel coagere nisi respectu modi determinati agẽdi. Et confirmatur ratio, quia non quodlibet fit ex quolibet, nec quodlibet producitur, siue educitur quolibet modo agendi, sed determinato: ergo dicere, quod beata Virgo sic fuerit cooperata, est dicere quod habuit nouum modum agendi. Itẽ: quando ordo aliquis fundatur super formas, & super naturam formarum, natura non potest tollere illum ordinem, vel immutare, nec coagere immutanti: Exemplum de vbi Romæ. Et de vbi quod est hic, quia tu existens hic, nõ potes te facere Romæ. Ideo quia natura fundat ordinẽ de hic Romæ per determinata media, sic dico de formis, & cõfirmatur ratio 4. Metaph. Impossibile est ab extremo in extremum deuenire, nisi per medium intret extremum. Sed quia ordo ille est naturalis: si enim in eodem instanti faceret te Deus desinere esse hic, & faceret esse Romæ, iam non esset transmutatio naturalis, nec hoc natura potest: sed iste ordo inter formam seminũ, & formam carnis est naturalis, scilicet, quod primo semen conuertatur in spumam, & desiccetur, & conuertatur deinde in sanguinẽ, & ex hoc in carnem, ergo. Et fundatur ordo iste super naturalem vicinitatem formarũ, quæ naturaliter exigũtur, vt habeatur forma media carnis, vbi elementa potissime reducuntur ad mediũ. Et dico hoc ex incidenti, quod sunt aliqua mixta, quę multum appropinquant ad naturam elementorum; aliqua quę plus recedunt, & quãto forma mixti plus recedit a natura elementorum, tanto forma mixti est delicatior. Ad cuius euidentiam imaginor, quod formæ elementorũ sub proprijs integritatibus non veniũt ad compositionem mixti; quia sic non conflarent vnam formam mixti: sed cũ ista forma conflata sit simplex, est dubium videre, quomodo conflatur ex diuersis formis. Vbi imaginor, quod in quolibet elemento sunt partes quædã, quæ faciunt accessum, & recessum; quædã sunt partes perfectionales facientes intensum, & remissum, ergo cum elementa veniunt ad cõpositionem mixti, oportet, quod vltima pars, quæ dat complementum, remoueatur, & remanent, tunc partes insignabiles, & indistinguibiles, vt ad sonum BA, concurrit A, & B, abstracta secũdum aliquas partes, quas impossibile est proferri, nec signari, & istæ partes faciunt accessum, & recessum in forma mixti, ad cõplementũ ipsius formæ; vt sic forma mixti, quæ plures tales partes habuit, sit magis accedẽs ad naturam elementorũ, vt dicimus, quod lapis magis appropinquat ad terrestreitatem, quã lignum, & huiusmodi: & quanto plus recedit mixtũ ab istis partibus, tãto forma mixti delicatior. Probatur quia fit tunc mixtio secundũ partes, quæ maximè recedunt, à complemẽto formæ elementaris, tunc secundum quod istæ partes diuersimode cõmiscentur secundum accessum, & recessum, sunt diuersa mixta specificè, & sic dicerent diuersas mixtiones, & forte procederetur in mixtionibus in infinitum secundum infinitas partes tales, secundum quas potest fieri mixtio.

B

Item: intra eandem speciem potest intentio esse, & tamen non mutatur natura mixti, sicut diceremus, quod lignum est aliud mixtum, quam homo, & hoc est, quia in diuersis mixtis fit intensio, & remissio secundũ partes facientes accessum & recessum: Infra eandem aũt speciẽ fit intensio ex eisdẽ partibus intensis eiusdẽ rationis. Imaginor .n. quod istæ partes, si veniunt pũctaliter, fit forma materiæ, quę est materia p[ro]ssibilis respectu nobilissimæ animæ, vt rationalis. In istis mixtionibus forte est deuenire ad terminum inter ista mixta; ex hoc potest esse maior, & minor mixtio, & tamen non sunt diuersæ speciei, quia illæ partes sunt secundum accessum, & recessum: infra eandem autem speciem fit intensio ex eisdem partibus, quæ veniunt in tali gradu alio modo: Ita illa forma est accessus, & recessus, & tũc non mutatur species, quia est intra eandem speciẽ, Vnde secũdum Medicos sunt octo cõplexiones, & nona intra eandem speciem, quia est accessus, & recessus intra eundem gradum, & hoc dico, quod carnes gallinæ sunt propinquiores mihi, & aliæ quædã & ex hac propinquitate est, quod vnum mutatur facilius in aliud: ergo in formis mixtis elementorũ est ordo, & vicinitas secundum maiorem, & minorem accessum, & recessum secundum partes prædictas respectu complementi elementorum propter hoc, & fit magis aliud ex vno quam ex alio.

C

D

Nunc ad propositũ, licet semen sit in potentia ad formam organicam, tamen sunt multa media secundum maiorẽ, & minorem propinquitatem ad formam mixti, quæ est multum recedens a naturis elementorũ ex quo concludo, quod nulla virtus creata potest coagere ad formam mixti, siue organicam, nisi transeundo per media requisita.

E

Nunc venio ad modum ponendi, qui est quod talia agentia Spiritus sanctus, & materia sunt eiusdem rationis, & complent rationem virtutis vnius perfecti agentis, sicut dicunt esse in generatione qualibet de mari, & fœmina.

F

Contra: sicut ad productionem vnius ignis, non oportet duos ignes congregare, sic nec duas animas, vel generatiuas duas ad productionem prolis. Si autem imaginaris, quod ad naturam illius productionis requiritur primo agens debile, secundo agens forte, concedo quod est probabile: sed tũc habeo, quod semen complet rationẽ actiui. Rationes eorum soluo. Ad primam ad maiorem dico, sicut prius, vel licet generatiua mulieris sit actiua, non sequitur, quod semen sit actiuum.

Instabis forte, quia ad verificandũ potentias suf-

ficit diuersificare vltimatum actum respectu vltimi obiecti : ergo, si semen est vltimum generatiuæ matris , & proles patris , cum ista sint formaliter diuersa , sequitur quod generatiua matris , & generatiua patris sint formaliter distinctæ potentiæ , quia eorū vltimi termini sunt formaliter distincti .

Dico,sicut tetigi supra , quod vtraque generatiua attingit formam seminis , tamen non est vltimo intenta : & dico quod pater , & mater se habent in prole actiuè. & dico quod generatio ista est vnica, cuius vel quorum ratio est. quia quando sunt multæ formę transeuntes requisitæ ad vnum terminum vltimum producendū,agens , quod actiuè attingit aliquā illorū,dicatur actiuè attingere terminū illū.

Exemplum : quædam sunt formæ , quæ non sunt intentæ à natura nisi in transitu , vt forma seminis, tunc productio aliqua , vt generatio dicitur incipere in forma seminis , & vbi incipit illa forma ; modo natura non facit semen , nisi propter prolem , tunc dico , quod generatio incipit ad semen , nam non incipit ad sanguinem intendere .

Nunc est sic , quod mater se habet actiuè respectu huius principij , siue respectu seminis, quod est principium,vbi inchoatur prolis generatio; sed pater se habet actiuè respectu termini generationis , vel respectu complementi formæ organicæ. Ex quo patet, quod ambo sunt actiua tam pater,quam mater in generatione , quia pater attingit terminum , mater vero principium respectu prolis: Mater nec agit , nec patitur, vt proles accipitur in conseruato esse . Sicut si esset agens aliquod producens vaporem , & aliud agens ex vapore, produceret aerem,diceretur vtrumque producere aerem, licet vtrumque non attingat complementum aeris.

Ex his potest argui,quando duo agētia eiusdem rationis concurrunt ad vnum effectum quasi per modū alterius rationis , potentiæ eorū ex hoc sunt alterius rationis quodāmodo ; sed non potest assignari diuersa ratio,nisi penes inceptū,& cōseruatū.

Secunda Ratio destruit seipsam , quia secundum eos mater plus diligit: ergo magis actiuè se habet, vel magis proles est opus suum . Imo non est ratio dilectionis actiuitas ; sed hæc est,quia amor est deliberatiuus , vel si est inclinatio naturalis,erit propter solicitudinem,& maiorem laborem , & diutinam conseruationem , vt si poneretur ouum falconis subter gallinam, æquè ardenter foueret illud,sicut si ipsa genuisset ouum.

De assimilatione vero idem sequitur inconueniens: si enim agere in prolem esset ratio assimilationis , plus secundum hoc ageret mater , quando plus assimilaret matri . Item : cum aliquando non patri , nec matri assimiletur , esset tunc proles nec à patre , nec à matre . Et si dicas pater non assimilat propter inobedientiam materiæ , non valet , quia licet nō sibi assimilet propter inobedientiam , tamen illa inobedientia non est ratio , quod assimiletur patri . Dico ergo. quod ista similitudo est in complexione,non in forma specifica . Modo semen matris habet aliquando complexionem propinquam , & vicinam valde, & tunc pater non potest ex toto inducere aliam .

Ad vltimam rationem dico , quod mater non est solum locus in quo,vel ex quo , imo se habet, vt principium quod actiuè , & tunc dico , quod terra nunquam per vim suam generatiuam agit respectu generabilium , quia sua vis generatiua non est deputata ad generationem eius.

A Nunc tertio,quando opinio applicat ad beatam Virginem non capio argumentum , quod beata Virgo possit coagere , si illæ tres transmutationes præcedentes sunt in instanti. Et quod dicit de agenti fortiori,dico, si est eiusdem rationis cum debili , impossibile est quin agat per media, licet per pauciora possit, & vlterius virtus Spiritus sancti si potest, non tamen potest cooperari actio materiæ .

Alius modus est circa hoc , quod Virgo dicitur verè mater , & quod actiuè se habuit , sed non per virtutem naturalem , quia fuit sibi data virtus generatiua supernaturalis , & hic bifurcatur opinio. **B** Dicunt enim quidam,quod ista virtus non fuit cooperata , quia fuit præuenta à fortiori agente .

Alij dicunt, quod hoc non obstante fuit cooperata . Sed neutra opinio est vera, quia fundamentum assumptum non puto esse verum , quia si mater,vt mater non esset actiua , Virgo non esset magis actiuæ prolis, quam aliæ matres per illam actiuitatem supernaturalem .

Itē: illa generatiua supernaturalis nō daret sibi, quòd esset fundamētum respectus, qui est maternitas, **C** quia maternitas fundatur super naturalē virtutē .

Et quod dicunt illi , quod virtus illa non fuit cooperata , non video , quia nihil fundat maternitatem , nisi reductum in actum, quia egisse est fundamentum maternitatis 5. Metaph.

Item : quod dicunt alij , quod fuit cooperata non capio , quia aut intelligis, quod per istam virtutem supernaturalem fuerit augmentata virtus generatiuæ naturalis, vt quod ambo essent eiusdem rationis , differentes penes intensum , & remissum . Et tunc si fuit virtus eiusdem rationis,non **D** potuit plus coagere,quam prima ad eductionem instantaneam : si autem illa virtus non fuit , Virgo non fuit ex illa consequuta rationem matris.

Est adhuc tertius modus tenens cum Aristotele,quod semen matris solum est passiuè, & quod de ratione matris non plus est , quam præparare materiam : sicut enim se habet præparatiua lignorum ad nauifactiuam; sic generatiua seminis matris ad generatiuam seminis patris ; tunc Virgo verè fuit mater,quia verè materiam ministrauit Spiritui sancto , qui formam introduxit.

E Ista positio appropinquat ; sed non sufficit, quia Virgo verè genuit,vt dicitur:Genuit puerpera Regem , sed præparans solum materiam non generat. Item : si præparare materiam daret esse matrē, sequitur , quod mulier sit mater animalium generatorum in matrice , quæ præparat materiam, & fouet generatum suo calore , & promouet ad maturitatem , & postremo educit.

Item : præparatiua , & nauifactiua sunt alterius rationis & speciei , quia vna manualis , alia architectonica : ergo generatiua patris , & matris sunt **F** alterius speciei, vel diuersæ .

Vltimo,& do modū,qui mihi videtur,formo ergo primo duas conclusiones,& probo eas .

Prima Conclusio est, quod maternitas per se , & præcipue fundatur super vnam actionem solam.

Secunda Conclusio, per illam actionem verè dicitur mater generare .

Sic probo primam conclusionem.Circa quod est est sciendum,quod omnis mater respectu prolis habet quatuor actiones . Vnam quod fouet,& promouet semen ex dispositione complexionis matricis: Aliam, quod eadē virtute perducit ad maturitatē fœtū. Tertium,quod fœtum maturū educit,& emittit.

tit. Et habet quartam virtutem, quod virtute generatiuæ suæ humorem alterat, & formam seminis inducit, & ad locum debitum defert.

Nunc dico, quod sola generatio seminis fundat maternitatem. Probo: Illud est fundamentum per se, & præcisè relationis, quo stante, omni alio circumscripto stat relatio, & quo nō stante, omni alio stante relatio non stat ex Philosopho in prædicamentis: sed sic est hic dempta fotione adhuc stat mater, quia si gallina vna ouificet, & alia ouum foueat, prima dicitur mater non secunda, licet foueat.

Item: est generatio ex semine fœminæ coadmixto sibi semine maris, vt patet in quibusdam piscibus, qui oua proijciunt in aqua, & calore aquæ fotra generantur pisces ex eis, & tamen ibi non est fotio seminis à parte matris.

Item: inuenitur per prædicta, quod dæmones generarunt filios, quod fieri potuit, vt applicando actiua passiuis, semen generarent, vel fouerentur, & tamen ex hoc non fuerunt matres, cum illa fuerit mater, quæ semen protulit.

Item: nec parere est ratio fundandi, quia multæ mulieres ante partum moriuntur, a quibus extrahitur fœtus viuus, & certum est, quod vere dicitur mater illius.

Item: deportare semen ad locum est per accidens, vt gallina, siue ouum producat hic, siue ibi.

Item: ad hoc deportatur semen ad locum debitum propter prætactas operationes, ostenditur autem, quod absque quacunque illarum potest fieri generatio: ergo & sine illa. Restat ergo, quod quarta conditio, quæ est semen producere, facit respectum maternitatis, quia posita prole, necessario ponitur inductio formæ seminis.

Item: generare est actus potentiæ generatiuæ: ergo fundatur super actum potentiæ generatiuæ: sed introductio formæ seminis in organo determinato est actus potentiæ generatiuæ.

Nunc probo tertiam conclusionem, quod mater per istam actionem dicitur verè generare, quod quandiu durat generatio, omne illud quod actiuè durat, donec generatio fiat, illud dicitur verè generare: sed generatio incipit à forma seminis, quæ est forma in transitu intenta solum attingens: ergo semen illud dicitur actiuè generare.

Exemplum, dum in aliquo mixto incipit forma verbi g. putredinis, quæ est forma in transitu intenta respectu formæ vermis, dum mixtum putrefit, tunc dico, quod vermes generantur, & illud, quod actiuè attingeret illam putrefactionem, diceretur vermes generare, sic in proposito vt patet.

Item: homo generat verè hominem licet, non det complementum vltimæ formæ, scilicet animæ intellectiuæ, nisi inchoando: ergo à simili licet mater non sit complementum formæ organicæ, nisi inchoatiuè, ex hoc tamen dicetur generare illam formam.

Item: sicut transmutatio ab humore in semen fit, a semine in coagulum, & à coagulo in sanguinem, & ab hoc in carnem, omnia autem, quæ actiuè attingunt istas formas, dicuntur generare, sicut tres mouentes vnam nauem, quilibet mouet, & omnes complent rationem vnius perfecti agentis.

Ad propositum: quia generatiua Virginis acti-
A uè inchoauit generationem, ex hoc vere dicitur mater, vnde omnes alias transmutationes posteriores, sequentes formam seminis reputo factas virtute Spiritus sancti. Tunc dico, quod non oportet, quod beata Virgo actiuè se habuit respectu illarum, vel alicuius illarum, quia omnes aliæ rationes accedunt ad rationem maternitatis, vt probatum est; verum quia complexio animalis multum elongatur à natura elementorum, per plura media transire secundum ordinem vicinitatis, & propinquitatis formarum mediarum.

B Nunc restat vltimum, quod fuit dubium, scilicet de emissione prolis, quia non emisit, vt cæteræ matres. Ad quod statim patet solutio, quod partus non exigitur ad rationem maternitatis, vel vt saluemus istam actionem per illud, quod dicitur: Enixa est puerpera, & alibi: Quē Virgo peperit, & huiusmodi, dico, quod in partu Virginis fuerunt, scilicet miraculum, & actio naturaliter. Miraculum enim fuit ex hoc, quod duo corpora fuerunt in eodem loco propter integritatem claustrorum. Clausio enim claustrorum resistit, ne par-
C tus naturaliter emittatur, cuius oppositum est conditio exacta ad naturalem emissionem: ergo Deus potuit suspendere actionem claustrorum, ne resisterent, & tunc potuit Virgo naturali sua virtute impellere fœtum, & emittere: ergo foetus emittebatur operatione impulsus naturalis; sed resistens fuit abstractum opera supernaturali. & hæc de quæstione.

Ad rationes in contrarium. Ad primum dico, quod consequentia non tenetur, sicut non sequitur, non est mater humanitatis: ergo non est ma-
D ter hominis, quia humanitas est tanquam, quo homo generatur, non tamen est quod generatiuū. Tunc si dicit Deitas, idem, quod Verbum, concedo, sed ex hoc non sequitur, diuinitas non producitur, ergo nec Verbum.

Ad Damasc. dico, quod dixit exclusiuè contra hæreticum negantem, quod non erat mater Christi tocon solum, sed theotocon.

Ad aliud dico, quod minor est falsa, vnde Scriptura habet, factum ex muliere, & similia. Ad aliud dico, quod attingit verbum, vt quod, & ex hoc
E nō sequitur innouatio circa illud, sed sufficit, quod sit innouatio respectu quo, & ponatur habitudo, quod nihil ponit in Verbo.

Ad aliud dico, quod non attingit habitudinem, sed naturam vt quo, & verbum vt quod, vnde factum est verbum secundum carnem, quia sua actio fuit terminata in semine ante introductionem carnis, dico sicut aliæ matres, licet non attingant nisi semen, sunt tamen veræ matres: sic in proposito.

Ad aliud dico, quod anima non est quo ipsius
F corporis, nec realiter, nec secundum rationem, non autem sic se habet humanitas.

Ad argumenta alterius partis quæstionis, dico, quod fuit verè Mater hominis.

Ad primum dico, quod ministrauit materiam, quam ministrant aliæ mulieres: sed puriorem, quia humorem virgineum, qui est purus ab omni mixtione extraneæ qualitatis, & castus, quia non fuit decisus, sed vt puto opere Spiritus sancti ad debitum locum portatus.

Ad secundum patet. Ad tertium dico, quod beata Virgo naturaliter genuerit, quantum ad in-

choationem, quæ facit, & dat rationem matris, sed dicitur quantum ad actum secundum supernaturalem, sicut lux dat calori actum secundum, non primum. Sic dico, quod maternitas dicitur respectu prolis inchoatæ. Ideo oportet, quod adesset agens consumans prolem, & ponens inesse terminum respectus maternitatis, quia si non esset terminus, non esset relatio, sicut si non esset lux, non moueret color visum.

Ad aliud dico, quod Spiritus non est Pater, quia paternitas fundatur super potētiam generatiuam. Item: super ipsam generationem, quæ dicit potentiam formæ, vel potentiam formæ per media determinata: ergo Spiritus sanctus non genuit: sed magis fecit, vt dicit Glosa super illud: Qui factus est ex semine Dauid, dicit, quod Spiritus sanctus magis fuit factor, quam generator, sicut Deus faceret te desinere hic esse, & in eodem instanti faceret te esse Romæ, hic non esset mutatio propriè secundum vbi: sic dico, quod parata materia statim in eodem instanti perducta fuit ad debitum locum, & facta sicut forma organica non per media. Ex quo sequitur quod iste processus fuit factio non generatio, & hoc sufficiat de quæstione.

DISTINCTIO IX.

Quæstio Vnica.

De Adoratione.

ARTICVLVS I.

Vnde sumatur ratio formalis adorationis, & quomodo distinguantur inter se eius species, & præcipue latriæ, an sit virtus, & qualis?

ET videtur dicendum, quod eius ratio formalis non sit assignare, quia dependet inesse ab alio. Tunc formo talem rationem, quando aliqui actus habent rationem aliquam formalem in genere, tunc distinctio formalis illorum actuum sumitur per rationes specificas in illo genere, non secundum materiales. Exemplum, visio est respectu coloris, tunc si vis distinguere visiones, oportet, quod distinguas penes distinguentia formaliter rationem coloris, vt congregare, & disgregare faciunt diuersos actus formales, igitur accidit distinctio penes materiale obiectum, sicut accidit, quod visio distinguatur per hoc, quod color est in lapide, qui non est in ligno, vel formaliter distinguatur per album, & nigrum, & pallidum visio, quia ratio coloris variatur in eis. Sed sumo sub: sed vnus actus voluntatis est adoratio, cuius ratio formalis, vt ita dicam, est dependentia ab alio, nam illud mouet voluntatem. Si ergo est distinctio, erit ex parte dependentiæ: tūc dico differentias specificas in ista dependentia ad Deum differre ab illa quæ est ad creaturam, nam dependētia, quæ est ad Deum, est vnionis quantum

A ad omnia, quæ sunt in creatura. Item est solitaria, quia nulla alia sibi æquata. Item est necessaria. Et dico dependentia quo ad Deū est vniuersalis, quia Deus potest immediatè dare esse, & creatura dependet à Deo quantū ad omnia, nam quoad conseruari in esse ab eo solo dependet, non ab aliqua alia creatura. Item: licet aliquando in quibusdam bonis dependeat à creatura, tamen in eisdem dependet a Deo. Est solitaria, quia non requiritur aliud. Item est necessaria, quia ab omni alia potest absolui, ideo est dependentia simpliciter.

B Non sic autem est dependentia ad creaturam, quia creatura non dependet ab alia quo ad omnia, nec creatura potest conseruare in esse, nec dare esse, nec etiam est necessaria, quia quamuis filius dependeat a patre, Deus potest immutare, & etiam filius plus, & principalius dependet à Deo, ideo talis dependentia creaturæ est dependentia secundum quid.

Dices, quod sunt distincta solum secundum magis, & minus, vt maior albedo, & minor. Dico, quod non, imo dico, quod sunt omnino alterius C rationis, quia quantumcumque addens ad dependentiam creaturæ, nunquam attingeret ad illam, quæ est ad Deum, & ideo actus, qui necessario sequitur in voluntate ex illa, est alterius rationis ab eo actu, qui sequitur ex illa: ergo sequitur Conclusio principalis, quia dependentia est ratio formalis adorationis, & dependentia ad Deum & creaturam sunt alterius rationis. Arguo enim sic, Distinctio formalis obiecti in diuersas species arguit distinctionem actuum in diuersas species: sed dependentia ad Deum & creaturam, quæ est formale D obiectum adorationis, sunt diuersæ species: ergo actus adorationis eis correspondentes. Illa autem adoratio quæ est respectu Dei, vocatur latria, quæ est idem quod seruitus, & quia hæc seruitus est totalis, ideo obtinuit nomen seruitutis simpliciter, & generaliter, licet etiam in creatura sit seruitus, tamen non est nisi secundum quid. Dico quod potest obtinere nomen commune, quod est seruitus, vel subiugatio. Sed hoc est dupliciter, quia potest accipi, vel pro actu interiori, & talis actus est vera adoratio, quæ est subiectio cordis, nec forte est E alia in Angelis, & vocatur simplex adoratio, sed declaratio per exteriora, vt per signum, scilicet, genuflectendo; verbo, scilicet protestando, & exprimendo; vel facto, scilicet sacrificando, tales actus non sunt formaliter adoratio, nisi inquantum sunt signa actus intrinseci: vnde sacrificare, quia est determinatum signum adorationis interioris, ideo si exhiberetur creaturæ, esset idolatria; sed si sit tale signum, quod non est signum determinatum respectu actus interioris, scilicet adorationis, sed alterius puta reuerentiæ, talia F sine idolatria exhiberi possunt creaturæ, vt genuflexio; talia enim non ex se, nec ex vsu sunt præcisa signa actus, qui est latria, sicut est sacrificium. Secundo aliter dico, quod inquantum ex frequenti subiugatione generatur habitus, si talis habitus sit conformis rectæ rationi, & recto iudicio intellectus, & sic respectu obiecti debiti est virtus, quæ est latria: si autem non respectu obiecti debiti, vel rectæ rationis, tunc est Idolatria: latria ergo est virtus, respectu obiecti conuenientis cum debita circumstantia conformis rectæ rationi, cuius oppositum est idolatria. Quia enim

circa

circa istos actus possumus nos bene habere, vel A male, ideo circa eos potest esse virtus, & vitium.

Sunt etiam alia nomina exprimētia istos actus, vt pietas, quæ est dulcedo, & amor in ordine ad illum: explicat enim latriam, cuius oppositum in Scripturis vocatur impietas. Dicitur etiam Eusebia, idest bonus cultus, scilicet Teusebia, idest, diuinus cultus; vel dicitur religio, idest, religatio per istam virtutem in vnum modum colendi, sed proprium nomen est latria.

Si quæras, qualis virtus est. Dico quod moralis, & ratio est, quia non habet Deum pro obiecto immediato, sicut habent omnes virtutes theologicæ, & ista est immoderatiua passionum, vel actuū humanorum, & potest dici latria pars Iustitiæ, quæ est reddere vnicuique, quod suum est, & fundatur iustitia super obligationem: & similiter est virtus spiritualis, quia habet obiectum speciale sub ratione spirituali, licet dici possit generalis respectu plurium. & ista dicta sint de latria.

ARTICVLVS II.

De Dulia.

NVnc de Dulia dicendum. Dico, quod dulia, est alterius rationis, & distinguitur specificè à latria, quia dependentia à creatura non est totalis, nec necessaria, nec solitaria, ideo est alterius rationis.

Item: quia est partialis, & tamen est adoratio non simpliciter tamen, & propriè, quia non totalis, & idem est secundum quid, quia dependentia, super quam fundatur, est secundum quid, vnde cum dicitur in Scripturis, Dominum Deum tuum adorabis, & illi soli seruies, intelligitur de simplici adoratione. *Deut. 4.*

Dico etiam vltra, quod habet species non secundum numerum creaturarum, sed penes diuersas dependentias, quia alia est dependentia, qua dependes a patre, alia a Rege, alia a magistro: nam a patre dependes quantum ad principium essendi, vel secundum rationem causati non totaliter; a Rege, sicut a conseruante te de libertatibus, & inquantum defendit te; a magistro, inquantum instruit te, & sic de alijs, ideo sunt alterius rationis, & sunt alij actus in mente, quia voluntas aliter se habet contra ipsa.

Sed an dulia, & hiperdulia sint alterius rationis, vel species distinctæ; dico, quod potest dici, quod sunt alterius, quia sicut diuersa dependentia distinguūtur adorationes, si ergo sit vna dependentia excellens singulariter omnes alias, illa erit alterius rationis. & quia à Christo habes meritoriè bonum gratiæ, & gloriæ, quia mediator, & illud bonum est altius, & nobilius; ideo tu teneris, te subiugare illi vltra omnem aliam creaturam, & dependentia, qua ab eo depēdes, est alterius rationis à dependentia ab omni alia creatura, & ex hoc habes hiperduliam aliam speciem à dulia; vt sic sit dulia, quæ debetur creaturæ ratione dependentiæ, quæ est communis in creatura; sed hiperdulia est respectu singularis dependentiæ, & tamen stet intra limites creaturæ. Tunc dico, quod dulia tot modis dicitur, quot modis potest sumi diuersimodè dependentia ad creaturam.

ARTICVLVS III.

Quæ debeant adorari.

DE tertio articulo, quæ sunt illa, quæ debent adorari, ponitur ▪ contra talis distinctio, quod aliqua per se adorantur illa, quibus per se competunt species adorationis, quæ sunt latria, & dulia, & hiperdulia: tunc latria debetur Trinitati, & vnica, quia vnica est dependentia omnis crea- B turæ ad totam Trinitatem, & vnum formale obiectum est ibi, & talis dependentia est ibi vniuersalis, simplex, & necessaria, & solitaria, quæ inquantum dependentia est obiectum formale latriæ, vt patuit. Hiperdulia vero debetur humanitati Christi, quia omnis creatura dependet ab eo nobiliori modo, & respectu nobilioris boni, scilicet gloriæ & gratiæ, scilicet, inquantum est mediator. Dulia vero secundum diuersas species diuersis attribuitur, quia vel dependes ab aliquo in donis gratiæ, & sic dependes a Sanctis, non quod dent gra- C tiam creando, sed merendo tibi gratiam in vita, propter exempla sua, & ratione istius dependentiæ debetur adoratio; & quanto ista dependentia est altior, tanto potior est dulia, & sic debetur excellentiori modo Virgini beatæ. Et propter hoc dicunt quidam, quod quia beata Virgo plus nobis meruit de gratia, & gloria, quod sibi debetur hiperdulia, & Christo similiter hiperdulia: Alijs vero Sanctis debetur dulia, & quia omnes Sancti se habent ad modum vnius rationis in merendo, scilicet per modum procurantis, & impetrantis, non D per modum mediantis; ideo respectu omnium est vna species duliæ, licet secundum plus, vel minus, secundum quod magis, vel minus nobis procurant gratiam.

Si autem dependes in bonis fortunæ, sicut dependes a Rege, vel a Magistro, tunc talis dependentia amittit nomen adorationis, vt sic adoratio contineat latriam hiperduliam Christo, & duliam quæ Sanctis; Regibus autem, & magistris magis debeatur reuerentia, licet talis reuerentia adoratio dici possit, quia consistit in dependentia, & ali- E quando etiam in Scriptura talis reuerentia vocatur adoratio, vt cum dicitur: Adorauit Regem pronus in terram. Si vero loquimur de adoratione per accidens, dicit quidam Magister solemnis, quod fit quinque modis, scilicet ratione significationis, imitationis, continentiæ, pertractationis, condensationis, & resolutionis. Sextus modus est ex vi relationis, licet istum modum non teneam, vt dicam inferius.

Primo igitur adoratio debetur alicui per accidens ratione interioris significationis. Vbi nota, F quod in omnibus istis modis, semper adoratur aliquid propter aliud, ita quod illa adoratione, qua adoratur aliquid per se, eadē adoratione adoratur per accidens illud, quod in ordine ad ipsum aliquo istorum modorum adoratur: ergo primo adoratur aliquid per accidens ratione significationis, vt verba sancti Euangelii, & Sacramenta. Secundo adoratur aliquid per accidēs ratione imitationis, vt imagines non per se, quia sic esset idolatria; sed in ordine ad illud, cuius sunt imagines, & imitatio, & isto modo imago quæ expressius repræsentat illud, quod per se adoratur, deuotius po-

test adorari; sicut imago Beatæ Virginis quam fecit Beatus Lucas. Sic, & Veronica Christi hodie deuotius, & cum maiori reuerentia adoratur.

Tertio adoratur aliquid ratione continentiæ, vt species in Sacramento altaris, vt columba in qua apparuit Spiritus sanctus, similiter Abraham illos tres viros, in quibus Trinitas apparuit; sed credo, quod istud melius diceretur, quod per modum significationis.

Quarto: Ratione pertractationis, vt pater noster, & huiusmodi, quæ ponuntur super reliquias Sanctorum, & sic excellentius adoratur Crux Christi vera, quæ pertractauit membra eius. Sic etiam beata Virgo, quia ipsum Christum dulcissime pertractauit.

Quinto ratione condensationis, & resolutionis, nam sicut in generatione est processus ab imperfectis formis ad perfectas, sic in resolutione; sed corrumpendo est e conuerso à formis perfectis ad imperfectas, tunc omnes formæ, quæ sunt mediæ in resolutione, quas per se natura non intendit, possunt adorari isto modo, vt corpus, brachia, cineres, & huiusmodi, quæ descendunt à Sanctis: si vero fieret resolutio in formam terminatam, vtpote in vermem, tunc non debet adorari talis forma isto modo.

Sextus modus est per relationem, vt si animal generetur ex ossibus, vel corporibus, potest materia adorari sub illa forma per relationem inquantum, scilicet fuit sub forma sancti, vt bufo, vel vermis inquantum referuntur ad illum terminũ, cuius fuerunt: sed de sexto modo non reputo verum, quoniam in illa materia nil remanet, quod fuerit Sancti, cum non sit aliquid hoc.

Ista reputo pro vno intellectu vera, sed pro alio falsa, nam illa adoratio, vel accipitur pro actu exteriori, vt osculari, genuflectere, &c. & tunc quinque modi continent veritatem, vt patet discurrendo; sed ille actus exterior non est formaliter adoratio. Sed si de actu interiori, quæ est recognitio seruitutis in voluntate, non credo, quod aliquid possit per accidens adorari, vnde non debes te subiugare illi, nisi solum Christo, vel Deo, & ratio est, quia illud iudicium est de actu voluntatis, & reputatione intellectus, à quo oritur actus in voluntate: sed planum est, quod nec per se, nec per accidens iudicas te dependere ab aliquo prædictorum modorum.

Si vero accipias actum interiorem pro actu reuerentiæ, sic possum talem actum exhibere prædictis, quando reputo, quod ista adoratio magis sit reuerentia quædam, vt Crux magis reuereri dicatur, quam adorari; vel tali, & tunc ex eo obijcio actum exteriorem, qui est signum huius reuerentiæ interioris, sed respectu illorum, quæ per se adorantur, dicitur bene cultus, & obsequium, & quia adoratio est cultus mentis, ideo quod nulla res nisi per se adoratur, nisi accipiatur adorare pro reuereri.

Et hic potest videri: Vtrum crux debeat adorari, vel dulia, vel latria, dico quod non per se considerata, sine relatione ad corpus Christi, quod tetigit, & sustentauit, & repræsentat, quia ibi non est proprie adoratio: sed dulia, & latria exprimunt mihi adorationem, ideo crux non est adoranda dulia vel latria.

Circa vltimum Articulum, & principale propositum: Vtrum caro Christi, & anima debeant adorari adoratione, quæ est latria, an dulia. Dicendum, quod non latria, quia latria exprimit seruitutem, quæ est vere species adorationis: nulla autem creatura propriè adoratur, sed debent venerari, nam aliud dicit venerari, quam adorare, vt dictum est.

A De isto ergo quarto articulo expedio me, quoniam si quæstio fiat de adoratione per se, planum est, quod per hiperduliam debet adorari, prout à Verbo separata concipitur, quia ab eo dependens in excellentissimo bono, scilicet gratiæ, & gloriæ, & modo nobiliori, & singulari, quia nulli alteri creaturæ dependet quis in ratione mediatoris, nisi à Christo inquantum homo, sed hoc quæstio non quærit. Sed quæstio quærit, vtrum capiendo humanitatem in verbo ratione vnionis quidditatiuæ, vtrum talis habitudo det sibi, quod possit cum Verbo adorari adoratione, quæ est latria.

B

Dicunt quidam, quod aliquid adorari est tripliciter, vel obiectiuè, vel formaliter, vel materialiter. Exemplum; video colorem, & video lapidem, cuius est color: sed lapidem video obiectiuè, vel formaliter, vel materialer, quia coniunctum formali obiecto, scilicet colori; sed colorem video formaliter in ratione obiecti per se, & principalis. Ad propositum latria debetur humanitati Christi modo, scilicet obiectiuè materialiter, quia vnita verbo, sed secundo modo, non, quia quantumcumque sit vnita, non habet quod sit formale obiectum adorationis, quod semper manet intra limites creaturæ, nam obiectum formale est tota Trinitas.

C

D Sed contra istum modum, arguo quantum ad ad primum membrum, scilicet, quod latria debeatur obiectiuè humanitati Christi. Arguo enim sic contra eum.

Quando aliquis actus alicuius potentiæ fertur in aliquam rationem formalem per se, sed debet ferri in aliud obiectiue, oportet, quod formaliter ratio inhæreat sibi, vt patet in exemplo suo, nam color inest lapidi; sed formalis ratio adorationis, quæ est dependere ab eo, quod adoratur totaliter adoratione latriæ, non communicatur totaliter humanitati Christi: ergo.

E

Dico, quod humanitas est coniuncta Deitati, & ideo ratione huius communicatur sibi, quod sufficit, quod formalis ratio sit ei vnita, & copulata ei, quod obiectiuè debet terminare actum potentiæ.

Contra, dulcedo in lacte copulatur albedini, quæ est formaliter obiectum visus, & tamen non videtur dulcedo obiectiuè, nec etiam materialiter, ita ibi de humanitate Christi.

F Item; illud est obiectum adorationis, quod est obiectum actus voluntatis, de quo dixi supra, scilicet seruitus: sed humanitas Christi non est obiectum actus voluntatis illius, scilicet, qui est seruitus, quia non intendo seruire sibi, sed ratione diuinitatis, quare modus iste non placet.

Ideo dico, quod aliter est loquendum de adoratione, & aliter de veneratione; humanitati enim Christi debetur adoratio, & ipsam venerari super omnem creaturam, & de exteriori omnem actum venerationis, quæ debetur vnitati, & vnum actum quem debemus exhibere, scilicet diuinitati, & humanitati.

Dico

A Dico venerationis esse, hoc est ratione vnionis suæ cum Verbo. Si autem loqueris de actu interiori, qui propriè est adoratio, Vtrum sit vnus duorũ, scilicet diuinitatis, & humanitatis.

Dico, quod humanitas sic potest dupliciter considerari, vel distinctè, vt est distincta ratione vnionis, ita quod ratione vnionis debeatur sibi adoratio latriæ, & ita videtur posse concedi.

Dices, quod implicat contradictionem, quia diuidens contradicit diuiso, sicut si diceres animal aliud homo, aliud non animal, sic in proposito, cum dicis, humanitas vnita Verbo potest considerari,
B vel diuisim, ecce iam istud contradicit diuisio, scilicet vnire Verbo.

Dico, quod non capio per disiunctim rationem adorandi, scilicet quod feratur super vnionem; sed distinctim cadit super suam humanitatem, vt tanquam quod. Exemplum de veste Regis, etiam dum applicatur ad Regem, potest voluntas per actum adorationis ferri dupliciter in vestem Regis, vno modo ratione induitionis, quia potest actus ferri super vestem indutam, vt dicam, ista vestis est veneranda, quia Regis, ita quod actus feratur supra
C vestem vt in quod, & dico quod non debet vestis adorari etiam ratione induitionis. Si vero intelligit coniunctim non distinguendo, sic potest, vt Regem totum, & omnia quæ sunt in Rege, adores vnica adoratione.

Ad propositum, idem dico de humanitate vnita Verbo, nam si actus eius feratur in humanitatem non vt vnitam, ita quod hic excludo vnionem, vt dicatur humanitas, quando est Verbo vnita, adorari latria, ita quod actus adorationis feratur in eã,
D vt in quod; sic dico, quod non debet adorari latria, quia humanitati, vt quod non debetur latria. Si autem coniunctim consideres eam, scilicet ratione vnionis, ita quod ibi non distinguis per intellectũ, sed ferendo super totum vnitum, vel compositum. Sic dico, quod caro, & anima Christi in Verbo debeãt vnica adoratione latriæ adorari; sed non diuisim. Et hæc est intentio Damasc. vt patet in litera, & esse Augustini vide in litera, quod alia exempla sunt ibi, quia si super totum aspectum feram, sic debeo vna adoratione latriæ adorare, sed non
E diuisim.

Ad argumenta. Ad primum dico, quod Ecclesia est specialis cultus Dei, tunc ratione vnionis non debetur humanitati, vt scilicet terminet actum, vt quod, sed toti supposito, idest Verbo homini.

Ad aliud similiter dico. Ad tertium idem dico.

Ad aliud dico, quod propter aliud, & cum arguis contra: Respondeo, quod humanitas non adoratur vt quod, nec per se, nec per aliud: sed per se totum, aliud est enim adorare aliquod totum, &
F aliud adorare in illo vnum propter aliud.

Ad aliud dico, quod non est propter communicationem idiomatum, sed per vnionem; nec adoro diuisim, sed coniunctim, nec etiam est per identitatem.

Ad aliud dico; quod verum est coniunctim. & hæc de tota quæstione.

DISTINCTIO X.

Circa Distinctionem Decimam quærit Magister: Vtrum Christus in quantum homo fuerit persona. Item de Prædestinatione, Vtrum fuerit prædestinatus. Tertio de Adoptione: Vtrum fuerit filius adoptiuus. De primis duobus iam patet in præcedentibus. Solum quæro, Vtrum Christus fuerit filius adoptiuus: vel, Vtrum in Christo fuerit filiatio adoptiua. Quod sic: Vbi est præcisè, & immediatum fundamentum alicuius relationis, ibi est relatio sequens fundamentum: sed immediatum fundamentũ filiationis adoptiuæ est in Christo: ergo.

Probatio minoris, immediatum fundamẽtum filiationis adoptiuæ est natura rationalis gratia informata, vt omnes concedunt: sed hoc maxime fuit in Christo: ergo.

Item, quicquid est dignitatis in creaturis, totum est attribuendum Verbo: sed dignitatis est inter homines esse filium adoptiuum: ergo.

Item: Christus, secundum quod homo est Filius Dei, & secundum quod homo est gratuitus Filius Dei, non naturalis, quia sic est à Deo per generationem æternam: ergo relinquitur, quod sit gratuitum: tunc sequitur quem his vocamus, esse filium adoptionis. Sed hic sunt tria inquirenda.

Quæstio I.

ARTICVLVS I.

An Deo conueniat actiuè adoptare.

PRIMO, An Deo conueniat actiuè adoptare. Secundo: Cui personæ in diuinis conueniat adoptare. Et tertio: an adoptio passiua conueniat Christo.

Est autem regula Ansel. Monol. 5 quod quicquid perfectionis naturalis, vel moralis, vel consuetudinalis est in creatura, totum debet attribui Deo: tunc licet filiatio adoptiua actiuè non sit perfectio naturalis, est tamen consuetudinalis: nam adoptio inter homines fuit inuenta, quando scilicet aliquis habens affluentem hæreditatem non habet liberos ad illam, vel quia sunt indigni, si habet, vel quia hæreditas tanta, quod potest alios admittere extraneos non absolutè, sed adoptando intrinsecè, vt sic admittat eum ad amorem filialem. hoc autem patet esse perfectionis in hominibus; sed aliud attribuendum est Deo: vnde esto, quod Deus habeat Filium æternum dignum, & alios, vt angelos, quia tamen hæreditas est tanta, quod potest absque sui diminutione ab alijs possideri, dignum est aliquos adoptare ad hanc hæreditatem, quos admittat ad amorem filialem: ex hoc colligitur, quod adoptio non est, nisi admissio personæ extraneæ ad amorem naturalem, ex quo deputetur ad hæreditatem.

Dico

Dico autem admissio extranei, quia si esset naturalis, non esset adoptio.

Secundo dico, aut ad amorem filialem, quoniã si esset ad aliquod aliud donum, non propter hoc magis diceretur filius, quam alius.

Dico tertio, ex quo amore deputetur ad hæreditatem, quia si hoc deficeret, non esset filiatio adoptionis: sed hoc Deo competit, quod nos deputet amore filiali ad hæreditatem gloriæ, iuxta illud Pauli ad Hæbr. cap. 1. Ego ero illi in Patrem, ipse erit mihi in Filium: ergo. Ergo Deo attribuetur ista perfectio, licet sit consuetudinalis. hoc de primo articulo.

ARTICVLVS II.

Cui Personæ in diuinis attribuatur adoptio.

Circa secundum, cui Personæ in diuinis attribuamus adoptionem actiuam. Videtur quod Patri, quia habet Filium naturalem: ad eundem autem pertinet adoptare, ad quem pertinet filium naturalem habere.

Sed quod Filio, videtur per illud Apostoli ad Galatas cap. 4. Misit Deus Filium suum natum ex muliere, factum sub lege, vt eos, qui sub lege erant redimeret, vt adoptionem filiorum reciperemus.

Tertio videtur, quod Spiritus sanctus, quia adoptio fit per gratiam: ergo.

Dico, quod toti Trinitati conuenit adoptare: nam tota Trinitas vnica adoptione adoptat: sed appropriatè tanquam principali agenti ex auctoritate debetur Patri, sicut potentia, quia illius est primo communicare hæreditatem, cuius est primo hæreditas: sed Patris est primo, vt dicit Glossa prioritate originis: ergo. Per modum autem meriti & exemplaris debetur Filio, eo quod sua passio fuit nobis meritum, & medium ad hoc, vt essemus filij adoptionis; sed quia adoptio formaliter fit per gratiã: & gratia Spiritui sancto appropriatur, isto modo dico appropriatè debetur Spiritui sancto. hoc de secundo articulo.

ARTICVLVS III.

An adoptio passiua conueniat Christo.

De tertio articulo dicitur, quod adoptio passiua non conuenit Christo, & ratio est, quia, vt dictum est, adoptio non debetur nisi personæ extraneæ ab hæreditate: sed persona, quæ est in Christo, non est extranea ab hæreditate, nec etiam filiatione: ergo. Igitur secundum istos Christus est filius naturalis, non adoptiuus.

Cõtra: Ista ratio concluderet, si filiatio esset immediata conditio suppositi, & formaliter: sed hoc non est, quia solum est conditio suppositi vt quod, non vt quo, quia filiatio temporalis non fundatur immediatè super persona Verbi: sed super humanitate: ergo videtur, quod Verbum possit esse filius adoptiuus vt quod, sed per humanitatem vt quo, sicut supposito Verbi attribuitur filiatio temporalis vt quod: sed per naturam humanam vt quo formaliter est filius temporalis beatæ Virginis: non ergo videtur inconueniens sequi, si ponatur filiatio adoptiua, vel si adoptio in Christo, quam si ponatur filiatio temporalis ex Virgine,

A & tamen hoc conceditur ab omnibus.

Dices forte, quod in Christo natura humana nunquam fuit extranea, & ideo sibi, vt sic non conuenit adoptio.

Contra, vel intelligis per extraneum esse oditum, & tunc cum beata Virgo, nec Angeli boni nunquam fuerint oditi: sequitur, quod non fuerint filii adoptiui, quod falsum videtur.

Item, non video, quod esse oditum requirat adoptionem, nam nulla imperfectio confert aliquid alicui, vt perfectionem recipiat. Et videmus communiter contrarium de multis. Vel dicis, quod
B importat carentiam gratiæ: sed nec hoc stat, quia vel requiritur carentia gratiæ præcedere adoptionem prioritate temporis, & planum est, quod nõ: nam angelus nunquam fuit in tempore sine gratia, & tamen est filius adoptiuus: vel dicis, quod requiritur prius carentia gratiæ ordine naturæ, & hoc non, quia humanitas Christi ordine naturæ præcessit gratiam: ergo. Igitur tota difficultas est, quia filiatio adoptiua est conditio suppositi, non tanquam fundamenti, sed naturæ: ergo sicut natu-
C ra dat Verbo, quod sit filius beatæ Virginis, non video, quare non dat, quod sit filius adoptiuus. & ob hoc dicunt quidam, quod sic. Sed quia hoc videtur repugnare auctoritatibus Sanctorũ, ideo non teneo cum eis ex toto.

Dico ergo, quod potest concedi, quod ibi fuit vera ratio adoptionis, quia fuit ibi creatura, scilicet natura humana: sed propter hoc non debet concedi, quod sit filius adoptiuus. Probo, quia quando aliquod prædicatum potest inesse simpliciter, & secundum quid, & secundum partem dimi-
D nuentem, cum tale prædicatum contigerit actu inesse, vtroque modo non debet dici. Si enim tale simpliciter, quod sit tale secundum quid, & secundum partem diminuentem, vt Sortes.

Si enim simpliciter albus non debet dici, & addi, quod est albus secundum dentes, non quod prædicatio non sit vera, sed est suspecta, quia quando fit prædicatio secundum partem diminuentẽ, quia innuitur, quod talis prædicatio non sit vera simpliciter, vt si dico, Sortes est albus secundum dentẽ, quodammodo debeo intelligere, quod non simpli-
E citer, sed filius naturalis & adoptiuus se habent sicuti simpliciter, & secundum quid, quod dicitur de isto, ille est filius non simpliciter, sed adoptiuus, quæ est dictio diminuens: Christus autem non solum est filius adoptiuus, sed naturalis: ergo licet ratio adoptionis sit in Christo, & hoc ratione humanitatis, non tamen debet concedi, quod sit filius adoptiuus, quia esset sensus, vel motiuum praui intellectus, scilicet, quod non est filius naturalis, sicut si dico, iste est pulcher in oculis, est sensus, quod non sit in alio corpore toto: & hoc
F maximè est attendendum, ad excludendum errorem dicentium, quod Christus non est filius naturalis. Sed si velis separare rationem adoptionis à Christo, licet non videam hoc, dicerem tunc, quod nullus dicitur filius adoptiuus, qui per gratiam habet ius in hæreditate, tunc Christus, licet inquãtum homo generatus per comparationem ad terminum, præcisè non habeat illud, habet tamen quantum ad communicans, & coinclusum, & illud est Deitas. Sed de hoc non curo, quia non habeo pro inconuenienti, quod in Christo sit ratio adoptionis, dummodo propositio non concedatur ex causa præassignata.

Ad

Ad primum autem in oppositum concedo maiorem. Ad minorem dico, quod gratia & gloria in Christo non fuerunt ratio vnionis; sed magis è côuerso: Vnde Deus prius præordinauit hunc hominem vniri, quam tantum gloriæ sibi dari; tunc dico, quod in Christo filiatio naturalis, & vnio præcesserunt filiationem adoptionis: ergo dico, quod virtute vnionis debetur sibi gloria, non virtute gratiæ, quare sequitur, quod non habuit ius in hæreditate per gratiam, sed per vnionem, & ideo non fuit in Christo ratio adoptionis, & hæc videtur intêtio Magistri dist. 4. cap. supra allegato, igitur est filius: sed ratio filiationis istius non est gratia, sed vnio: & quia vnio fuit gratia, potest dici, quod est filius gratiæ, & per gratiam habet ius in hæreditate: sed ista gratia est gratia vnionis, non adoptionis, & differunt istæ duæ gratiæ, quia gratia adoptionis fundamentum habet gratiam gratum facientem, ista autem est excellentior gratia, scilicet ad vnionem personæ.

Ad argumenta in oppositum. Ad primum dico, quod minor est falsa. Ad probationem dico, quod Christus habuit vnionem per aliquam gratiam. Vel concedendo minorem dico, quod conclusio non sequitur, quia fieret prædicatio secundum dictionem diminuentem.

Ad secundum dico, quod adoptio simpliciter non est perfectio, imo includit imperfectionem: nam ex hoc dicitur filius adoptiuus, quia non potest esse naturalis.

Ad aliud dico, quod diuisio non est sufficiens, quia ex aliquo alio potest esse, quod sit filius, vt forte ratione vnionis, vel dato, quod sit non debet concedi ratione erroris inducendi.

Ad argumenta de fundamento per interemptionem, vnde dico, quod illa natura per aliam gratiã quam per adoptionem: vel dicam, quod est ibi fundamentum illa natura, tamen non debet dici filius adoptiuus, propter malum intellectum.

Ad aliud dico, quod non est perfectio simpliciter, sed in hominibus aliis.

Ad aliud dico, quod licet sit gratia informatus, tamen non est propter hoc filius adoptiuus, vt patet. Vel dico, quod est filius adoptiuus quantum est ex se, non tamen debet concedi.

DISTINCTIO XI.

Quæstio Vnica.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum Christus potuit dici creatura.

Arguo primo, quod sic. Christus humanitate est homo, & est animal, & est corpus, & est substantia: ergo est creatura. Antecedens patet Decretal. Alexandri Papæ cap. Cũ Christus, extra de Hær. Probo consequentiam: Si est substantia, aut creata, aut increata; non est substantia increata, quia sic est per diuinitatem: ergo substantia creata.

A Item, ad idem forma, quæ dat esse inferius, dat esse superius, vt anima dat esse hominem, & animal: sed humanitas dat Christo esse substantiam: ergo dabit esse creaturam, quia substantia diuidit ex vno latere ens creatum. Secundo arguo ad idem sic. Christus est creator secundum diuinitatem: ergo est creatura secundum humanitatem. Antecedens patet, consequentiam probo, quia proprietas consequens naturam humanam, ita potest attribui Christo, sicut proprietas consequens naturam diuinam.

B Contra est Magister in littera. Item, si Christus esset creatura, tunc esset vere filius adoptiuus, quod est in quæstione præcedenti negatum. Respondeo. Sciendum, quidam negant conclusionem sic, licet in supposito Verbi humanato sit communicatio idiomatum, tamen quando sic est, quod vna proprietas vnius naturæ, repugnat naturæ, & proprietati alterius, secundum talia non fit communicatio idiomatum: sed esse creatum repugnat diuinitati, & eius proprietati: ergo. Probatio istius: proprietas enim & conditio Deitatis est æternitas,

C æternum autem dicit semper fuisse: sed esse creatum repugnat diuinitati, dicit incipere esse, nam dicit esse post non esse: ergo. Sed ista ratio non concludit, quoniam mortalitas repugnat immortalitati, quæ est conditio Deitatis, & tamen hoc non obstante, dicitur Christus mortalis, secundum quod homo. Item, dicitur passibilis, cum tamen diuinitatis sit impassibilis. Item non dicit desinere esse post esse: ergo repugnat æternitati, & tamen Christus dicitur mortuus. Igitur ratio assignata non videtur esse sufficiens.

D Ideo alij dicunt aliter, siue dant aliam rationem ad eandem conclusionem, sic: Licet proprietates positiuæ naturarum communicentur supposito, tamen non communicantur proprietates negatiuæ illarum positiuarum, quia tunc sequeretur, quod opposita essent in eodem, vt dicitur, Christus est creator, non tamen potest dici non est creator.

Ad propositum: Creator dicit positiuam rationem, quia esse ex se; sed creatura dicit negationem istius, scilicet non esse ex se: ergo.

Contra: licet proprietates negatiuæ, vt dicit,

E non communicentur, concedo hoc de illis, quæ dicunt, & importãt formaliter negationem: sed de illis, quæ important negationem non formaliter, sed communicantur, non sic; vt patet, quia Christus dicitur æternus, & temporalis, mortalis, & immortalis.

Ad propositum: Creatura licet dicat non esse ex se, tamen hoc est excommunicatum, nam creatura de suo significato primo dicit positiuum, licet illud positiuum includat non esse ex se: ergo dico, quod pro mortali, & immortali; sed non proprie-

F tates positiuæ, & negatiuæ, vt dico de Creator, & non Creator.

Item dicunt alij tertio, quod proprietates, quæ absolutè consequuntur naturam vnam, communicantur, non tamen proprietates, quæ consequuntur naturam in ordine ad aliud. Exemplum, quia non dicimus, quod Christus sit assumptus, nec diuinitas sic assumpta prædicatur assumpta. Ad propositum; creatura dicit ordinem ad Creatorem.

Sed ista ratio non concludit, quia pari ratione creator dicit ordinem ad creaturam: ergo non dicam, Christus est creator. Item, Christus est minor,

nor, vt dicit in Ioanne, & tamen minoritas dicit ordinem.

Alius Doctor dat aliam rationem, dicens, quod creatio differt à fieri, nam fieri dicit duplicem respectum, scilicet, ad non esse præcedens, eo quod sit accipere esse post non esse.

Item, ad principium, & agens, quod transfert de non esse ad esse, tunc creatio differt à fieri, quantum ad istos duos respectus, nam per respectum ad agens differt, quia creatio non dicit respectum ad quodlibet agens, sed ad primum ens, fieri autem potest dicere respectum ad quodcumque aliud.

Quantum etiam ad secundum respectum differt, quod creatio non est respectu cuiuscumque non esse; sed respectu non esse simpliciter, quod est cõtradictionis: sed fieri potest dicere respectum à nõ esse, non simpliciter, sed in susceptiuo. Tunc dicit vlterius, quod quædam creantur propriè, quædam communiter. Primo modo creantur illa, quæ sunt immediatè à Deo, & isto modo Christus non est creatura, etiam in quantum homo, quod sic accipit esse per generationem. Si secundo modo, sic dicitur, vel quod accipiat esse non de esse simpliciter, quod habeat respectum ad non esse simpliciter: sed in aliquo susceptiuo, & sic sunt omnes creaturæ inferiores respectu materiæ, & sic Christus; sed attendo hic, quod illud, quod creatura accepit esse post non esse, & hoc vel totale vel partiale, vt si dicam, quod totus homo creatur, vel forma hominis. Tũc ad propositum, Christus non fuit creatura primo modo, vt dictum est, nec secundo modo quantum ad primum membrum, vt quod accepit esse tale, vt patet; nec etiam potest dici creatura propter secundum membrum, vt quod accepit esse partiale ratione humanitatis, & hoc quod suum esse suppositi est æternum, vnde licet natura sit creata, non tamen det Verbo, quod denominetur vt creatura, & hoc probatur duplici ratione. Prima ratio, quia creatura dicit inceptionem esse, & ita repugnat æternitati, quæ est proprietas Filij Dei; sed vbi est repugnantia vnius proprietatis ad aliam, ibi non potest fieri denominatio vnius ab altera, siue ab inferiori ad superiorem. Præterea: æternũ dicit esse simpliciter, creatura verò dicit esse secũdum quid, sed denominatio non potest fieri à secundum quid ad simpliciter: ergo.

Item secundo sic, nulla denominatio, quæ consequitur totum, & partem ex æquo, inest solum per naturam, nisi sit à parte suppositi, vt Sortes non dicitur vnus ab albedine, sed ab intelligendo, sed creatum esse est conditio tam naturæ, quam suppositi: ergo vbi natura est creata, suppositum increatum, non potest suppositum denominari creatum creatione naturæ; sed bene dicitur generatum, quia generatio bene terminatur ad esse simpliciter; sed non oportet quod illud sit esse primum.

Iste modus non placet mihi, nã non capio quod esse primum, & totale sit per creationem semper. Probo: nam gratia creatur in anima, & tamen nõ capit esse primum, sed primum esse est animæ.

Item, albedo dicitur creatura, & tamen non habet esse primum totale, imo per generationem, ita dicam de humanitate, vel in Christo, vel alibi.

Item, quæ generantur, per generationem capiũt esse totale, & primum, & tamen sunt creata.

Dico ergo, quod quando aliquid habet in se formam, per quam denominatur à forma, sic potest denominari à conditione illius: ergo cum huma-

A nitas dat esse hominem, non video, quare non dat esse creaturam, cum esse creaturam sit propria cõditio tam humanitatis, quam effectus eius formalis, quod est esse hominem: ergo non video, quod positio ista sit multum bona. Quare teneo cum Magistro in littera, & ratio est tacta in præcedenti quæstione, quoniam quando est aliquod prædicatum, quod est aptum natum attingere totum, & partem diminuentem, non debet fieri denominatio cum additione partis diminuentis: sed creator dicit esse simpliciter, creatura vero dicit esse secun-

B dum quid: non ergo debet concedi, quod sit creatura ratione praui intellectus, quia posset esse motiuum credendi aliquibus, quod esset purè creatura, non creator: sicut si dicerem: iste est albus secundum manum, esset quasi dicere, non est albus secundum aliam partem. Vnde fuit error Arrij, quod Christus esset pura creatura, propter quod non cõceditur, quod Christus dicatur creatura. Et hæc est intentio Augustini lib. 1. de Trin. cap. 6. prope finem, quod creator sit creatura, ad excludendum tamen errorem Arrij, est negandum, ad istum dico

C intellectum. & hoc patet in littera: ergo dico, quod sicut Christus, secundum quod homo est factus, est creatura, quia alias omnes rationes, quas adducis, quod non sit creatura, adducam quod non sit factus: dicam ergo, quod nihil est factum, nisi suum esse totale primum sit factum. Ad primum dico, quod verum est secundum quod homo; sed ideo non conceditur propter malum intellectum.

D

DISTINCTIO XII.

Quæstio Vnica.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum Christus potuerit peccare in quantũ homo.

ET QVOD sic probo: Christus habuit liberum arbitrium: ergo potuit peccare. Antece-

E dens patet, consequentia probatur, quia ratione liberi arbitrij peccatum imputatur. Item Christus fuit viator: ergo potuit peccare. Item Christus potuit mereri: ergo potuit peccare: antecedens patet, quod fuit viator: consequentia probatur, quia opposita nata sunt fieri circa idem, & ratio confirmatur, quia ex hoc beati non peccant.

F Contra: Christus potuit peccare: ergo & Deus, quia Christus est Deus. Item, Beati non possunt peccare, quia sunt confirmati per gratiam: ergo pari ratione nec Christus, quia comprehensor.

Respondeo dico, ꝙ de facto Christus non potuit peccare, per eandem rationem, per quam concedo hoc de beatis, quia Christus fuit comprehensor: de ista autem immobilitate quo formaliter, dixi in secundo. Sed de possibili, An Verbum potuit assumere naturam peccabilem, ista est eadem quæstio cum illa, Vtrum potuit assumere naturam non fruentem: ergo de tertio de ratione impeccabilitatis videndum est.

Dicunt de hoc quidam, quod formaliter ista impeccabilitas in Christo fuit ex vi vnionis. Quã probo, quod non formaliter, nam vnio hypostatica formaliter non est, nisi esse alterius intrinsecè, hoc autem formaliter non ponit effectum suum in intellectu, vel voluntate, quare non est principium formaliter actiuum voluntatis, vel intellectus: igitur non dabit voluntati formaliter, quod esset impeccabilis.

Si vero dicas concomitanter, vt quod talis vnio exigat naturam impeccabilem, sic dicunt quidam, quod potuit assumere naturam non fruentem, sed teneo oppositum, scilicet, quod concomitanter exigit naturam impeccabilem: sed hic concomitari potest dupliciter accipi, vno modo, quod illud non possit esse sine isto, sed præsupponat illud, & sic manifestum est, quod vnio non præsupponit gloriam.

Alio modo non præsupponendo, sed comitanter, vt vnio sit impossibilis stante natura indigna, quia scilicet non se compatiuntur, vt sic exigatur fundamentaliter, quod fundamentum sit dignum: & sic dico, quod impossibile est vnionem fundari super naturam, quam statim gratia non sequatur, vt hoc etiam sit impossibile respectu Dei, quia non solum, quod implicat contradictionem est impossibile apud Deum: sed etiã quodcumque, quod opponitur, & repugnat ad suam decentiam; tunc manifestum est, quod hoc fuisset vnioni indecens, quia sic Deus potuisset dici peccator, quare dico, quod Deus nec de potestate absoluta, nec ordinata hoc potest, quod fuisset summè inordinatum.

Tunc ad propositum dico, quod confirmatio Christi fuit per gratiam, & tunc cum gratia qualibet præsupponat gratiam simpliciter, sic ista vnio.

Ad argumenta in oppositum dico, quod licet habuit liberum arbitrium, fuit tamen confirmatum, & immobilitatum, immobilitari autem in bono, non repugnat libertati.

Ad aliud dico, quod fuit simpliciter comprehensor: nam viator dicitur per respectum ad terminũ, in quo mundus est, & ideo per istum respectum impossibile est, quod fuerit viator, quia erat in termino, quia beatus; sed per alium respectum potuit dici viator.

Ad aliud dico, quod antecedens est falsum, nam beata Virgo potuit mereri alicui gratiam, & tamẽ non potuit peccare. Idem dico de aliis Sanctis, qui merentur, & possunt mereri nobis gratiam, igitur ratio, quare quilibet beatus sibi non potest mereri, est, quia ipse est iam in fine, & termino, & actus ille nunquam est ad finem, sed in fine: licet ergo sibi non possint, possunt tamen nobis mereri.

DISTINCTIO XIII.

Quæstio I.

Circa Distinctionem Decimamtertiam quærit Magister: Vtrum singulariter fuerit in anima Christi totius gratiæ plenitudo, dico singulariter, si fuerit gratia singularis, dico plenitudo, ad videndum quantitatem gradus illius. Et arguo quod non, quia in anima Christi fuit totius gloriæ plenitudo: ergo non totius gratiæ. Antecedens patet, consequentiam probo: quia perfectum, & imperfectum: ergo. & confirmatur ratio, quia gratia, & gloria se habent sicut via, & terminus: impossibile est autem, quod idem plenè sit in via, & termino: ergo.

Item, natura nihil facit frustra, nec superfluit: ergo multo magis Deus natura naturans: sed diuinitas in Christo supplet vicem totius gratiæ: ergo frustra gratia ponetur. Probatio istius: nam gratia ponitur propter esse primum, & propter esse gratiatum. Item, propter esse secundum, vt opera sint accepta: sed vnio diuinitatis excellentior est, quam aliquis habitus in anima: ergo magis faciet gratum, quantum ad esse primum, & opera reddet magis accepta quantum ad esse secundum.

Item, illud quod est virtute tale, non est, vel non eget formaliter esse tale, vt patet de Sole, qui est virtualiter calidus, & ideo non indiget, quod sit formaliter calidus: sed ratione diuinitatis vnitæ fuit in Christo totius gratiæ plenitudo, & virtute: ergo. Item, habens aliquid subsistenter non potest idem habere vt informans, & ideo quia Deus est omne ens subsistens: idcirco non potest esse alicuius forma: sed gratia fuit in Christo subsistens, quia diuinitas: ergo.

Item: in Christo non fuit gratia infinita: ergo non plenaria. Consequentia patet, quia de ratione pleni est, quod sibi non possit fieri additio: omni autem finito potest addi finitum, 8. Physic. tex. 57. & 60.

Item, in Christo non fuit fides, quia fuit comprehensor; nec spes, quia non tendebat, quod esset in termino: ergo non omnis gratia, quoniam fides est gratia iustificans, secũdum Apostolum ad Rom. cap. 4. ad Gal. cap. 2. & pluribus alijs locis: & similiter spes cum gratia: ergo.

In Christo nõ fuerunt omnes actus virtutum, vt iustificari, quia nec peccauit, nec pœnitere, similiter nec magnanimitas, nec aliæ virtutes, quia secundum Philosophũ Ethic. lib. 10. cap. 8. in dijs non sunt virtutes: ergo non fuit in Christo totius gratiæ plenitudo. Probo consequentiam: Quoniam virtutes sunt gratia: sed gratia nihil aliud est, quam connexio virtutum resultans.

Item, quod non singulariter, quia in Matre fuit gratiæ plenitudo, vt patet per illud S. Hieron. in Serm. de Assumpt. Beatæ Mariæ: Gratia plena: & secundum Bernar. in Sermone: In Mariam se contulit totius gratiæ plenitudo.

Item,

Item, in Stephano fuit gratiæ plenitudo, vt dicitur Actor. cap. 6. Stephanus autem plenus gratia: ergo non singulariter in Christo. Item, Deus posset tantam gratiam alteri homini infundere, si eum assumeret. Item, posset maiorem angelo, si eum assumeret: ergo non singulariter fuit gratiæ plenitudo in Christo. Probo consequentiam: quia quod super abundantiam dicitur, vni soli conuenit.

Contra est; Quod in ipso inhabitat totius gratiæ plenitudo, ex D. Paulo, & Ioan. c. 1. dicitur: Plenum gratię, & veritatis. Et quod singulalariter dicit Apost. eodem cap. De plenitudine eius omnes accepimus gratiam.

Respondeo: ad euidentiam istius Quæstionis. Primo videndum est de plenitudine glorię. Circa primum primo sunt facienda tria. Primo, gratiarum numerus est inquirẽdus: secundo, gratiarum gradus: tertio, est videndum quantum ad effectus, Vtrum fuerit in Christo gratiæ plenitudo quantum ad omnes effectus, & sic in vniuerso sunt quatuor articuli in quæstione.

De primo ergo sciendũ, quod triplex ponitur gratia communiter in Christo, scilicet gratia hominis singularis, & gratia capitis, & gratia vnionis: ergo per vnionem primo videndum est de gratia hominis singularis: secundo de gratia capitis: tertio de gratia vnionis, & tunc patebit; An, & quomodo istæ gratiæ distinguantur.

ARTICVLVS I.

Vtrum in Christo fuerit gratia habitualis.

CIRCA primum est vnus modus dicendi, quod in Christo nulla fuit gratia habitudinalis, quia diuinitas supplebat omnem habitum. quare sufficiebat sola vnio.

~~Tertia~~ Ista positio habet duo fundamenta. Primum est superfluitatis impossibilitas, quia quando aliquid habet aliquid excellentiori modo, & nobiliori, per quod potest esse gradus, quam per gratiam habitualem, ibi non est ponẽda gratia habitualis, si superflueret: sed ex vnione Christus fuit gratus excellentiori modo, quam nullus habitus tantum potest facere acceptum: ergo.

Item, ad gratitudinem duo concurrunt, scilicet, substantia actus, & circumstantia: sed in substantiã actus poterat Christus per suam naturalem potentiam humanam, & in circumstantiam gratitudinis potuit per diuinitatem vnitam: ergo.

Item, potior est vnio personalis, quam beatifica: sed beatifica excludit omnem habitum, quia esse beatum est formaliter esse gratum: ergo multo magis vnio ista quemcumque habitum gratiæ: er-

A go superfluè ponitur quicumque habitus gratiæ.

Contra istam positionem arguitur quinque rationibus, & tamen credo, quod illis rationibus non obstantibus posset sustineri. Prima ratio ista est.

In Christo nõ obstante vnione potest esse sapientia habitualis: ergo & gratia: probatio consequentiæ, quia sicut diuinitas supplet viam gratiæ, sic potest supplere viam sapientiæ. Item in Christo potest esse charitas: ergo & gratia, nam charitas non est nisi pondus, & grauitas mentis ad centrũ, quod est Deus: modo diuinitas non potest forma-
B liter esse ista gratia: ergo. Item, omnipotentia non impedit effectum: sed diuinitas est causa gratiæ: ergo. Sed si Christus non fuisset assumptus, potuisset informari gratia: ergo.

Item, Christus potuit mereri: sed radix meriti est charitas: ergo.

Iste tenet credo cum eo, quod in dictis suis sequitur, quod Deus potest absolutè acceptare peccatorem, vel iustificare quemcumque, non attendendo ad leges institutas sine habitu medio. Cuius ratio est, quod gratia non dat formaliter esse
C gratum, sicut albedo dat esse album, vnde hoc est solum secundum instituta, quod Deus hic vult dare illud quasi in signum: ergo secundum istam viã non video, quin positio præfata contra rationes illa possit sustineri, quia ex quo gratia formaliter non dat esse gratum, sed solum est sicut statutum, vt ad esse acceptum præcedat ista gratia, non video: nec est ratio, quare ex vnione ad diuinitatem non possit acceptatio esse absque illa gratia, vt sic diuinitas suppleat vicem eius, nam sic supplendo, non oportebit quod sit forma alicuius. Et secun-
D dum hoc diceret iste ad primum, negando consequentiam, nam non potest Deus supplere vicem sapientiæ sicut gratiæ, quia effectus sapientiæ est informare intellectum, vt sic informatus eliciat actum: Deus autem nullius potest esse forma: sed gratiæ est dare esse acceptum absque hoc, quod informet modo, sicut est pactum, quod natura sic decorata gratia sit accepta. Sic potest dici, quod natura sic vnita ad diuinitatem sit accepta quantum ad actum primum, & ista vnione omnia opera sint accepta quantum ad actum secundum.

E Item secunda ratio non valet, quia aut charitas ponitur propter esse acceptum, vel propter substantiam actus dilectionis: si secundo modo posita charitate non est gratia, quia gratia ponitur solum respectu esse accepta: secundo modo etiam non oportet, quod fiat per charitatem, quia vnita diuinitas potuit supplere, vnde quod non acceptentur opera est propter diuinitatem.

Item dico, quod forte non est necessaria charitas, vt pondus, sed poterit esse aliquod pondus acquisitum ex actibus.

F Ad vltimum dico, sicut est statutum, quod accepter mediante gratia habita, multo magis potest mediante vnione.

Ad aliud dico, quod verum est de causa efficiente: sed diuinitas est causa acceptandi formaliter absque inhærentia.

Ad aliud de merito dico, quod ex statuto diuino est, quod charitas sit radix meriti, & sic posset vnio supplere non attendendo ad statutum. Sic ergo posset dicere, qui teneret, quod charitas, vel gratia formaliter non dat esse gratum, nisi ex statuto. Si verò teneas oppositum, quod melius capio, scilicet, quod gratia obiectiuè det formaliter esse

gratum

gratum in conspectu Dei, eo modo quo virtutes inter homines virtuosos dant formaliter esse gratū, vt dicitur Ethic. c. 6. quod philosophus diligit philosophum, quę dilectio vocatur amor amicitiæ, qua virtuosus diligit virtuosum virtute inexistente: nam super communicationem virtutum fundatur amicitia, sicut dicam de anima rationali, quia virtutes faciunt quandam Deiformitatem super tales virtutes fundabitur amicitia Dei ad creaturam. Nā sicut virtuosus ea virtute, qua diligit virtutem inexistentem, eadem virtute diligit necessario virtutem in alio; sicut Deus ea virtute qua diligit perfectionem suam ex natura rei, & de necessitate eadem virtute diligit perfectionem participatam in creatura, ita quod posita tali perfectione in creatura, impossibile est Deum non diligere creaturam. Tunc ergo dicam, quod gratia nō est quædam qualitas sic mortua præcedens acceptationem, vt dicit quidam Doctor, nec est solum vna virtus, sed est cōnexio omnium virtutum, & omnes virtutes formaliter; quia talis amicitia charitatiua, & chara non fundatur super vnam virtutem, eo quod charitas præsupponit omnes alias virtutes, ideo ipsa est claudens omnes virtutes, sine qua aliæ non possunt esse, & ideo super connexionem hanc virtutum cum charitate fundatur homo charitatiuus, & amicitia Dei ad creaturam: ergo non quælibet per se, sed vna cum alijs fundat amicitiam. Et sic in proposito loquendo de gratia, nō possem ponere, quin in Christo fuerit talis habitus virtutum, siue gratia habitudinalis, nam isto modo diuinitas non posset supplere vicem virtutum.

Nam duplex est actus virtutum. Primus formalis, vt sua informatione constituit in esse virtuoso, & sic istum diuinitas non potest supplere, cū nullius sit formaliter, vt aliquid constituat in esse.

Secundus actus virtutis est, vt sic constitutum in esse tali det posse formaliter actum elicere, & istum manifestum est, quod diuinitas non potest supplere, quia virtus operatur ad potentiam elicientem actum, non sicut agens disparatum, sed sicut informans; ita quod necessario oportet esse vnum agens habens ista duo, vt caro mediante calore inducit formam carnis, & sic non accidit informatio, quia si talis calor non informaret carnem, sed esset separatus, non haberet caro illam operationem, nec separato calore, secum separaretur effectus. Cuius ratio est: quia ad per se non causat, sed ex eo informante, & carne fit vnum agens principale, & sic dicerem de specie, & idem dico de habitu in voluntate, quia impossibile est intellectum elicere actum per speciem solum inexistentem, & similiter voluntatem elicere actum per non informantem; tunc cum diuinitas nunquam possit esse huiusmodi: ergo non potest supplere vicem alicuius, quod comparatur ad aliud vt huius, & sic non potest supplere vicem virtutum, nec quoad primum actum, nec quoad secundum, & per consequens, nec actum gratiæ.

Dices, non ponam virtutem in Christo, quia nulla necessitas. Contra, natura humana in Christo fuit perfecta: sed natura humana sine virtutibus est imperfecta: ergo. Maior, patet, quia Verbum assumpsit omnem perfectionem naturæ cum ipsa natura. Minor probatur, quia virtutes sunt de perfectione naturæ humanæ.

Tunc arguo sic: Sicut se habet vnio ad naturam respectu virtutum corporalium, sic se habet ad eandem respectu virtutum animæ: sed vnio ad Verbum non suppleuit virtutes corporales, vt patet de se: ergo nec virtutes animæ.

Item: Vnusquisque sic perficitur, vt est aptum natum perfici, alias non est perfectum: cum ergo natura sit apta nata perfici formaliter per virtutes, virtutes naturaliter possunt esse animæ forma: ergo diuinitas non potest supplere: ergo.

Et confirmatur, quia non obstante vnione adhuc ponebātur virtutes corporales. Item, non obstante vnione ponebatur sapientia in intellectu: ergo non obstante vnione perficiebatur voluntas virtutibus, & gratia: ergo oportet ponere gratiam habitualem, quę idem est quod virtutes, vnde non voco gratiam talem vnā formam, quę sit radix virtutum, ex qua virtutes pullulent; nec pono vnam qualitatem, quæ ex statuto diligatur; sed est aliquid, ꝙ habens quis formaliter, impossibile est ipsum non esse gratum, & ista gratia dicit integritatem omnium virtutum, & aliquid resultans ex integritate eorum.

Nunc ad illud, quod obijcitur in contrariū. Dico quod Deitas non supplet vicem gratiæ, & dico, ꝙ natura, quæ caret perfectione, per quam apta nata est perfici, non debet diligi amore amicitiæ: ergo sine istis virtutibus formaliter non est accepta amore amicitiæ: nec etiam deitas potest esse cum causa eliciendi operationes secundas, quia omne tale oportet, quod se habeat per modum informantis.

Ad aliud nego, quod virtutes, & perfectiones remanent in gloria.

ARTICVLVS II.

Vtrum Christus habuit gratiam capitis.

De secundo articulo dicitur, quod sic. Quod Christus habuit gratiam capitis, quod sic ostendunt. Caput habet quinque conditiones respectu partium corporis, quas habet Christus respectu Ecclesiæ.

Caput enim primo habet eminentiam situs, & sic Christus in ordine creaturarū dicitur eminentior.

Secundo, habet caput plenitudinem cognitionis rerum & vitæ, vnde in capite viget omnis sensus, sic Christus habuit plenitudinem cognitionis rerum.

Tertio, caput influit motū in omnia mēbra, sic & Christus respectu omnis rationalis creaturę influit.

Quarto, caput dirigit omnes operationes membrorum, sic Christus.

Quinto, caput est homogeneæ naturæ cum membris, sic Christus vniuoce se habet cum alijs hominibus, quare rectè Christus dicitur caput Ecclesiæ. Sed ista non ostendunt sufficienter gratiam capitis, quia effectus consequentes principium non sunt ipsum principium.

Itē, effectus qui sunt ex capite, non sunt causa, ꝙ caput insit; sed potius è contrario: ergo oportet dare vnū, ad quod sit gratia capitalis. Tūc dico, quod potest intelligi, ꝙ sit habitualis, & sic non ponitur, nisi deitas supplens vicem eius omnis habitus: nisi dicas gratiam, quam caput exigit, de qua dixi.

Dico ergo, quod in Christo nō est gratia capitis, nisi quædā auctoritas, & dignitas, & est relatio rationis quam habet non per gratiam habitualem, sed per quoddam dominium, inquantum respectu Ecclesiæ se habet, vt dixi.

Quod aūt ista sit gratia, patet, qa dicimus, noster Rex respectu exercitus, vel Papa respectu pōtificatus,

tus, quæ Christus habuit, vnde dicitur: Factus Pontifex in æternum, ad Hæbreos cap. 6. A

Item est Rex, cui data est omnis potestas in cælo, & in terra. Item dicitur Iudex, quia dedit ei iudicium facere, quia filius hominis est. Igitur omnia ista sunt à quadam auctoritate, & potestate. Et ista auctoritas merito vocatur gratia, quia non solum gratis data; sed respectu effectuum in quos potuit per istam potestatem, in quos non poterat per gratiam habitualem. Vel sicut Pater habet dispensare dona, sic Christus dona sancti Spiritus dispensauit Apostolis non per modum creantis, sed principali- B ter dispensantis, quia ad nutum, scilicet eius, inquantum homo dabatur gratia.

Vtrum autem ista relatio sit gratum faciens. Dico, quod solum præsupponit illam, & in se est gratia gratis data, eo quod disponit ad effectum gratuitum: ergo per istam gratiam non capio, nisi caput constitutum in potestate, & hoc est caput omnis creaturæ, vnde data est sibi potestas in cælo, & in terra. Et ista gratia capitis, quam habuit inquantū homo, quia inquantum Deus creat gratiam: sed habere dominatum in omni rationali creatura com- C petit sibi inquantum homo, quia ad nutum suum dabatur gratia, & disponuntur hierarchiæ.

Et differt ista gratia à gratia habituali, quia gratia habitualis, vt prædictū est, dicit mihi virtutes; ista vero potestatem & auctoritatem, bene tamen præsupponit ista maiorem gratiam habitualem.

De gratia vnionis dicunt aliqui, quod potest accipi gratia gratificans, vel gratia gratis data. Primo modo dicitur gratia diuina volūtas, & sic vnio est gratia, quia à diuina voluntate.

Secundo modo accipitur etiā duobus modis, vel D ꝙ talis gratia gratis data sit formaliter ipsa vnio, vel sit de gratia vnionis disponens ad vnionē, quasi quædam qualitas disponens ad vnionem. Sed secundo modo, & hoc tripliciter, vel per modum mediantis, vt diaphaneitas ad lucem; vel per modum præparantis, vt calor: Tertio, vt quædam elegans dispositio, de qua dicit Porphyrius cap. de specie: Species Priami digna est imperio.

Quantum ad primū modum, nulla fuit qualitas disponens ad vnionem, nam sicut nullum accidens medium est inter materiam & formam, multo mi- E nus inter naturam, & personam.

Nec secundo modo fuit aliquod præparans ad vnionē. Sed tertio modo fuit in Christo, quasi quædam qualitas, & cumulus virtutū, qui dicitur gratia, quæ dicebatur esse in natura vnita.

Ista sunt bene dicta, sed deductione fit in eis deceptio, nam per gratiam vnionis intelligo solum habitudinem formalem, de qua dixi supra, & istam volo distinguere inter alias gratias, & est formaliter ipsa vnio.

Vbi sciendum, ꝙ vnio potest dici gratia gratum F faciens, ita ꝙ impossibile reputo, & quod sit cōtradictio, ꝙ alicui naturæ detur, quin illud sit gratum.

Itē ad hoc supponitur gratia gratū faciens. Ista declaro: sed ad maiorē euidentiam insto contra primo. Si sic est, sequitur quod vnio sit gratia gratum faciens, & tunc frustra ponetur gratia alia gratum faciens. Itē, impossibile est esse gratum sine gratia gratum faciente; sed alij nō habent istam vnionem: ergo nemo aliorum erit gratus.

Itemq́, non videtur etiam, quod concomitatur, qa forte posset natura peccabilis assumi. Dico illis non obstantibus, quod vnio est gratia formaliter.

Itē, est gratia habitualis in Christo ex vi vnionis exigenter. Primum probo sic: Illud est gratia gratū faciens, quod de minus grato facit magis gratum: sed per istā vnionē fit homo de minus grato magis gratus: ergo. Maior patet, quia per gratiā formaliter oportet, quod de minus grato, fiat magis gratus, sicut per albedinē de minus albo fit magis album. Probo minorem. Pono per impossibile, quod humanitas deponeretur, & fuisset passa: tunc quæro aut gratia illa fuit æquæ accepta cum gratia remanente non vnita, sicut erat vnita. Et si dicas, est contra Sanctos, qui dicunt concorditer, quod non solū gratia fecit ad meritum remanente, sed persona, & ob hoc dicunt oportere illum hominem passum fuisse Deum, vt meritum passionis mensuraretur ex parte, vt esset passio magis meritoria, quia patiens erat Deus. Item, omne faciens communicationem facit amicitiam. 6. Ethic. amicitia fundatur super communicationem, vnde amicitia paterna & materna secundum omnes fundatur super communicatione naturæ, sic omnes consanguinei.

Item, fundatur amicitia super communicatione virtutum, vt sic philosophus dicitur amicus philosopho, & super eandem gratuitatem, quod facit maiorem communicationem. Sed vnio est huiusmodi magis, quā cōmunicatio per virtutes: ergo ista vnio magis est causa amicitiæ, quam virtutes.

Item tertio sic: Non est maior vnio partiū in toto, quam suppositi & naturæ: sed vnio partium in toto est causa amicitiæ naturalis: ergo, vt sic impossibile, ꝙ natura sit in supposito vnita, & sit odita. Maior patet 3. Eth. quia est exemplum Rhetoricum, ꝙ pars pugnat, & laborat pro toto, & pars pro parte, vnde manus parat naturaliter obstaculum, vt recipiat pro toto corpore, & sic de alijs partibus. Item, quod nullus suā carnem odit sequens iudicium rectū rationis. Et ratio est, quia caro est aliquid eius, ex quo sequitur, si odisset carnem, odisset se; sed natura magis est suppositi, quā pars totius, quia illa est vnio intrinseca quidditatiua: ergo. Sed vnica est dilectio istius personæ naturā sustentantis, & totius Trinitatis: ergo sequitur cōclusio principalis, quod per vnionem sit natura magis grata, & dilecta.

Item, secundum Aug. lib. 13. de Ciu. Dei cap. 20. anima retardatur à beatitudine propter naturalē dependentiam vnionis ad corpus, ita quod impossibile est ipsam corpus odisse, & hoc quia quodāmodo est aliquid eius: sed ista vnio secundum veritatem, siue ista dependentia tenet arcē in vnionibus: ergo. Item, si est amicitia ad alterū propter vnionē, multo magis ad se: ergo cū natura sit per se intrinsecè, & quidditatiuè, ita quod impossibile est posita ista vnione, quin Deus diligat. Et confirmatur hoc, quia minimum inconueniens est dicere impossibile, quod bene accedens ad istam habitudinē & naturam, non habet connexionem per gratiam, quia non mediat gratia inter istam habitionem: sed tamen dicere, quod ibi non sit amicitia est inconueniens, & valde irrationale: dico ergo, & impossibile. Vnde dicunt alij, quod illud, quod Deus non potest de lege ordinaria, non potest simpliciter: sed ordinarium est dupliciter, vel secundum leges practicas, vel ex natura rei, vt Deum peccare, & talia, sicut sunt impossibilia de potestate ordinaria, sic de absoluta.

Quod autem persona portet naturā oditam, qua quiddificetur, & nō in tali persona sustentetur, manifestū est, ꝙ inordinatū est ex natura rei: ergo. Sic

ergo

ergo vnio est gratia gratum faciens.

Dico secundo, quod ista vnio est exigens gratiã gratum facientẽ, quia magis est gratuita vnio personalis, quã gloriæ: licet enim gloria sit magis bona creaturæ tamen est ista maior Dei manifestatio, vt alias dixi, vnde Aug. de Ciuit. Dei lib. 10. cap. 29. Esse sic vnitum est summa gratia: sed impossibile est, quod oditus, & vnitus.

Item, ista persona tenetur diligere naturam, quoniam intrinsecè est quid ipsa, non ergo video, quin gratiam exigat gratum facientem. Ex hoc est solutio quæstionum, Vtrum potuit peccare, & dico, quod non per rationem.

Item patet: Vtrum potuit assumere naturam peccabilem, & dico, quod impossibile est, quia ex hoc, quod est vnita, est formaliter grata: non attendo ergo ad solam habitudinem, & fundamentum, licet non arguat esse gratum, sed attendo ad hoc, quod dixi impossibile est, quin fuerit formaliter gratus.

Vlterius dico, quod confirmatio, siue immobilitas non est ex vnione formaliter, sed ex habitu, vel ex aliquo alio. & si dicis, ergo gratia est relatio, & tamen exigit maiorem dilectionem ad filium.

Ad aliud dico, quod nõ superfluit, quia licet ista sit propter perfectionem naturæ, tamen oportet ponere virtutes, & sic erit pluribus vijs gratus.

Ad aliud dico, non sequitur, nam non sequitur, quod non habens tantũ gradum producere in infinitum, quod propterea non habeat alium: ergo illa fuit summus gradus gratiæ: ergo ibi gradus, & cumulus virtutum per vnionem, & forte virtute istius gradus fuit gratia in infinitum respectu effectuum, ita quod virtute istius acceptabantur omnes actus in infinitum.

ARTICVLVS III.

Vtrum gratia Christi fuit infinita.

NVnc tertio venio ad gradũ vniuersaliter gratiarum. Circa hoc est triplex modus dicendi, quos primo recitabo, Deinde ponam, quod mihi videtur. Ergo primus modus ponendi est, quod in Christo fuit gratia habitualis plenaria, quia actu infinita.

Ad euidentiam istius sic procedendum est: primo ostendendum est, secundum istos quod gratia est possibilis poni infinita in effectu: Secundo, quod de facto in Christo fuit infinita.

Circa primum sic: Illud est possibile, quod non includit contradictionem: sed posita infinita gratia non est contradictio, vel repugnantia, quia dato oppositum, hoc esset, quia poneret gratiam extra terminos creaturę, & extra limites speciei: sed quantumcumque gratia intendatur, non sequitur: ergo.

Ista probatur, quia si albedo in aliquo gradu est in specie per albedinẽ gradus, videtur quod potius & perfectius sit in specie. & confirmatur hoc auctoritate Auicen. 7. met. vbi dicit, quod si linea poneretur infinita, adhuc maneret linea, quia quantumcumque linea esset infinita, non accederet ad superficiem.

Item, si in gratia non est processus in infinitum, aut est ex limitatione efficientis, & hoc non, quia hic ponitur Deus efficiens; vel erit ex parte susceptiui, scilicet quia capacitas creaturæ est finita, & hoc non, quia quanto plus datur de gratia, tanto fit capacitas maior: nec est ex parte ipsius formæ, quæ est gratia, quia gratia est Dei participatio. Deus au-

A tem est participabilis in infinitum. Nunc probo cõsequentiam, quia ex quo est processus in infinitum, quemlibet gradum Deus actu intelligit, & sic intelligit in infinitum, vt producibile, & sic potest producere gratiam infinitam. & tunc sequitur conclusio, quod gratia est possibilis poni infinita in effectu.

Item: Si repugnat gratiam esse infinitam, hoc est vel ratione entis, vel per rationem creati entis; vel per rationem finiti entis: nõ primo modo, quia enti non repugnat infinitas, nam Deus est actu infini-

B tus: nec per rationem entis finiti, quia adhuc gratia diceret limitatam perfectionem ad genus, & speciem. Nec per rationem entis creati, quia non erit simpliciter infinita, sed in tali specie: nec repugnat sibi per rationem specificam, quia hoc dato, adhuc remanet gratia, quia addito vno gradu fit gratia infra illam speciem maior: ergo addito illo gradu infinito fit maxima in specie: igitur videtur possibile, quare non repugnant ex terminis, vt probatum est.

Nunc secũdo probo, quod ita sit de facto in Chri-

C sto. 1. Ioan. Non est ei datus Spiritus ad mensuram: sed omne finitum est mensuratum: ergo. Item Magister dist. 13. dicit: Deus tantam gratiam contulit Christo, quod maiorem non potuit sibi dare: ergo si non maiorem, illa fuit infinita, quia Deus potest facere infinitum, & infinito nihil est maius: ergo in alijs fuit gratia in certo gradu, sed in Christo fuit infinitã. Hæc ratio prima facie apparet irrationalis, sed non, si fuerit bene discussa: intentio enim positionis istius est, quod Deus potest facere formam, vel gratiã infinitam, in qua sit processus in infinitũ,

D quia Deus intelligit gradum distantem in infinitũ ab alijs gradibus, vel à primo gradu, ex quo nõ dependet ab illo, & Deus potest illũ gradũ producere in infinitum, & tamen alterius gratia erit limitata.

Sed contra hoc arguitur sic à quodam Doctore. Infinita perfectio non potest esse in substantia finita, vel susceptiuo, quia 8. Physic. tex. 97. infinita virtus arguit substantiam infinitam: sed omnis anima tam Christi, quam alia est finita: ergo.

Item, non plus repugnat alicui formæ infinitas graduum alterius rationis: sed nõ potest facere for-

E ma esse infinita secundum gradus alterius rationis, quia æquaret diuinam infinitatem: ergo & eiusdem impossibile.

Item, gradus illius formæ essent in certo numero: sed non est dare numerum infinitum: ergo.

Item, calor nõ potest esse actu infinitus: ergo nec charitas, quæ est ignis spiritualis. Item, si in Christo fuit charitas infinita, cum proportio sit inter essentiam, & potentiam, vel actum & potẽtiam; sequitur quod potentia fuerit infinita, & cum proportio sit inter actum, & potentiam; si potentia esset infinita,

F eliceret actum infinitum, tunc alterius dilectionis in Christo fuit elicitus infinitus respectu Dei; sed hoc est falsum, quia tunc actus æquaret diuinum obiectum: ergo. Actus autem est creatura, & sic de primo ad vltimum creatura æquaretur Deo.

Sed facile esset respondere ad ista, nam dicerent illi de prima opinione, quod maior est falsa de primo argumento: sed distinguo, quia aut ille gradus est in susceptiuo, & sic est verbum, quia sic exiget subiectum infinitũ. Exemplum ad hoc: Lux exigit susceptiuum diaphanum, at maior lux maius diaphanum: tunc secundum hoc impossibile est lucem infinitam esse, quin diaphaneitas esset infinita; sed

vbi intensio graduum receptorum non exigit inten-
sionem susceptam non oportet quin possint esse
finiti gradus.

Ad confirmationem autem maioris dico, quod
non est simile de virtute respectu substantiæ, & de
gratia respectu eiusdem susceptiui. Cuius ratio est,
quia virtus effluit à substantia: nullus enim effectus
potest excedere suam causam, gratia autem non
dependet, nec effluit à substantia, vel susceptiuo, sed
dependet à diuino immediatè.

Ad aliud dico, quod propositio est improbabilis,
quia etiam minimus gradus alterius rationis repu-
gnat gratiæ, non solum infinitus, quia statim muta-
ret speciem: sed gradus eiusdem rationis sibi non
repugnant, quare potest secundum tales gradus es-
se infinita.

Dices, quod sic se habet forma in genere respe-
ctu graduum in genere, sicut forma in specie ad gra
dus in specie; sed impossibile est formam in genere
esse infinitam secundum gradus in genere, quia
tunc esset perfectionis simpliciter: ergo similiter
in specie secundum gradus in specie: ergo.

Dico, quod nõ est simile, quia dato primo, æqua-
retur Deo eo ipso: sed dato secundo nõ oportet hoc
esse, quia adhuc remaneret intra certos limites spe
ciei: ergo.

Ad tertium de numero, quo probas, quod opor-
tet esse in certo numero, quod partes illæ, siue gra-
dus possunt numerari. at dices, quod impossibile est
numerum dari infinitũ. Dico, quod gradus illi pos-
sunt numerari: sed vlterius dico, quod nõ sequitur,
quod sit infinitus numerus, nisi in potentia non in
actu, & hoc non est impossibile, sicut dico de parti-
bus in toto, quæ sunt numerabiles in infinitum, ita
tamen, quod semper numerus est finitus in actu, in-
finitus in potentia.

Si dicis: Deus potest determinatè producere il-
lum gradum, illum, & illum, dico quod non est ve-
rum, quia esse quilibet illorum graduum est diuisi-
bile: non enim est habendum, quod illi gradus sint
distincti formaliter, & quod sint quatuor gradus
determinati, & indiuisibiles in forma, & huiusmo-
di: sed sicut in toto, quælibet pars est indiuisibilis
in infinitum: ergo numerus infinitus graduum so-
lum est ibi in potentia.

Ad aliud dico, quod nõ est simile de calore, quia
calori ex formã sua repugnat infinitas, non autem
gratiæ, vel charitati, imo sibi competit ex forma
sua, quia cum gratia, vel charitas sit quædam par-
ticipatio Dei. Deus autem est participabilis in in-
finitum: ergo.

Ad vltimũ, quod videtur facere magnam difficul
taté, de dilectione infinita, dico, quod sicut gratia
licet sit secundum gradus infinita intensiuè, tamen
semper remanet in determinata specie, & limitata,
sic dicam de illo actu dilectionis: semper enim est
limitatus ad certum genus, & speciem: Deitas au-
tem simpliciter est infinita, nõ solum in tali specie,
ideo non æquaretur Deo ex hoc creatura.

Sed hæc opinio communiter nõ tenetur, quod sit
dare gratiam infinitam, vel aliquam formã: arguo
contra eam, & deduco ponentes eam ad duo incon
ueniencia, quæ ipsi nituntur vitare, & de quibus iu-
uant se, & euadunt rationes factas contra eos.

Primũ inconueniens est, ꝙ si daretur infinita for-
ma, esset infinitum simpliciter, non solum in deter-
minata specie.

Secundum inconueniens est, quod ex hoc, quod
A dabitur gratia, vel aliqua alia forma infinita, exi-
bit limites suæ speciei, quod tamen ipsi valde vitãt.

Primum sic deduco: Omnis essentia infinita, licet
sit determinatæ rationis est entitas, & ens simplici-
ter infinitũ: sed si des talem gratiam, erit essentia
simpliciter infinita: ergo licet sit determinatæ ra-
tionis, erit tamen ens simpliciter infinitum. Mino-
rem habeo à te. Maiorem probo sic: Deitas est infi-
nita simpliciter, & tamen est determinatæ rationis.
Deitas enim non est formaliter equinitas, nec hu-
manitas, nec Deitas est infinita, ex hoc quod ex se
B indeterminata; sed quia ex sua ratione intrinseca
est infinita; ideo est ens simpliciter infinitum: ergo
non prohibet aliquid esse simpliciter infinitum,
quod est determinatæ rationis, quia & Deitas est
huiusmodi, & tamen est simpliciter infinita.

Dices, ꝙ Deitas est infinita simpliciter ex hoc, ꝙ
includit omnẽ perfectionẽ, licet sit determinatæ ra-
tionis: hoc non est verũ, quia Deitas est vna essentia
simpliciter infinita essentialiter, & similiter Sapien-
tia ex se infinita non solum perfectionaliter.

Item per rationem sapientiæ est formaliter infi-
C nita, & idem dico de omni alia perfectione: igitur
Deitas est formaliter infinita intrinsecè, non solum
ex perfectionibus.

Minorem etiam probo: Sed gratia esset essentia
infinita, quia in aliquo gradu est entitas & essentia,
in alio gradu erit maior essentia: ergo in infinitis
gradibus erit essentia infinita essentialiter.

Item: ista in quolibet gradu habet aliquã actua-
litatem: ergo in infinitis gradibus habebit infini-
tam actualitatem: sed infinita actualitas est infini-
tas simpliciter: sed secundum te impossibile est da-
D re gratiam infinitam simpliciter: ergo.

Item, est idem dicere gratiam infinitã, & entita-
tem infinitam: sed secundum te entitas infinita est
impossibilis, & entitas infinita est infinitum simpli-
citer: ergo. Maior patet, quia gratia est entitas.
Dices, est entitas quædam non simpliciter. Contra,
ita dico, quod Deitas est entitas, & tamen simpli-
citer infinita, sic gratia: nam de omni verum est
dicere, quod est tale quid, & ens.

Item: Entitas, bonitas, & perfectio cõuertuntur:
ergo idem est dicere infinita entitas, & infinita cha
E ritas, perfectio, & bonitas, quia quilibet gradus di-
cit entitatem: sed hic per te sunt infiniti gradus: er-
go infinita entitas, & infinita perfectio, & bonitas;
& sic infinitas simpliciter, & absolutè: ergo sequi-
tur, quod gratia sit simpliciter infinita, sicut Dei-
tas; sed Deitas non est infinita ex annexis pluribus
perfectionibus: sed ex se, & sua ratione: ita ergo e-
rit de gratia, quod tu vitas.

Nunc duco te ad secundũ inconueniens, scilicet
ꝙ si esset dare gratiã infinitã, exiret limites gratiæ;
accipio, ꝙ in hoc sit limitatio speciei, quod species
F sunt ad inuicẽ ordinatæ secundũ nobilius, & ignobi
lius. hoc enim est esse limitatã speciẽ vnã respectu
alterius, & qui tollit hunc ordinẽ, tollit limitatio-
nẽ, vt sit sub, & supra: sed ponens gratiam infinitam
tollit hunc ordinem: ergo tollit, quod sit limitata in
specie. Maior patet, quod ex hoc infra rationem co
loris albedo, & nigredo sunt distincti gradus, quia
albedo dicit nobiliorem gradum coloris, quam ni-
gredo ex natura sua: ergo qui mutat istum ordinẽ,
mutat speciem, quia species infra genus non sunt
nisi ordo, secundum sub, & supra in nobilitate.

Minorem probo, quod isto modo gratia excede-
ret animam, & quodcumque aliud creatum: Nam
omnes

omnes species sunt comparabiles sub ente in certo gradu, tunc accipio, quod gratia secundum te est infinita, anima autem est finita, tunc quādo aliqua duo comparantur in vna ratione secundum finitū, & infinitum, illa comparantur, vt sic secundum nobilius, & ignobilius; ita quod nobilius se tenet ex parte infiniti: ergo. Sed ista infinitas est infra speciē: ergo species per hoc fit nobilior, & sic mutatur ordo, vnde si nigredo infra colorē fieret nobilior albedine, fieret sub alio ordine, sic est in ppposito.

Item secūdo sic: Limitatio speciei nihil aliud est quā determinata positio entitatis vel gradus, quia entitas non est nisi perfectio, & quanto res minus est limitata, tanto plus habet de perfectione, & maiorem portionem entitatis. Alietas enim in entitate dicit alietatem in perfectione, vnde entitas tanta, & tanta perfectio coincidunt in idem; sed limitatio est tanta entitas, ita quod includit tantam perfectionem, quia illa entitas est causa illius perfectionis, quia si per infinitatem mutas vnum, necessario mutas aliud: sed infinitas mutat entitatē: ergo & qualitatem entitatis, scilicet perfectionem, & sic vbi mutatur entitas ex infinito, iam illud non manet eiusdem rationis.

Tunc formo rationē: Si ponūtur gradus infiniti, tunc non est gratia, quia infinitas tollit speciem; sed tu ponis gradus infinitos in gratia: ergo non remanet gratia, imo necessario mutat rationē, & speciē.

Item, gratia dicit ens finitum: Infinitas autem non, sed ipsum tollit: sed Deus non potest facere, quod gratia non sit gratia: ergo nec gratiam infinitam potest facere, & hoc concludit in virtute præcedentium.

Dico ergo, quod in anima Christi fuit gratia finita secundū gradus. & respondeo ad argumenta.

Ad primum, quando dicit quod infinitas nō tollit rationem speciei, nego: probas, quia quantumcumque intenderetur albedo, nō esset nigredo, imo magis distaret. Dico, quod perfectio albedinis per partes perfectionales est perficere in ratione coloris, vt diceretur ex hoc perfectior color, tunc dico, quod sic necessario mutat gradum, posito gradu infinito, non dabis perfectiorem colorem: si ergo dares infinitum colorem, excederet gradū albedinis.

Dices, quod Auicen. dicit, quod si esset dare lineam infinitam, adhuc esset linea. Verum dicis, tamen illa infinitas non esset perfectionis. Infinitas enim lineæ solum esset secundum longitudinem, quæ si esset etiam infinita, non accederet ad latitudinem superficiei.

Dices, quod similiter erit de gratia. quia non accederet ad rationem alterius formæ. Dico quod homo, imo necessario natura, vt probatum est, ex hoc ponis infinitam perfectionem, & ex hoc excederet omnium perfectionem; nam omnis forma est alteri comparabilis secundum perfectionem, & entitatē: ergo si intenderes entitatem in infinitum, & perfectionem intenderes in infinitum, non sic autem est de linea respectu speciei: nam linea & superficies non sunt comparabiles secundum latitudinem, & longitudinem, sed solum in entitate & perfectione, ex quo sequitur, quod si linea intendatur, quantumcumque velles, non excederet latitudinem superficiei, quare non est simile.

Ad aliud dico, quod si ponerē processum in infinitum, non video solutionem, quare nego antecedens. Dico enim, quod gratia & charitas est finita, & dicit perfectionem entis finitam, & sibi ex ratio-

A ne sua repugnat processus in infinitum.

Dicis, quod Deus potest participari in infinitū. Dico, quod licet Deus possit participari, non tamē secundum modum, scilicet in infinitum: iste ergo modus, qui participatur à nobis, est participatio determinata.

Ad aliud, cum dicis, quod adhuc remaneret indeterminato genere & specie, posito quod sit infinita: falsum est, vnde species sunt comparabiles in genere; tunc si pono infinitatem in aliquo, tunc id excederet rationem suam propriam, vnde si asinus

B esset infinitus, asinus esset nobilior homine. Dico etiam, quod ex ratione qua creatura, repugnat sibi, & etiam in quantum ens talis speciei, quod est determinata perfectio, vt patuit supra; nam Deitas dicit infinitam perfectionem, & rationem & bonitatem, & hæc coincidunt in ratione infinitatis, & sic est gratia, si esset infinita, coincideret in Deitatē.

Ad aliud dico, quod mutatur & tollitur species, vel ratio, quia gratia est species limitata, & gradus in entibus, tunc tollis limitationem.

Ad illud Ioannis dico, quod quando dicit, quod

C Spiritus sanctus non est Christo datus ad mensurā, loquitur de gratia vnionis, vel ad mensuram aliorū de communi lege, vel in ratione meriti.

Ad aliud cum dicis, quod non potuit dare maiorem, dico quod verum est: ergo infinitam, nego, quia infinita non fuit possibilis fieri, vel poni.

Alius est modus dicendi cuiusdam Doctoris, qui dicit, quod in Christo gratia fuit per essentiam finitam, etiam secundū gradus, ita tamen ꝙ non potuit maior dari, & ꝙ potest dici quodammodo infinita.

Hæc tria per ordinem probantur. Primum scili-

D cet, quod sit finita. Sic: Omne receptum in aliquo susceptiuo finito necessario est finitum, & limitatū, non solum quo ad esse simpliciter, sed etiam in esse tali, vel in esse suo formali: sed gratia Christi non est subsistens, sed in susceptiuo: ergo. Maior patet, quod in formis non sumitur infinitas per quantitatem dimensiuam, sed per limitationem; vnde isto modo forma limitatur per materiam, & sic loquendo Deitas est infinita, vnde abstracta, quod subsistentia omnia sint quasi infinita: ergo omnis forma limitatur per susceptionem. Ideo dicit, quod si esset

E albedo subsistens, esset infinita, & ex hoc Deus est infinitus, quia subsistens, & ita vniuersale est illimitatum, quia limitatio est ex susceptiuo. sed Minor apparet, quia gratia in Christo non est subsistens, sed inhærens.

~~Tertium~~ scilicet, quod non possit maior fieri gratia, quam sit gratia animæ Christi, probat sic: Non potest maior gratia esse à Deo, nisi fieret maior capacitas: sed nō potest fieri maior capacitas animæ Christi, nisi mutetur natura: ergo. Maior patet, quia quantitas suscepti non ponitur penes efficientem,

F sed penes susceptiuum, & hoc est propter capacitatem susceptiui.

Item secundo sic: In omnibus dispositionibus, quę sequūtur aliquam speciem, vel dispositionem, ad illam est gradus quantitatis molis, & virtutis secundum exigentiam speciei. Exemplum: Dimensiones in aere disponunt ad formam aeris, raritas ergo disponit ad formam aeris, nec possibile est, ꝙ raritas ignis sit in aere stante forma aeris: sic etiam patet de qualitatibus consequentibus, nam caliditas ignis nō stat in materia aeris stante forma aeris: ergo formæ requirunt determinatas dispositiones: sed gratia est talis dispositio, quæ disponit ho-

minem ad vnionem, & ad coniunctionem cũ Deo: ergo maiori coniunctioni debetur maior gratia, ita quod non est possibilis maior. Sed vnio personalis est maxima inter omnes vniones: ergo gratia quæ disponit ad eam est maior quam gratia, quæ disponit ad vnionem beatificam, vel aliam: sed hæc vnio est in Christo: ergo & gratia illa maxima erit in anima Christi, ita quod non est possibile maiorē fieri. Cum enim vnio sit triplex, scilicet fidei, beatifica, & naturæ in supposito, & istæ vniones se habent per ordinē, quia vnio beatifica est maior quā vnio fidei, & vnio hypostatica, scilicet naturarum in supposito vno diuino est maior quam beatifica: ergo si vniones sunt inæquales, sic gratia disponens ad illas, nam gratia disponens ad beatitudinem est maior illa, quæ disponit ad vnionem Fidei, & gratia quæ disponit ad vnionem naturarum, scilicet hypostaticam, est maior illa, quæ disponit ad beatitudinem: sed gratia, quæ fuit in Christo, fuit gratia dispositionis ad vnionem naturarum, siue hypostaticam: ergo sicut non potest esse maior vnio, ita nec maior gratia.

Tertio scilicet, quod est infinita quodammodo, scilicet per coniunctionem ad diuinitatem, probat sic, quia in eodem actu elicitè concurrit persona Dei, & voluntas informata gratia.

Item, dicitur infinita ex hoc, quod nulla gratia potuit dari, quæ non sit ita vel tanta, imo maior in Christo. Item potest dici infinita ex effectu, quia meruit in infinitum, & ad infinitos actus hominũ. Iste dicit tria. Primum est, quod gratia est finita, ex hoc quod est in alio recepta. Secundo, quod nō fuit possibilis maior gratia, quia non potuit esse maior capacitas. Tertio, quia gratia illa disponit ad vnionem hypostaticam.

Primum improbatum est in secundo, vbi ostendi, quod finitio formæ non est per materiam, quia posito, quod Angelus non sit ex materia, & forma compositus, adhuc non est infinitus.

Nunc tamen in speciali arguo contra eum, scilicet, quod ex hoc, quod forma recipitur in materia, non dicitur, nec est limitata, sed ex se formaliter, arguo sic: Nihil, quod secundum essentiam, ac intrinsecè non ingreditur essentiam alterius, dat sibi rationem alicuius gradus intrinseci: sed materia non ingreditur essentialiter & intrinsecè essentiam formæ: ergo non dat formæ, quod sit limitata. & confirmatur quia limitatio est gradus intrinsecus rei, cuius est.

Dices, quod bene verum est, quod illud quod nō ingreditur, &c. non dat gradum intrinsecum formaliter, sed bene dat alio modo. Contra, quia vel hoc est per modum efficientis, & hoc non, quia materia nihil efficit in forma; vel per modum finis, & hoc non, quia materia non est finis formæ, imo è contrario; vel per modum materiæ, & hoc non, quia materia non est causa materialis respectu formæ, sed respectu compositi.

Item, materia non habet, quod sit ratio determinatiua, nec per modum formæ, vt patuit.

Item sequitur, quod si essent separatæ formæ, essent infinitæ, cuius oppositum apparet in Sacramento altaris, quia illa accidentia, quæ sunt formæ separatæ, non sunt infinita.

Item quæro, quare ex materia, quia aut hoc est, scilicet quia non habet puritatem, nisi per hoc, ꝙ materia recipit formam, & hoc est impossibile, quod forma careat illo, quod est de ratione sua, scilicet informare, & per hoc nihil tollitur de ratione formæ, scilicet puritas sua, vel sui gradus: vel dices, quod per hoc est, quia materia non recipit illam puritatem, & infinitatem; sed forma bene habet, & tamen non communicat materiæ illum gradum.

Contra: Quia impossibile est esse formam sine effectu formali, imo effectus formalis adæquatur formæ: ergo nihil est in forma, quod non possit cōmunicari materiæ. & cum dicis, quod si calor esset separatus, esset infinitus, quod est falsum, & ideo forma non habet, quod sit infinita per rationem subsistentiæ, quia sic angelus esset infinitus.

Et cum dicis de vniuersali, quod est illimitatum, dico si intelligis infinitum perfectione, falsum est. Si vero dicis, quod potest pluribus competere, quātum in se est, quia ille conceptus vniuersalis est similitudinis, & ita non repugnat sibi, quod sit ad similia, sed repugnat sibi, quod sit in infinitis similibus; sed quod infinita sint similia, & vnus conceptus similitudinis illorũ, non est inconueniens; sed quod talis conceptus non sit formaliter infinitus: probo, quia si esset infinitus, ibi posset intellectus humanus beatificari: ergo aliunde est, & accidit formæ, & etiam est ex intrinseco suo finitas & infinitas.

Circa secundum dictum planè contradicit sibi ipsi, quia ipse dicit in prima secundæ quæst. 67. art. vlt. quod in gratia est processus in infinitum: modo dicit, quod non est ex parte agentis, nec formæ, nec capacitatis, quia semper maior capacitas datur ex maiori gratia, quæ capacitas per gratiam potest augeri in infinitum.

Tunc ex hoc arguo: Quando aliqua duo sic se habent, quod vnum est susceptiuum, & perfectibile, & aliud vt perfectio, impossibile est conditionē aliquam esse in vno, quin in alio sit conditio illi correspondens, & proportionata: sed anima & gratia sunt huiusmodi: ergo si gratia potest augeri in infinitum, & capacitas animæ augeri poterit in infinitum.

Item, si repugnaret gratiæ, quod non sit infinita, ex hoc quod susceptiuo repugnat, tunc cum sit de natura sua, quod possit recipi: ergo de natura sua habet, quod non possit in infinitum, & hæc ratio est ex superiori ratione.

Item: Omni potentiæ actiuæ correspōdet aliqua potentia passiua: sed Deus habet potentiam actiuam infinitam: ergo sibi correspondet à parte gratiæ potentia passiua infinita, & sic gratia potest augeri in infinitum: ergo potest fieri maior gratia, licet non in susceptiuo.

Nunc contra tertium arguo, ipse non probat, ꝙ in natura assumpta Deus non possit dare maiorem gratiam. Vnde si vellet facere perfectum argumentum, deberet dicere, quod gratia disponēs ad vnionem consistit in indiuisibili, ita quod non possit augeri: ergo facit fallaciam consequentis, cum concludit, non est possibilis gratia maior, quam naturæ assumptæ: ergo in natura assumpta non potest esse maior.

Item ipse dicit, ꝙ gratia ista de congruo disponit ad vnionem: Tunc sic: Quæ sic se habent, vnum potest fieri sine alio: ergo talis gratia potest dari sine vnione: ergo vnde oritur ista infinitas non saluat. Si autem in gratia est processus in infinitum, non est verum, quod Magister dicit, quod non potuit dari maior gratia, quam fuit illa, quam Christus habuit.

Alius

Alius Doctor dicit, quod in Christo est summus gradus gratiæ, finitus tamen, sed summum dupliciter accipitur, vel cui non potest fieri æquale, & omnia excedit, & sic non habuit Christus summum gradum gratiæ, vel quod non potest fieri maius, & sic Christus habuit summum gradum gratiæ.

Primum autem declarat, quod Deus potest facere summam gratiam. Secundum, quod Christus potuit recipere. Tertium, quod in Christo de facto, fuit summa gratia. Quarto, quod Deus potest æqualem gradum illi gradui producere.

Primum sic declarat: In permanentibus, quantum possibile est in fieri, tantum potest poni in facto esse, & in actu; sed gratia, & quilibet eius gradus dicit esse permanens: ergo quantum possibile est in fieri, tantum possibile est in actu poni: sed summa gratia est possibilis in potentia, &c. Maior patet. Dico enim, quod in permanentibus, ad differentiam successiuorum vt temporis: licet enim tempus sit infinitum in potentia, tamen non potest poni infinitũ in actu, & hoc non est res permanens: ergo sicut potest poni summus gradus in inferius, sic potest poni in superius.

Hic est dubium, quod anima Christi est imperfectior forma Angeli: ergo & gratia in perfectiori gradu potest fieri in Angelo, quam in Christo, cum proportio sit inter perfectum, & perfectibile, quare videtur, quod in Christo non potuit fieri summus gradus gratiæ. Respondeo, dico, quod imo quia susceptiuum habens accidens secundum gradus, si non determinet aliquem gradũ, potest summus gradus induci in tali susceptiuo. Exemplum ad oppositum, aer, quia determinat sibi certum calorem, ideo non potest summus gradus induci in aere: sed anima Christi non determinat sibi gradum aliquem gratiæ: ergo.

Item: si aliquod accidens habet gradum, & ipsum accidens non determinat sibi aliquod susceptiuum, nec aliquis eius gradus determinabit sibi gradum susceptiuum eiusdem rationis in ordine ad aliquod accidens, possunt capere illud in eodem gradu. Exemplum de ligno, & lapide respectu albedinis. Sed anima, & Angelus sunt eiusmodi, quia gratia est in potentia obedientiali respectu vtriusque, non in potentia naturali, licet potentia naturalis, sit in eis alterius rationis, tamen potentia obedientialis videtur aliquid eiusdem rationis esse: ergo. Summus enim Angelus potest capere gratiam in summo ergo: & anima ergo non obstante, quod anima Christi sit inferior Angelica, potuit tamen recipere summum gradum, sicut tertium, quia enim omne, quod potuit dari animæ Christi, fuit ei datũ, si gratia vt probatũ est, potuit dari in summo animæ Christi: ergo: ergo sicut non repugnant duo gradus inferiores, sic nec summus. Sed duo gradus inferiores non repugnant: ergo. Igitur secundum istos gratia habitualis fuit in Christo summa, sed finita, quare non potuit maior, sed bene æqualis. Ista ratio secundum principia ponentis eam non stat, ipse dicit, quod potest facere æqualem gratiam, sed non maiorem. Arguo sic contra eum. Illi gratiæ potest fieri æqualis: ergo etiam dari maior gratia. Antecedens habeo per eam. Sed probo consequens per sua principia. Ipse ponit, quod gratia intenditur per partes eiusdem rationis, non quia plus participetur à subiecto, sed per aduentum nouæ gratiæ. Tunc deduco

A sic contra eum: Fuit gratia æqualis in alio homine: hoc enim per eum est possibile, tunc ista gratia, quæ est facta in isto homine, addatur gratiæ existenti in Christo, necessario fiet gratia maior per sua principia. Diceret: Anima non est capax alterius gradus. Contra, accipiam alium gradum; sed tu probasti, quod anima est capax cuiuscunque gradus: ergo & illius. Confirmatur etiam consequentia ex secundo dicto, quod omnis gradus supra naturam potest recipi in anima, & sic ex illis duobus potest cõflari maior gradus gratiæ, & sic vltimum

B dictum suum repugnat dictis suis alibi, vbi ponit, quod gratia augetur per gradus. Nunc dico, quod mihi videtur.

Circa quod dico tria. Primo, quod ille gradus gratiæ habitualis in Christo fuit finitus. Secundo, quod fuit summus. Tertio, quod æqualis potuit fieri Christo, quod potest fieri in anima Christi, & ex hoc, quod Christus fuit gratus. Primum probo sic. In Christo fuit gratia: ergo gratia finita: Consequentia patet, quod infinitas tollit rationem gratiæ.

C Secundo dico, quod summa, probo sic: in quacunque forma non est processus in infinitum, potest fieri aliquis gradus summus, vel poni.

Tertio quod potest fieri æquale, quia si non posset, vel hoc esset, quia non haberet, vnde distingueretur ab illo alio, & hoc non est; quia si dicas, quod concidunt in vnum, & non habent, vnde distinguantur, nam in diuersis gradibus non est dici per gradus: Imo possibile, quod in eodẽ gradu duo distinguantur, sicut duæ albedines, si ponuntur eiusdem gradus: ergo illa distinguũtur in suis formalitatibus, vel per subiectum. Et ad rationem factam

D contra positionem.

Respondeo, quod gratia intenditur per gradus, vel per partes eiusdem rationis, sed non capio per quid. Dico non per hoc, quod forma mutetur: sed per additionem partis, quæ sit formaliter charitas, siue partis perfectionalis, quæ actu non est charitas, sed quasi concharitas, & tunc nunquam ex summo gradu, & ex alio summo fit intẽsior charitas, sed essent duæ in eodem subiecto: ergo non potest fieri maior: sed summa est in Christo.

E Vltimo dico, quod ex hoc Christus fuit in infinitum acceptus, & dilectus: licet enim gratia habitudinalis fuit finita, & vnio fuit finita: tamen ex vi vtriusque opera Christi fuerunt in infinitum accepta.

Hoc probo sic, impossibile est aliquam causam extendi ad effectum in infinitum, nisi sit virtus causæ infinita: sed si essent infiniti homines secundum Sanctos, ad omnes se sufficienter extenderet meritum passionis Christi: ergo. Sed hic sunt dubia.

F Primum, quod in quantum homo, fit dilectus: ergo non in infinitum, & huiusmodi: ergo. Dico quod gratia fuit finita, sed suus actus, & acceptus, & dilectus in infinitum, & sic quodammodo posset dici infinita gratia. Et ad hoc vadit verbum Ioan. 10. quod non est ei datus Spiritus ad mensuram.

ARTICVLVS IIII.

De effectibus Gratiæ.

De quarto de effectu gratiæ, aliquæ dicuntur gratiæ, quæ solum nominant habitum quibus

A bus actus elicitur, gratiæ autem, quæ nominant habitum, sunt gratiæ gratis datæ, vt gratia linguarum, & gratia interpretationis sermonum. Quædam gratiæ sunt, quę non nominant habitum, vt discretio spirituum. Ista enim non nominant habitum, quia impossibile est in habitu aliquo creato relucere futura, alias tunc possent præuidere, & vti quando vellent. Dico ergo, quod sunt actus, & motiones Spiritus sancti,

Idem dico de gratia miraculorum, quæ dicit solam assistentiam diuini suppositi ad assistentiam
B istius, ad faciendum miracula; modo in Christo nō solum fuit gratia habitualis, sed gratia quæ nominat effectum, & omnia talia, quare in Christo non solum fuit causa gratiæ, sed etiam effectus.

De quarto, de plenitudine gloriæ, si gloria nominet habitum, nulla est difficultas, quomodo summus habitus gloriæ fuit in Christo, quia natura Angelica si assimiletur, cum habeat meliora naturalia, posset actum nobiliorem elicere.

Ad hoc dicunt quidam, quod anima in actu beatifico est mere passiua, sed hoc non teneo. Tunc dico, licet autem Angelus habeat meliora naturalia,
C tamen actus non debet mensurari, nisi penes habitum, vt infra patebit, & quia habitus fuit summus in Christo, ideo &c.

Ad rationes in oppositum. Ad primam dico, quod gratia non solum nominat habitum imperfectum, sed virtutes perfectas, & dico, quod ista gratia simpliciter est idem, quod gloria. Ad aliud dico, quod verum est secundum Deitatem, non secundum animam.

D

Quæstio II.

Secundo Quæro circa Distinctionem eandem: Vtrum in Christo ab instanti suæ conceptionis fuerit summa gloria possibilis creaturæ.

ARTICVLUS VNICVS.

E

Vtrum in Christo ab instanti suæ conceptionis fuerit summa gloria possibilis creaturæ.

QVOD non arguo. In quacunque forma est processus in infinitum, impossibile est dare summum: sed gloria est huiusmodi: ergo. Maior patet in Christo, in numeris vero est processus in infinitum,
F & ex hoc non subest dare sūmū, quia vnus numerus essentialiter est pars alterius, & sic quantūlibet procedas in infinitum, semper vlterius datus numerus potest alteri opponi, & fiet numerus in maiori gradu.

Item: in additione ad continuum est processus in infinitum, ex quo sequitur, quod non sit dare summam magnitudinem,

Item: quia non est status in diuisione continui, ideo non potest dari pars indiuisibilis. Item probo eandem propositionem sic ratione. Si enim das summum, aut finitus processus, & tunc non est status, & non est abire in infinitum, si autem non finitus, non dabis summum.

Minor probatur, quia gloria non est aliud, nisi visio, vel dilectio Dei, in istis autem non est status: arguo enim sic: In omni mēsurato ratio quantitatis accipitur à parte mensurātis: sed actus mensuratur penes obiectum: ergo cum Deus sit diligibilis in infinitum, & actus dilectionis procedet in infinitum.

Item sic: Data secundo quacunque gloria possibilis est dari maior: ergo non fuit in Christo summa. Probo antecedens, gloria est participatio diuinæ bonitatis, sed bonitas Dei est participabilis in infinitum. Item idem antecedens probo, non est dare creaturam ita magnam, quin maior possit fieri: ergo simile est de gratia, quia perfectum, & perfectibile debent proportionari. Item: non implicat contradictionem, si dico, quæcunque gloria data, datur alia maior; nec sequitur aliqua illatiua, quare Deus hoc potest facere: ergo probatum est antecedens. Tunc sequitur consequentia, quod in anima Christi non fuerit summa gloria.

Item: anima Christi non est summum beatificabile inter creaturas, quia nobilissimus Angelus est nobilior nobilissima anima: ergo anima Christi, licet sit nobilissima inter animas, nō est tamen summe beatificabilis: ergo summa gloria non est sibi data. Antecedens est probatum. Consequentia patet, quia proportio est inter finem, & ea quæ sunt ad finem. Sed gloria est finis naturæ rationalis: ergo.

Item: beatitudo vel consistit in actu intellectus, qui est visio, vel in actu voluntatis, qui est dilectio, vel in vtroque per diuersas operationes. Sed quicquid sit, non potest summus actus talis dari diuinitati Christi: ergo. Probatio minoris, quia actus intellectus, & voluntatis mensurantur intellectu, & voluntate, vt principia coagendi: ergo vbi non est summus intellectus, & voluntas, non est summus actus: sed in Christo inter creaturas non est summus intellectus, & voluntas, quia sic esset perfectior in quidditate etiam in summo Angelo, quod est falsum, respectu Angelorum.

Dico, quod per habitum eleuantem dabitur summum Christo.

Contra, detur idem habitus Angelo summo. Tunc arguo quando duo principia concurrunt ad vnum effectum, intensio vnius actus est ex intensione vnius principiorum principalis; sed in summo Angelo intellectus, & voluntas sunt habitus, & sunt principia in eliciendo actum: ergo.

Item: cui non competit definitio gloriæ in summo, nec definitum: sed definitio gloriæ non competit Christo in summo: ergo. Maior patet, quia proportio inter definitionem, & definitum. Minor declaratur sic, definitio gloriæ secundum Augustinum lib. 1. de moribus Ecclesiæ. cap. 3. est talis: Beatus est qui habet quicquid vult, & nihil mali vult.

Tunc, in ista definitione Augustinus non intelligit de volitione actuali, quia sic viator esset beatus quandoque: sed de naturali inclinatione, qui scilicet habet omne illud, ad quod naturaliter potest inclinari: sed Angelus ad plura naturaliter inclinatur, quam anima quæcunque humana: ergo plura potest velle, & consequi per beatitudinem, & sic Christus non habuit beatitudinem in summo.

Item: nec præcedit præmium: ergo nec beatitudo, cum beatitudo sit præmium nostrum. Confirmatur

matur, quia Christus solum meruit, quicquid nobis meruit, in passione sua: ergo non ab instanti suæ conceptionis.

Ioan. 1. Contra est: Vidimus gloriã eius, gloriam quasi vnigeniti à Patre, plenum gratiæ, &c. Sed vnigenitus à Patre habet gloriam in summo: ergo.

Item: Cui datur maior, potest dari minor: sed vnio hypostatica est maior, quam quęcumque gloria beatifica quantumcunque intensa, & in gratia fundata: ergo. Hæc conclusio est nota, quod fide tenetur, & est sententia Ecclesiæ, quod anima Christi habuit omnem gratiæ plenitudinem & gloriæ. B Sed de modo possibilitatis ad videndum, quomodo possibile sit, quod in anima Christi sit summus gradus gloriæ, & dilectionis, est difficile.

Hoc autem quidam ostendunt ex perfectione animæ Christi, quidam ex definitione animæ addita, vel capacitate, quidam ex conditione gloriæ. Sic ergo procedam. Primo discutiam istos modos, & ostendam, an sint possibiles. Secundo dicam, quid mihi videtur.

Circa primum dicunt aliqui, quod possibile est quod in Christo fuerit summa gloria, quia anima Christi est perfectior in quidditate quocũque Angelo, vel creatura, & ideo potest maiorem gloriam recipere, quam quæcunque creatura. C

Et primo declaratur possibilitas. Secundo omnia quæ sic fuerunt de facto in Christo. Primo sic. Quando duæ formæ sunt comparabiles in nobilitate, si in talibus formis est processus in infinitum, vna potest aliam excedere indifferenter in infinitũ: sed Angelus, & anima possunt in nobilitate comparari, & in quidditate cuiuslibet est processus in infinitum: ergo. Sed anima Christi est nobilior quacunque anima: ergo excedit omnem naturam Angeli, & sic potuit habere quic quid Angelus, & plus. D

Maior probatur sic exponendo.

Dico primo, si formæ sint comparabiles in nobilitate, quia vbi non est comparatio, non est æqualitas, nec excessus. Secundo dico, si in talibus formis sit processus in infinitum: vt accipio A, & B, sint autem comparabilia in nobilitate, & sit in eis processus in infinitum secundum nobilitatem; tunc capio, A, intendatur B, in quatuor gradibus, & sic iam æquentur A, & B. Vlterius intendatur B, duobus gradibus, & excedat A, per duos gradus, adde ergo duos gradus, & sic A, & B, æquabuntur, & intendatur, A, illo manente, excedetur B, ab A, & sic semper faciẽdo, vna indifferenter excedet aliam in infinitum: ergo maior est vera. E

Minor probatur: quantumcunque Angelus, & anima sint cõparabiles in nobilitate, quia sunt entia, & omne ens: Imo, & Deus cum creatura est comparabilis alter alteri secundum perfectum, & imperfectum.

Declaratur etiam quantum ad secundum, quod in Angelo, & anima sit processus infinitum secundum nobilitatem, & ignobilitatem, quia Idæa cuiuslibet est imitabilis in infinitum: ergo secundum diuersos gradus potest esse æqualitas, & excessus. F

Item: Philosophus in 3. Topic. in consideratione, an aliquid sit nobilius altero dicit, quod si obiectum in genere illo sit nobilius optimo in genere altero, & simpliciter istud est nobilius alio simpliciter, vt si optimus equus est nobilior optimo asino, & equus simpliciter est nobilior asino.

Confirmatur istud, quia licet aurum specie sit nobilius argento, tamen est dare argentum melius aliquo auro: ergo perfectius in aliquo inferiori potest esse nobilius altero in alio superiori genere.

Item: plus valet domus plena argento, quam denarius auri. Item secundum Sanctos non est nobilior Angelus, quam anima. Vnde Augustinus de quantitate animæ, cap. 34. videtur dicere in pluribus locis, quod anima Deus solus maior est: ergo potest dari anima ita perfecta, quod æquabit perfectionem cuiuscunque Angeli. Sic ergo patet possibilitas.

De facto autem probatur. Quicquid dignitatis possibile est poni in anima Christi, totum est ponendum, sed possibile est animam creari in tali gradu, quod excedat Angelum: ergo.

Item: hoc ex Scriptura sic probatur super illud, Omnia subiecisti sub pedibus eius, dicit Glos. Quod omnia subiecisti Christi humanitati. Psal. 8.

Item ad Ephes. 1. Dedit caput super Principes, & Potestates. Dicit Glos. ratione incarnationis, tunc patet, quod est capax summæ gloriæ, cuius nullus Angelus est capax, quia non habet tanta bona naturalia: ergo secundum istos, licet tota natura Angeli sit nobilior natura humana, tamen non sequitur, quin sit dare aliquod indiuiduum in natura humana adæquans indiuiduum in specie Angeli.

Cõtra istam positionem arguitur sic: Forma, cui ex intrinseco repugnat perficere materiam, nobilior est forma, quæ materiam perficit, quia materiam perficere est dependere à materia: sed anima Christi, & quælibet anima humana est forma informans materiam, forma vero cuiuslibet Angeli est forma subsistens: ergo.

Ista ratio non concludit contra positionem, quia secundum Arist. in cælo non est materia: ita quod forma cæli est forma subsistens, & non dependens à materia, tamen ipse poneret, quod anima est nobilior forma cæli: ergo aliunde prouenit hominis perfectio, vnde actus intrinseci plus indicant de perfectione in anima, vt intellectione, quam inhærere, vel non inhærere.

Item secundo sic. Forma quæ est maioris virtutis, necessario est forma nobilior illa quæ non est tantæ virtutis, quia virtus facit substantiã ex Comment. sed virtus Angeli sufficit ad motum cæli: virtus enim animæ ad hoc non attingit: ergo. Ista ratio bene concludit. Tertio efficacius concludit ex intrinseca operatione Angeli, sic: Operatio intrinseca arguit necessario naturam nobiliorem, & perfectiorem: sed Angelus, & anima intelligunt quidem, sed Angelus intelligit non discurrendo in tempore secundum Dionysium de diuinis nominibus, vnde dicitur, quod Angelus est naturæ intelligibilis, homo naturæ rationalis: ratio autem importat discursum, quia rationis est discurrere, sed excellentior est operatio sine discursu: ergo.

Dico, quod discurrere non est sufficiens argumentum ad probandum nobilitatem, quia in eadem natura inuenitur discurrere, & non discurrere, vt homo discurrit circa conclusiones, & non discurrit circa principia.

Item in eadem natura circa conclusiones, quædam discurrunt tempore imperceptibili.

Dico, quod discurrere est exigẽtia obiectorum, vt quod vnum obiectum hoc requirat, aliud non, talis discursus non arguit imperfectionem. Sed in ppositionibus metaphysicis, vbi ex natura obiecti est

est discursus, & des vnam potentiam non sequentem naturam obiecti, & aliam sequentem, ibi diuersitas non est a parte obiecti, sed potentiæ, & naturæ, & ideo talis modus necessario arguit perfectionem, & imperfectionem. Si dicas, quod Angelus discurrit.

Contra hoc est Dionysius, qui dicit, quod Angelus est naturæ intelligibilis, &c. Tunc enim esset rationalis, si discurreret.

Secundum Exemplum, quod adducis, non est verum, quia omnis homo discurrit, sed secundum magis, & minus, quæ sunt differentiæ indiuisibiles, & sic non faciunt diuersitatem in natura.

Dico, quod Angelus apprehendit conclusiones ex principijs: ergo discurrit. Dico, si vocas discursum notitiam veritatis huius, ex notitia veritatis alterius, tunc necessario omnis intellectus excepto diuino discurrit. Nam intellectus diuinus immediate fertur in veritatem cuiuslibet rei: omnis autem alius intellectus sequitur naturam rei, & quia ex natura rei veritas vnius est ex veritate alterius: ideo intellectus creatus non fertur immediate super veritatem cuiuslibet, sed discurrendo, &c. Vnde dicerem, quod Angelus videt conclusionem in principijs, & quod iste discursus est in non tempore, quia est minimus actus, sed in homine sunt necessario duo actus. Vnde discursus in tempore, & non tempore facit necessario diuersitatem in natura: sed discursus in tempore maiori, & minori, non, eo quod sunt differentiæ indiuiduales, & ex hoc præter quod natura angelica sit nobilior tota, animæ natura inferior.

Sed hoc supposito, quod tota natura angelica sit nobilior natura humana. Vtrum aliquod indiuiduum naturæ humanæ possit excedere, videtur cōtraditio manifestè, arguo sic: Posita ratione formali in aliquo necessario ponitur effectus formalis: sed in quolibet indiuiduo sub specie Angeli est necessario formalis ratione excessus actiuè, & in quolibet indiuiduo sub homine, est formalis ratione excessus passiuè, eo quod sint isti excessus a tota specie; ergo quia excessus passiuus est necessario a tota specie formaliter, quantumcunque aliquod indiuiduum sub tali specie intendatur, quia semper remanet intra speciem, nō aufertur formalis ratio excessus, & sic sequitur effectus necessario, & ex hoc positum fuit, quod natura in quocunque indiuiduo semper excedatur a natura posita in indiuiduo sub eo: ergo sicut est contradictio ponere, quod ista tota natura excedat naturam, & indiuiduum sub ista, possit excedi ab indiuiduo illius, quia eo ipso esset mutatio rationum, & non remaneret intra limites speciei, & non cogit fidei pietas, sicut quod Christus habuit corpus cæleste.

Nunc ad motiua sit responsio, ad primum. Dico, quod minor est falsa quantum ad tertiam particulam: dico enim, quod in speciebus non processus in infinitum, quia tunc intellectus diuinus videret illud, vt factibile, & posset producere aliquod actu infinitum intra eādem speciem, & hoc est impossibile de quacunque re creata, & arguo de gratia. Quæro enim: Vtrum Deus possit admouere vnum gradum, & si sic, aut sic residuum est infinitum, & tunc adueniente illo gradu non fiet gratia intensa, quod videtur incōueniens. Si dicitur, quod residuum est infinitum. Cōtra: Tunc ante erat infinitum, quia infinitum additum finito non facit infinitum intensiuè.

A Item: in forma, in qua est processus in infinitum, impossibile est terminare processum, quia esset cōtradictio, iam enim esset status, & processus, idemque esset status, & processus. Sed si habetur summa gloria, staretur: quæro enim: vtrum amoto illo gradu, stetur, et si non: non video, quare stetur in alio; & dato quod stetur, iam processus finitur, & ideo minor tua erat falsa, vnde in voluntate animæ non est processus in infinitum.

Dico quod esto, quod Angelus, & anima in sua voluntate non procedāt in infinitum, habēt tamen B perfectiones suas: igitur capiam Angelum excedere animam in quatuor gradibus, & intendatur anima ibi per quatuor gradus, æquabitur Angelo; & si iterum manente Angelo intēdatur in alijs gradibus excedet ipsum, & sic non obstat, licet non sit processus in infinitum. Dico, quod non valet comparatio, quam facis, quia quantumcunque anima intendatur, nunquam tamen perueniet ad perfectionem Angeli, nec æquabitur.

Ad illud de 3. Topic. vbi dicit Philosophus, quod optimum est melius optimo, & simpliciter simpliciter; sed non negat, quin optimum in isto sit no- C bilius simplici in illo. Dico, quod licet non possit, nec negauerit: tamen hoc non obstante oportet sic esse, quod quantum hoc sit optimum in isto, nunquam perueniet ad nobilitatem simplicis in illo, & quantumcunque intendatur, semper remanet intra speciem.

Ad Augustinum dico, quod loquitur de maioritate, quæ consistit in nobilitate, & habere auctoritatem super illam: hoc autem est solius Dei respectu creaturæ, tamen hoc non obstat, quia mul- D ti sunt alijs nobiliores, qui non habent super eam auctoritatem.

Alius modus ponendi est aliorum non attendentium ad sola naturalia, sed ad dilatationem capacitatis; huiusmodi autem ampliationis est duplex ratio, vna ratione vnionis, & virtute ipsius; alia est dato habitu, qui capacitatem dilatauit.

Contra istum est solum imaginatio, arguo sic: Aut ista capacitas est posse suscipere gloriā, & sic fundamentum erit intrinsecum in natura, & tunc impossibile, quod capacitas intendatur, nisi intrin- E secum, vnde oritur, intendatur, scilicet natura: sed probatum est perfectionem naturæ humanæ non posse intendi vsque ad perfectionem naturæ angelicæ: ergo.

Item: contra hoc, quod dicit, quod vnio sit ratio applicationis, arguo sic: Aut est ratio effectiua, & patet, quod nōn, quia vnio transit, relatio nil efficit; aut formaliter, & hoc minus potest stare, quod vnio non est forma media inter voluntatem, & capacitatem.

Item: posita vnione in natura Angeli, fiet maior F capacitas, quam natura humana; & sic Christus secundum hoc non habuit gratiam in summo, quia potuit maior capacitas esse.

Item contra hoc de habitu. Ille habitus potest dari Angelo, & tunc magis dilatabitur cum habeat meliora naturalia. Item dico, quod dilatatio est improportionabilis naturæ, quia sicut se habet naturę capacitas ad gloriam, ita & ad habitum: sed non potest capere summam gloriam, nisi dilatetur: ergo non poterit capere summum habitum, nisi dilatetur: aut ergo intelligit, quod capacitas passiua ampliletur, & tunc ampliabitur natura, nec video, quid aliud possit dici capacitas.

Alius

A Alius est modus tertius quorundam, qui istam possibilitatem ostendunt ex conditione gloriæ, quæ est visio beatifica, & fruitio. Quomodo autem potest intelligi, quod in Christo fuerit summa gloria, vt quod summe videat, & summe fruatur. Dico, quod hoc potest intelligi dupliciter, formaliter, vel elicitiuè, si formaliter, est sensus, quod visio summa fuerit in anima Christi, quod non sit actio: sed qualitas perficiens potentiam, sicut dico lignum calet, vt sic, vel sic, qualitas intellectus, forma videt; tunc sic loquendo, & quod anima Christi potest summe diligere, videre, & frui, idest, perficitur summus intellectus summa visione, & voluntas summa fruitione. Quod autem hoc sit possibile videtur, quia hoc non est dicere, nisi susceptiuum posse capere summum, sicut dicitur de gratia.

B Si autem loqueris secundo modo, scilicet elicitiuè, vt quod posit elicere summam visionem, quantumcumque eleuata potentia sit. Dico, quod non, quia quando ad aliquem actum concurrunt agens magis principale, & minus principale, ad creandum intensionem circa actum sufficit intensio virtutis agentis magis principalis: sed potentia in eliciendo actum se habet, vt magis principalis, habitus vero vt minus principalis: tunc posito eodē habitu in intellectu Angeli, siue simili habitu posito, quia intellectus Angeli est nobilior, potest nobiliorem actum elicere, quam anima Christi.

C Si tertio quæris: Verū Deus possit assistere animæ Christi, ita quod suppleat illud, quod anima Christi non potest mediante gratia, vt sic suppleat vicem agentis minus principalis, sic, dicendum, quod potest: ita quod Deus suppleat vicem summi habitus, siue ponatur gratia, siue non, & ratio huius est, quia sicut se habet Deus respectu agentis, & causæ magis principalis, sic se habet respectu agentis minus principalis: sed potest supplere vicem agentis magis principalis, vt patet de facto de Spiritu sancto, qui in generatione Christi suppleuit vicem Patris, qui est magis agens principale in generatione ibi manente actione magis principali, potest Deus supplere vicem minus principalis, & sic etiam elicitiuè erit summa fruitio, inquantum ad illum gradum summum, quem non poterat per habitum Deus supplet vicem habitus. Dum autē ais, quod habitus sit necessarius, dico quod si intelligis, quod habitus sit necessarius ad susceptionem huius actus, & sic non, quia mediat inter potentiam, & susceptionem actus, immo immediatum, quod perfectibile est intellectus, & voluntas respectu obiecti fruibilis. Si vero loqueris de necessitate habitus ad eliciendum actum, sic dico, quod habitus non est necessarius, quia de potestate absoluta Deus potest supplere vicem eius. Si vero loqueris de potestate ordinata sic dico, quod est necessarius, prout scilicet ordinauit, quod per summum habitum summus actus gloriæ eliceretur, seu visionis. Hic sunt aliqua, quæ credo esse vera: dico, quod propterea est, quia visio non est aliud, nisi qualitas quædam, & quod talis qualitas quædam detur in summo animæ Christi, reputo possibile.

Item: quod non est necessarius habitus ad suscipiendum actum, ita quod mediet inter actum, & potentiam, vt immediatum perfectibile est voluntas, & obiectum, non per habitum, ita quod habitus non requiritur propter suscipere, hoc totum credo esse verum: sed quod dicit, quod habitus non requiritur, nisi habitus semper potest esse, & hoc primo respectu illius immobilitatis, & quod ad eliciendum actum non sit necessarius, hoc est mihi dubium.

Item: quod vicem habitus possit Deus supplere, eo modo quo habitus, similiter est mihi dubium. Tertio, quomodo si habitus sit æqualis, & potentia inæqualis, quod actus non sit æqualis, nō video.

Igitur dico ista quatuor. Primum, quod necessarium sit ponere in voluntate, & intellectu aliquid præter potentiam, & speciem, confortans potentiam. Secundo dico, quoad istud additum, si est habitus æqualis, quod non obstante inæqualitate potentiæ, actus vtriusque est æqualis. Tertio dicam quod actiuitatem istius actus non potest supplere aliquid, quod non sit informans. Quarto apparebit, quod summa gloria potest poni in anima Christi mediante isto dato.

Circa primum ponere habitum ad faciendum potentiam non oportet, quia est immediatum perfectibile ab obiecto. Item ponere habitum per modum disponentis non est necessarium: sed oportet ponere habitum, vel additum potentiæ, quo posito ipsa ponitur in esse tantæ actualitatis, quod ipsa requirit ad eliciendum illum actum, & illud est, vel eleuatio potentiæ, vel confortatio, vel quicquid sit illud. Igitur arguo sic. Intellectus noster respectu aliquorum intelligibilium indiget vltra potentiam, & speciem propter suam imperfectionem aliquo habitu: ergo intellectus beati ad eliciēdum actum respectu sui intelligibilis, indiget aliquo addito vltra speciem, & potentiam propter suam imperfectionem.

D Consequētia patet, quia si propter imperfectionem intellectus, respectu intelligibilis, non tantum difficilis, indiget habitu addito, multo magis respectu intelligibilis magis difficilis.

Sed probo antecedens, quod respectu aliquorū intelligibilium intellectus noster indigeat aliquo addito, sic: Omne habens sufficiens principium respectu actus potest exire in actum, quando vult, hoc patet 9. Metaph. text. 10. potentia vno modo dicitur concursus omnium, quæ exiguntur ad eliciendum actum.

E Item probatur idem sic: Si non potest exire in actum, quando voluerit, iam aliquo indiget, & sic non habet omnia concurrentia: sed intellectus noster respectu aliquorum obiectorum habens potentiam, & speciem, cum voluerit, non potest in actum exire, nisi aliquid addatur: ergo non habet, vt sit sufficiens principium.

Minor probatur experimur, exprimitur enim, quod quantumcunque scientiarum terminos habeamus, non tamen semper scimus propositiones, nec statim capimus, quoad frequenti collatione F terminorum compleueris sermonem. Et patet idem ex dictis Aristotelis de natura animalium. Quod pueri quidem sermonem capiunt; vnde dicit, quod oportet prius connasci, & sicut connascitur, ita vnusquisque bene iudicat ea, quibus connascitur: & vnus in vno puncto est cæcus, & clarus in alio: hoc autē est ex assuefactione, quia vnum est, quod dat connasci, quod est vel executio, vel habitus quidam. Quæro enim, aut per tale connasci aliquid acquiritur, aut nihil. Si nihil: ergo ita parum potes in actu, sicut ante poteras, cuius contrarium experimur, si aliquid illud est quod intendo.

Sed

Sed insto. Licet respectu conclusionum acquiratur aliquid ex connasci, non tamen oportet respectu principiorũ, cum essentia diuina sit clarior, quam aliquod principiorum, &c.

Item: licet respectu complexorum oportet necessario connasci: non tamen oportet respectu simplicium, quin habita specie statim cognoscam: sed Deus est simplex intelligentia: ergo.

Dico, quod respectu principiorum oportet connasci, quia posito principio, si non cognoscis, illud perquiritur: sed respectu terminorum oportet connasci, per quæ scimus principia, non enim terminos statim cognoscimus: imo ad istud cognoscere oportet esse familiaritatem respectu terminorum, ex qua terminatur habitus, de quo hic loquor.

Item: definitio est incomplexa, ad habendum autem definitionem oportet connasci, quia hoc tempore indiget secundum Arist. qui dicit, quod intellectus addiscentis indiget discursu, & idcirco, quod non capit venationem sine tempore, oportet connasci circa venata. Dico eodem modo de primis conceptibus, quia aliqui sunt termini in aliqua materia, respectu quorum requiritur tempus determinatum, vt cognoscantur; sed tempore non indiget, nisi indiget assuefactione: assuefactione autem fit connascentia, qui est habitus: ergo.

Et si dicas; habens speciem nunquid potest sine habitu cognoscere terminum notitia simplici? dico, quod species non imprimitur, nisi in eodem instanti sit actus circa obiectum.

Item: quod quanto actus rei est clarior, tanto species securius, impimitur, vnde fit quod de re, quam clare intelligis, melius ex tunc per eius speciem recordaris; licet ergo ordine naturæ species præcedat actum, tamen in eodem instanti temporis species, & actus sunt simul in potentia, & in eodem instanti imprimuntur; quoniam si proposito termino statim non capio, dico tunc, quod species perfectè non imprimitur: ergo vbi potentia, non statim potest, sed indiget tẽpore ex hoc propter consuetudinem, per quam aliquid acquiritur, quod est ratio fortificandi speciem: ergo indiget tempore, sed non per se, sed quia concomitans. Quod autem est connasci, & habitus. Sic ergo patet maior, & minor, & sequitur conclusio intenta.

Tunc pono aliquas conclusiones, & contradictiones de isto habitu.

Dico primo, quod non est nihil terminus acquisitionis positiuæ. Secundo, quod non est eiusdem rationis cum potentia, vt sit gradus intrinsecus potentiæ, quia alias potentia animæ susciperet magis, & minus, cum tamen substantia animæ non suscipiat magis, & minus, nec potentia.

Item: iste habitus est diuersus respectu diuersorum obiectorum, sed gradus potentiæ, puta gradus incessus humani, est idem respectu omnium obiectorum. Tunc dico, quod necessario est accidens, quia adest, & abest præter subiecti corruptionem. Item est extrinsecus adueniens: ergo non est gradus intrinsecus, seu vigor potentiæ.

Vlterius dico, quod illud potest vocari lumen, quia omne, quod declarat obscurum, potest dici lumen: sed ante acquisitionem huius connati notitia erat obscura de re, quæ postea fuit clara: ergo mediante isto lumine modo potest in actum, in quem ante non poterat.

A Quinto dico, istud additum potest vocari virtus, & habitus virtuosus, quoniam virtus est dispositio perfecti ad optimum: habitus autem vocatur, quia prima species qualitatis: prima enim species qualitatis perficit potentiam: ergo potest vocari virtus, & habitus.

Sexto dico, quod iste habitus est principiorum, vel conclusionum, & tunc est scientia, nam scientia non est congregatio specierum, nec est facultas, sed est aliquid indicans, quod ante nesciebas: ergo inquantum est indicans respectu conclusionum dicitur scientia: Inquantum autem est iudicans respectu principiorum, dicitur habitus principiorum, & etiam respectu definitionis. & isto posito dicitur, quod est habitus.

B (beside "sionum dicitur scientia")

Tunc vlterius iste habitus est vnus in vna scientia habitus, ratio est, quia si habitus esset ordo conclusionum, vel specierum, sicut firmitas, sic certe non posset dici, quod vnus esset in vna scientia. Sed quia pono, quod sit aliquid indicans respectu principiorum, vel conclusionum: tunc intenditur respectu conclusionum, nam vna conclusio facit, & iuuat aliam quantum ad notitiam.

C Sed respectu formalis obiecti est vnus habitus ponens in esse potestatiuo respectu eius: sed iste habitus respectu conclusionum intenditur, & fit fortior, eo quod vna conclusio aliam iuuat, vt dictum est. Et tunc respectu omnium abstractorum est vnus habitus.

Alia conclusio, quod iste habitus acquiritur per demonstrationem, si sit conclusionum; si vero sit principiorum, acquiritur ex connascentia terminorum. Istum habitum acquirunt termini connati, & ita iste habitus, qui est lumen indicans, in nobis acquiritur.

D

Item: iste habitus potest dici confortans, quia intellectus, qui primo captu non poterat, erat quasi imperfectus, cum est perficiens ad eliciendum potentias actuum. potest dici confortans, & roborans. Sic ergo ex omnibus his sufficienter est probatum antecedens. Consequentia autem est necessaria, quia vbi dabo maiorem virtutem, & minorem proportionem potentiæ ad obiectum, necessario magis indiget vigorante. Istud autem sic

E vigorans potentiam respectu obiecti beatifici non acquiritur ex actibus, & ideo solus Deus potest potentiam eleuare ad actum beatificum, & dare habitum confortantem, & sic potentiam eleuare, & vigorare est primum correspondens habitui isti.

Nunc iste habitus non facilitat potentiam, nec informat, sed quia ponit eam in esse altiori, & fortiori.

Item: iste habitus non cooperatur, vt albedo subiecto tamquam accidens, vt sic ratio formationis elicit actum, nec sicut calor virtuti nutri-

F tiuæ, vt sit forma potentiæ, sed quia constituit ipsum agens in esse interpretato, quare necessario requiritur, quod se habeat per modum informantis, vt sit forma eius ab hoc, vt constituatur in esse potestatiuo: ergo nec species perfectè imprimitur, nec actus elicitur, nisi facta eleuatione.

Nunc ad secundam conclusionem principij tertij, scilicet, quod vbi iste habitus est æqualis, potentia est æqualis respectu actus eliciendi, & adduco rationem talem: Quando duo concurrunt ad eundem actum, ita quod vnum illorum non cooperatur, vt agens sub propria ratione, sed solum, vt consti-

constituens agens in esse potestatiuo, tunc non mensurat actus illius agentis, nisi per gradum actualitatis, prout constituit in esse potestatiuo. Exemplum de albedine, respectu nigri. Si ergo non esset sibi forma ratio agendi, non magis disgregaret ad maiorem albedinem, & si albedo constitueret lignum in esse potestatiuo ad disgregandum, ex tali esse secundum quantitatem eius sequetur intensio in actu.

Contra. Tunc habitus est potentia, quia omne quod dat formaliter esse album est albedo. Dico, quod non est verum, quia ponere aliquid in esse potestatiuo est dupliciter idem respectu alterius rationis, vel eiusdem rationis. Primo modo esse sic dicimus posse esse potentia. Exemplum, omne quod poneret oculum in potentia ad subiectum, esset potentia formaliter: sed quando est subiectum vnius rationis, & illud est intensiuum, oportet actum esse intensiuum: tunc dico, quod illud tale constituens se habet, vt potentia eleuans, & intrinsecè perficiens. Vnde non videtur, quod Deus sit extra formalem rationem obiecti, quia potentia se habet, sicut sol respectu visus, & obiectum intensiuum, quia non variabitur potentia, quod id constituens in esse potestato, & quia non agit per actualitatem, quam ante habebat, ideo intensio actus non est ex sua intensione, scilicet potentiæ.

De tertia conclusione principij sciendum, quod Deus tripliciter non potest supplere actionem agentis minus principalis.

Primo, quando causa illa minus principalis se habet in ratione agentis materialis, vt mater in generatione prolis, tunc Deus non potest supplere vicem matris. Secundo, quando se habet in ratione instrumenti, & determinatur, vt non possit supplere vicem caloris digestiuæ, & forte sic est de specie, quia intellectus est agens actum vitalem, & determinatur per speciem: habet enim actus vitalitatem a potentia per speciei determinationem. Tertio, quando tenetur, vt informans & actuans ipsum agens: tunc enim Deus non potest vicem huius supplere, quia nullius potest esse forma: tunc iste habitus ponitur, vt intrinsecè eleuans potentiam, & constituens in esse potestatiuo, hoc autem non totum esse, nisi per modum informantis: ergo.

De quarta conclusione principali, posito iam tali lumine eleuante, & quod isto modo potest in esse, & quod tota intensio actus mensuretur isto, & quod Deus non possit supplere vicem eius. Tunc dico, quod virtute istius luminis Christus potuit summam visionem elicere, non quod anima sit ita nobilis in natura, sicut Angelus; nec vt capacitas amplietur; nec quod Deus suppleat; sed quia Deus si Deus vult tenere, quod iste habeat actum eiusdem rationis cum alijs, potest dare summum eo, quod habitu mensuratur intensio: sed in summo potest dari talis habitus: ergo sibi potuit dari, quod eliceret summum actum visionis.

Alia ratio ex ordine naturæ, quod summum actum possit elicere, esto quod, &c. sic. Quando actus eiusdem rationis debetur diuersis, nisi secundum diuersos gradus in gradu summo potest dari illi naturæ: sed intellectus visio, & dilectio sunt in homine, & Angelo eiusdem rationis. Minor patet exemplo. Capio videre eiusdem rationis in

A homine, & à gloria, & est in gradu maiori in Angelis, & tamen homo accedit Angelis in naturalibus: ergo summus actus visionis non repugnat naturæ imperfectiori. Dico ibi, assumis falsum, quia potentia visiua in Angelis est nobilior, & ideo actus visionis, qui est videre, est nobilior; non sic in proposito, & est contra te, qui supponebas in maiori, quod essent potentiæ eiusdem rationis.

Item: licet Angelus habet nobiliorem visum, quam homo, tamen homo non posset illum habe-
B re, & sic non est in proposito, quia Angelus potest habere actum summum. Item gradus visionis huiusmodi est innatus Angelis, & tamen summus actus non est innatus animæ.

Ad primum respondeo, quod tu falsum assumis. Probo: Vbicunque anima sensitiua est nobilior, & potentia visiua est nobilior: sed anima sensitiua in homine est nobilior, quam in Angelo, eo quod est idem, quod anima totalis: ergo.

Item, vel esset nobilior potentia visiua in Angelo, vel ratione animæ, vel ratione organi, &
C sic ex hoc potentia visiua sit nobilior. Dico, quod verum est totaliter in aliquo, charitas est, vt complexio, quæ potest vocari virtus in oculo, & est nobilior.

Contra, quantumcunque pars illa qualitatem nobiliorem, non ex hoc intendet intrinsecè potentiam, quia potentia, vel radicatur super animam, vel super organum, vel oritur ex nobiliori natura ipsa potentia, & ideo potentia visiua. Falleris, vnde probanda est nobilior ex illa, qualitas non ingreditur intrinsecè essentiam rei; tunc
D quando aliquid comparatur ad illud per accidens, licet non idem actu, manet nihilominus in eadem perfectione.

Item, in homine est perfectior sensus, quam in Angelo: ergo & illud quod sequitur animalitatem, sequitur sentire: ergo sentire in homine est nobilius, ergo.

Ad secundum dico per intensionem. Exemplum de oculo glorificati, qui eleuabitur ad videndum alium glorificatum, qui est sole lucidior.

Quod dicitur tertio. Dico, quod Deus potest
E facere, quod oculus vnus manente eadem potentia eleuetur ad videndum solem eo, quod potentia non ponitur extra limites sui obiecti: ergo maior ostensa est, per Exemplum nunc probo, quando gradus non oritur ex intimis naturæ, sed extrinseco, mutari potest, natura non mutata, cum ergo gradus ille sit huiusmodi, poterit mutari.

Item: de ratione potentiæ non est determinare obiectum, vel aliquod indiuiduum, quia potentia est vniuersalis, licet actus sit particularis, quare potentia visiua non determinat hunc gradum, nec
F illum; vnde sicut respicit ratio formaliter, sic actum formaliter; tunc: omne quod non immutat potentiam potest dare: sed ille gradus non immutat potentiam: ergo.

Et confirmo eandem maiorem sic: Quia enim accidit generare hunc ignem: ita quod omnis potentia per se aspicit speciem, tunc ergo accidit, quod sic determinat ad tantum gradum, vel tantum, est ergo maior vera. Sed minor patet de se, quia nisi essent eiusdem rationis necessario nunquam esset dare æqualem visionem hominis, & Angeli, quia duæ species nunquam sunt æquales.

Et si essent alterius rationis, vel esset ratione susceptiui, & hoc nó, quia albedo in diuersis susceptiuis est eiusdem rationis; vel ratione efficientis, & non, quia vnus per generationem, & putrefactionem idem sunt in specie: ergo in anima Christi fuit summa gloria in intellectu, & voluntate, & à Deo, inquantum posito isto lumine fit in esse potestatiuo, vt prædictum est.

Nunc ad rationes in oppositum. Ad primam dico per interemptionem minoris, quod gloria non procedit in infinitum, & tu probas, quod ex respectu obiecti diligibilis in infinitum, dico, quod non omnis conditio, quæ est in obiecto, est in actu.

Ad aliud nego antecedens. Et dum probas, quod Deus est participabilis in infinitum. Dico, quod Deus participatione formali non est participabilis in infinitũ, & dico, quod ille gradus repugnat naturæ; sicut repugnat addi gradum Trinitatis ad Deũ.

Ad aliud dico vno modo, quod in gratia non procedunt in infinitum: nec ibi.

Ad aliud dico, quod si summum referatur ad naturam, sic est verum; si autem referatur ad beatificatorem, sit falsum, quia potest capere intellectionem in summo.

Ad aliud nego minorem, & dico in minori, quod non sequitur, quia ex nobilitate non elicit actum, dico, quod mensuratur ex habitu, & eius intensione, non ex potentia. Ad aliud dico, quod ipse habet in summo obiectiue aliquid vltra. Vltimo, de merito dico, quod gratia in Christo non dabatur per modum præmij, sed actus.

Quæstio III.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum anima Christi per gradus suorum naturalium aliquid operetur ad eliciendum actum beatificum.

ARGVO primo, quod sic: Potentia eiusdem rationis in omnibus virtutibus suis habet vniformem modum agendi, hoc patet in quæstione qua determinaui, quod potentia distinguitur potissime penes formalem alium modum agendi, & ferendi in obiectum: sed intellectus alia intellectione per gradum suum operatur aliquid: ergo pari ratione in actum secundum beatificum.

Item: Anima Christi habet susceptiuum respectu actus beatifici: ergo, & actionem. Antecedens patet, probo consequentiam, quia respectu cuius per intellectum possibilem est in potentia receptiua, per intellectum agentem est in potentia actiua, vt dicitur 3. de anima. Intellectus possibilis est, qui est omnia fieri, & agens qui est omnia facere.

Item: actus materialis procedit à principio vitali: sed actus beatificus est summè vitalis: ergo. Sed si concurrunt intellectus, & lumen gloriæ, intellectus se habet per modum principij vitalis, non lumen gloriæ: ergo.

A Item: Quicquid sic habet actum per aliquod additum, quod per se nullo modo potest, illud dat sibi esse potestatiuum simpliciter: sed omne tale est formaliter potentia, quod dat formaliter posse, & cum beatitudo consistat in potentia formaliter, ille, vel idem habitus poterit beatificari.

Contra, si anima Christi per motum suorum naturalium operatur ad eliciendum actum beatificum, pari ratione & omnes aliæ. Consequentia patet, quia omnis anima est eiusdem rationis, consequens est falsum, probo, quia non sequitur, quod dispares in merito possint æquari in præmio. Probo sic: B Vna vetula, quæ meruit dupliciter, quam Philosophus aliquis, & Philosophus habeat in duplo meliora naturalia, quam vetula, tunc si intensio actus est ex intensione naturalium, excessus naturalium Philosophi faciet, & æquabit actum beatificum, quod est præmium meriti illius vetulæ. Item ex eodem sequitur, quod pares in merito, dum naturalia non sint æqualia, sint dispares in præmio.

Item: tunc Christus non posset elicere summum C actum gloriæ, quia Angelus eo, quod habeat meliora naturalia, poterit elicere actum intensiorem: hoc autem probaui quæstione præcedenti.

Respondeo. Istam quæstionem induco propter lumen, quod pono. Dico hic quinque conclusiones.

Prima Conclusio est, quod oportet ponere habitum ad eliciendum actum, non ad suscipiendum. Secundo, quod intellectus actum beatificum elicit, non solum suscipit. Tertio, quod totum actum elicit mediante isto lumine. Quarto, quod actiuitatem istam habitus, seu luminis non potest supplere. D Quinto est de proposito, quod gradus actus debet mensurari gradu istius luminis solum.

Circa primum dico, quod anima respectu actus beatifici se habet elicitiuè, & susceptiuè, vnde imaginor, quod respectu actus suscipiendi sit necessarius iste habitus; quia non oportet ponere illud respectu actus imperfectioris, tanquam medians inter actum, & potentiam, vt patet de actu præcedente habitũ: ergo pari ratione, nec in actu perfectissimo, quia potentia est eiusdem rationis, actus perfectus, & imperfectus sunt eiusdem rationis.

E Item: vltimata perfectio potentiæ media tius perficit ipsum: ergo: sed actus beatificus est perfectio potentiæ: ergo. Item terminato actiuo, & passiuo, si ab actiuo minus efficaci passionem immediatè patitur, multo magis ab actiuo magis efficaci passiuum immediatè patitur, nec vt sic indiget habitu, vt patet, quando intelligit aliquid de nouo: ergo non indiget intellectus habitu, vt suscipiat visionem. Si pono autem intellectum actiuum, vt quod specie informatus elicit actum, necessario, tunc indiget habitu ad eliciendum, & hoc F probo per quatuor rationes. Primo sic: Potentia, quæ sine vigore non potest in minus, non potest sine vigore in maius: sed potentia intellectiua, si potest in minus, quã diuina essentia sine vigore: ergo, & in maius. Maior patet, quia si ex debilitate non potes portare decem libras, multo minus viginti. Probo minorem, quia secundũ Commentatorem 3. de anima. comm. 36. & lib. de beat. anim. cap. 3. Intellectus ex sui debilitate non potest in Intelligentias separatas per se. Et 2. Metaph. in tali sua debilitate caligat circa maxime intelligibilia. Ideo respectu Intelligentiarum indiget intellectus

vigore

vigore, & lumine, vnde & notitiam intelligentiarum habere non possumus, nisi per demonstrationem, quia sunt altioris ordinis, & sic egemus vigore, quia fortificari circa alia intelligibilia hoc Commentator 3. de anima.

Aliqui tamen dixerunt, quod naturaliter possumus attingere notitiam earum: Fides autem tenet, quod non: sed tantummodo dono Dei possumus intelligere substantias separatas, vt glorificati. Patet minor: Tunc sequitur, quod si in substantias separatas non potest intellectus absque vigore pertingere, multo minus in diuinam essentiam. Secunda ratio sic: Si simpliciter ad simpliciter, & magis ad magis, & maxime ad maxime: si ergo intellectus respectu simplicis intelligibilis indiget habitu, respectu maioris intelligibilis maiori vigore, & respectu maximi, maximo: sed in tale respectu simplicis intelligibilis indiget vigore, & respectu fortioris fortiore.

Dicet, quod intellectus indiget vigore respectu simplicis intelligibilis; sed iste vigor est generationis potentiæ, non aliquid additum ad potentiam: sed idem quod potentia in tali gradu.

Contra: sequitur, quod habens debilem intellectum nunquam possit eleuari ad summum intelligibile, quia potentia non potest mutari.

Item: tunc ex studio non vigoraretur intellectus, & per consequens non delectabitur, quod apparet manifeste falsum. Et confirmatur ratio 6. Moralium Nichomachiorum, vbi dicit, quod puer non potest fieri Philosophus, seu medicus ex debilitate intellectus, cuius ratio est, quia non tanta eleuatione indiget potentia 1. metaphysicæ, respectu philosophiæ, vnde entia abstracta maiori vigore, quã concreta indigent metaphysica; eo quod sunt multum imaginabilia. Hoc idem confirmatur ex Euangelio Ioannis 12. Ambulate, dum modicum lumen in vobis est: ergo gradus ille non est ipsa potentia, vt dicebas.

Item: quando aliqua potentia habet in potestate duos actus, quorum vnus est alio altior, indiget maiori vigore respectu altioris, probo, quia Philosophus 1. de cælo, & mundo, dicit, quod virtus est vltimum de potentia: ergo respectu altioris oportet ponere vigorem altiorem: sed intelligibilis habet actum circa separata à materia, & circa communia materiæ, & primum altius est, scilicet, qui circa separata altior, quam qui circa non separata. Hoc probatur, quia actus mensuratur obiecto; obiectum autem separatorum est altius, quam non separatorum.

Dicit, quod ratio non concludit, quia respectu altissimi obiecti potest esse actus imperfectus, & sic saltem, vt sic, non indiget vigore.

Contra: Si dico, quod modicus actus, siue quantumcunque imperfectus circa illud est maior quocunque actu intensissimo circa alia, vt modicus actus circa substantiam separatam est maior quocunque actu circa ista sensibilia; qui dicit, quod isti actus sunt alterius rationis, & ideo in talibus ratio non valet. Dico, quod sunt alterius speciei, sicut obiecta, & habitus secundum adgenerari per tales actus. Sed propter hoc non sunt alterius rationis, quia est aliud esse alterius speciei, & alterius rationis, non omnia, quæ aspiciuntur à potentia sub vna ratione generali, sunt eiusdem rationis, & potentia intellectiua respectu intelligen-

A tiarum non est, vt dicitur albedo respectu potentiæ visiuæ: ergo oportet, quod habeat vigorem additum.

Modo arguo experientia. Intellectus noster indiget acumine addito potentiæ, quia quanto intellectus noster est acutior, tanto potest in obiectum altius: ergo necessario requiritur acumen additũ, & illud non est idem cum potentia. Dicis, quod imo per studium fit homo acutior, tamen manet idem intellectus. Item; perditur cessante studio: ergo est aliud à potentia: tunc, vel est aliquid,
B vel nihil: non nihil, quia acquiritur per actus: ergo est aliquid: sed illud non est ipsa potentia, quia stante potentia destruitur: ergo. Modo nihil capio per acumen, nisi vigorem, quia sunt duo Synonima: ergo concludo, quod respectu summi obiecti requiritur vigor, dico tunc quod non requiritur propter facilitatem actus, nec propter suscipere: sed potentia respectu summi intelligibilis indiget vigore, qui vigor respectu summi intelligibilis non acquiritur ex actibus, sed est mere donum Dei immediate, vt tali vigore potentia sit
C immediatè in esse vigorato, & potestatiuo.

Ad videndum autẽ propositũ dictæ quæstionis, pono vnum notabile. Dico, quod in actu sunt duo, substantia, & actus, & gradualitas, vt tantus, vel tantus: ergo potentia, vt potentia respicit actum quo ad substantiam, & rationem ipsius, sed non quantum ad gradum, quia gradus est omnino à vigore addito: ergo ad actum concurrunt duo substantia, & ratio actus, & gradus. & non imaginor, quod ista sint duo, sed tantummodo duæ rationes eiusdem actus: ita quod actus sub vna ratione est à potentia, sub alia à vigore illius addi-
D to, & ideo potentia respectu gradus actus indiget illo. Et confirmatur, quia modo non respicit, vt sic, nisi videre, sed tantum, vel tantum videre, non est à visione vt visio, vel à potentia visiua, vt sic: sed ex aliquo alio, vt in aquila tantum videre non est ex parte potentiæ simpliciter, sed ex aliqua qualitate, quam habet Aquila in maiori perfectione.

Item: potentia motiua solum aspicit motũ, sed tantum, & tantum qui est à vigore: sed moueri est
E ex alia dispositione de secunda specie qualitatis: sic ergo potentia intellectiua aspicit actum, qui est intelligere, sed tantum, vel tantum est à vigore.

Ita quod actus dependet à potentia, quia nunquam sine potentia esset actus, & actus in tali gradu dependet à potentia cum vigore, sine quibus non esset actus, vt creatus. Actus ergo, & gradus idem sunt: sed capio aliam rationem, vt capio actum in tali gradu, & sicut ex parte actus sunt duæ rationes, sic requiruntur duo à parte poten-
F tiæ, scilicet substantia potentiæ, & vigor additus. Sed in isto, aut illo vigor est eiusdem rationis cum potentia, aut alterius: si eiusdem, tunc tantum posset potentia in re vigorari, & posset sumi illo in actu tantum: si alterius rationis: Contra, tunc erunt duæ causalitates alterius rationis respectu vnius actus, & sic potentia habebit suam causalitatem respectu actus in tali gradu, quod negas.

Dico, quod non sunt eiusdem, sed sicut ad videndum requiritur lumen non propter medium, vel obiectum, sed propter potentiam; sic requiritur vigor propter consortationem potentiæ: & li-

cet sint duo, habent tamen rationem vnius agentis: A
sed ad gradualitatem non fertur potentia per se
sine vigore.

Dicis: obiectum est clarissimum: ergo. Dico, quod non requiritur vigor propter obiectum: sed propter potentiam, sicut licet sol sit clarissimus, tamen requiritur vigor eleuans potētiam, vt aquila habet acumen visus; in sensibilibus bene requiritur lumen propter obiectum, sed hic propter vigorationem potentiæ: semper ergo requiritur aliud præter potentiam, vel lumen, vel acumen, & huiusmodi, quo taxatur gradus in actu. Et sicut dixi de B
intellectu, dico de voluntate, nam respectu obiecti summe diligibilis indiget vigore, quē voco charitatem vnam, & est eiusdem rationis cum ista, quæ est in via.

Nunc probo secundam conclusionem. Suppono enim, quod potentia intellectiua aliquorum se habeat actiue eliciendo, & passiuè. Tunc potentia intellectiua est eiusdem rationis respectu omnium, sed respectu aliquorum se habet elicitiuè, & passiuè: ergo & respectu actus beatifici, quia cadit sub potentia eodem modo, sicut & alij, quia poten- C
tia vniformiter comparatur ad omnes actus suos.

Nunc probo tertiam declarationem sic. Sed dicunt aliqui secundum istum actum non potest anima de se sine assistentia Dei. Contra: Intellectus, quicquid potest capere susceptiuè, potest elicere actiuè, quod respectu omnium: respectu quorum est quo fieri, respectu eorundem est quo facere: sed intellectus sine speciali actu & assistentia: ergo potest actum quemlibet recipere: ergo. Quia est immediatum perfectibile à quocunque obiecto: D
ergo.

Dicis, quod minor est falsa, & probabis sic. Intellectus cuiuslibet ad plus se extendit per potentiam obedientialem, quam per potentiam naturalem: Sed altiorem actum non potest Deus elicere in anima Christi, quam per potentiam obedientialem: ergo iste actus non est in potentia naturali susceptiua.

Dico, quod anima Christi non potest in istum actum naturaliter sine lumine, & illud voco potentiam obedientialem, prout tale lumen est supernaturale. E

Sequitur quarta Conclusio, & probo eam. Facio autem talem rationem. Quando duæ rationes actiuè concurrunt ad eundem actum, non sicut ambæ actiuæ, vel non sicut agens cum agente: sed vnum vt agens alio, aliud quod non potest esse alterius, non potest supplere illud, quo illud agens agit, sit exemplum: Ignis, & calor concurrunt ad effectum non vt duo agentia, sed ignis, vt quod, calor vt quo. Sic etiam est forte de intellectu, & specie respectu actus, vt intellectus agit F
specie, non agit autem species tantum illud, quod non potest esse alterius, vt informans non potest supplere vicem caloris, vel si esset separatum, iam agens non ageret illo. Sic lumen, & potentia concurrunt ad actum beatificū non vt agens, & agens: sed potentia, vt agens lumine, quia intellectus videret per lumen: ergo. Tunc vlterius; sed Deus non potest esse alterius intrinsecè: ergo: ergo intellectus non creat per Deum, vel Deo, quia omne tale generaliter est alterius forma, & eodem modo Deus non potest supplere vicem speciei, quia intellectus agit ipsa specie.

Quinta: Intellectus nobilior in naturalibus cum æquali lumine eliciat actum intensiorem. Dico, quod per gradum naturalium, vel potentiam intrinsecè intelligis, vel acumen, qui debetur naturaliter, nec natura altiorem sequitur vigor altior, & iste vocatur vigor naturæ, vt sic illud sit intra facultatem potentiæ, in quod potest potentia per istum vigorem attingere, & supra facultatem, quandonon potest, & est, vt mathematicus ad mathematicam non pertingit, nisi per studium acquirat sibi vigorem istum; tunc dico, quod ad elicere actum operatur, & dependet Philosophus: sed elicere tantum, vel tantum non dependet ex bonitate naturalium; sed illo vigore, & hoc probo sic. Quando duæ actiones habent duas causas, intensio causæ vnius non facit intensionem eius, cuius non est causa. Sed actus, & gradus habent duas causas, scilicet potentiam, & vigorem, ita quod potentia aspicit actum, vigor gradum: ergo intensio naturalium potentiæ non intendit gradum. Tunc iste vigor fuit summus in Christo, & vocatur respectu intellectus lumen gloriæ: respectu autem voluntatis vocatur charitas meritoria in summo gradu meritoria, & istud fuit summum in Christo; ita quod licet Angelus habeat meliora naturalia, tamen quia non habet tantum de lumine, non habet actum gloriæ in summo, vt Christus. Ex hoc, quod licet Philosophus habeat meliora naturalia, quam vetula, & ista plus de charitate, mensurabitur actus gloriæ tali charitate datus ex meritis.

Item: si Angeli, & vetula habeant æquale meritum, habebunt æqualem actum propter æquale lumen datum ex meritis.

Ad argumenta in oppositum. Ad primum non concedo, sed addo, vt dixi, quod potentia non aspicit vt potentia gradum actus: sed quia actus est eliciendus in tali gradu duo requiruntur ex parte elicientis, scilicet potentia, & vigor; ita quod vigor nunquam posset actum elicere, nec potentia actum in tali gradu.

Ad illud concedo, sed non oportet, quod gradus sumatur ex illo.

Ad aliud dico, quod actus vitalis est ab intellectu, sed non gradualitas. Ad aliud dico, quod vigor ponit in esse potestatiuo, quod homo non habens, non potest in talem actum simpliciter, sed post studium acquisito vigore potest: Vnde quando ad effectum concurrunt duo, si effectus sit in potentialitate inquantum ad vnum, non quantum ad aliud, tunc totaliter non ponitur actus in esse potestatiuo per illud, & sic non ponit tale lumē in esse potestatiuo simpliciter respectu actus sed quoad gradum. Si autem daret simpliciter posse in substantiam actus, tunc necessario esset potentia; sed non ponit in esse potestatiuo respectu actus simpliciter, sed in tali gradu.

Dicit supra: est ergo potentia altior elicere saltem substantiam actus altiorem. Dico quod non, quia ista altitudo accidens est substantiæ alterius magis, & per consequens mensurabitur extrinsecò.

DISTIN-

DISTINCTIO XIIII.

Quæstio I.

Circa Distinctionem Decimamquartam. Est duplex inquisitio, scilicet de omni scientia animæ Christi realiter in verbo; & deinde de omni scien tia rerum in proprio genere.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum in anima Christi ex visione verbi, sit omnis scientia rerum.

CIRCA Primum quæro: Vtrum in Anima Christi ex visione verbi sit omnis sciẽtia rerum, & quod sic probo. Illud, quod potest in plus, potest in minus, & quod habet potentiam in plus, & in minus; & confirmatur primo cæli, & mundi: sed anima Christi potest in notitiam diuinæ essentiæ, quæ est plus, quam multitudo creaturarum, etiamsi esset infinita, adhuc non æquaret essentiam diuinam, & eius infinitatem. Et confirmatur ratio per Augustinum lib. 5. confess. cap. 4. Qui videt te, etsi alia non videt, &c.

Secundo sic Anima Christi ex visione verbi nouit verbum: ergo habet notitiam omnium realiter in verbo. Antecedens ponit Magister in litera. Item August. quid est quod non videat, qui videntem omnia videt, tunc consequentia est manifesta, quia Deus videt omnem rem factam, & factibilem. Item Apocal. 5. Dignus est agnus, qui occisus est accipere diuinitatem, & omnem scientiam. Glossa ibi dicit, quod omnium rerum: sed non loquitur de natura diuina, quia illa non accepit cognitionem. Et confirmatur, quoniam cum dixit dignus est, &c. postea subdit, quoniam occisus est: ergo.

Item quarto sic: Cognito simplici cognoscuntur omnia, quæ in illo non faciunt compositionẽ: sed diuina essentia est simplex, & creaturę, vt sunt in diuina essentia non faciunt cõpositionẽ: ergo. Maior patet, qui capit simpliciter totum cap. 4. Met. simplicium influentia vel est nota totaliter, vel totaliter est ignota. sed minor patet de se, quia diuinitas ex creaturis non mutatur.

Item arguo quinto sic: Cognito repræsentatiuo aliquorum, necessario noscuntur omnia, quæ repræsentat: sed diuina essentia necessario est repræsentatiua omnium rerum, eo quod est exemplar omnium ex natura rei: ergo.

Dicis, non; non enim repugnat omnia, quia diuina essentia est speculum voluntarium; ita quod licet sit repræsentans omnia ex natura rei; sed ta-
A men cui vult se repræsentat. Concedo, quod se se repræsentare possit, & non repræsentet, si vult, tamen aliqua ex natura rei repræsentat ex necessitate, quia ex natura rei est speculum, & exemplar omnium. Contra Matth. 14. De illa nemo scit, nec filius hominis: aut ergo ista nescientia erat quantum ad naturam Dei, & hoc non, quia sic nouit omnia, quæ pater: ergo intelligendum est quantũm ad potentiam animæ.

Item: in anima Christi ex visione verbi, non est notitia infinitorum: ergo non omnis scientia. Ma-
B ior patet, quia notitia infinitorum, non potest communicari creaturæ, eo quod est impossibile infinita pertransire, Item; infinitum vt infinitum est ignotum. Item; non communicatur creaturæ virtus infinita. 8. Phys.

Item tertio sic. In anima Christi non est omnipotẽtia: ergo nec omnis scientia Probatur consequen. quia scientia, & potentia non differunt, nisi sicut habitus, & potentia: ergo cui non communicatur potentia, non communicatur habitus.

Respondeo, hic sunt quinque opiniones, & quin-
C que modi dicendi. Vnus aspicit scientiam, & ponit distinctionem de scientia, quod est scientia in actu, & in habitu. Tunc dicit, quod in Christo est omnis scientia habitualis, sed non actualis: ergo actu non videt omnia, sed procedit ex habitu ad actum.

Secunda opinio, quod actu est in anima Christi scientia aliquorum: sed non omnium, quia tunc esset infinitorum, & iste arguit ex ipsa visione.

Tertia opinio, quod ex visione verbi non est in anima Christi omnis scientia, nec aliqua; sed est
D mere voluntaria: quia si potuit Deo, potuit nouam scientiam.

Quarta opinio, quod in Christo erat omnis actualis notitia, ita quod actu videt infinita, non solum ex visione, vt tanta visio est; sed ex visione simpliciter verbi, quia omnis videns verbum, videt omnia, quæ sunt in Verbo.

Quinta opinio, quod anima Christi in Verbo videt omnia, sed non ex visione verbi simpliciter, sed ex tanto gradu. Igitur primo discurro per omnes istas opiniones. Secundo ponam, quod mihi vi-
E detur.

Circa primum dicit Opinio prima, quod anima Christi videndo Verbum videt omnia, & habet omnium notitiam, non in actu, sed in habitu, quod autem non in actu probatur sic. Qui intendit duo, minus distinctè intelligit, quam qui intelligit vnum solum: ergo qui intelligit infinita, non intelligit distinctè: quod autem nullo modo est distinctum, nullo modo est actu in intellectu, probo quia intelligere est distinguere 3. de anima.

Item; Commentator probat infinitam virtutem
F & substantiam ex actu infinito intensiuè: ergo vnico actu non potest anima Christi in verbo omnia scire.

Nunc probo, quod habitu sic, quod ad cognoscendum, & producendum sufficit vnus habitus, vt per vnum habitum omnium, A, potest scribere infinita, A: ergo. Item: Etsi homo non possit simul intelligere plura actu, potest tamen cum habitu.

Tunc 3. Physic. si duo corpora possint esse simul, & infinita: ergo per simile, si duo intellecta in habitu, pari ratione & infinita. Vnde imagi-

 nor,

nor, quod anima per talem actum potest modo in vnum obiectum, modo in aliud vsque in infinitum:

Contra istam opinionem arguit vnus Doctor sic: Si dares talem habitum infinitum, ille habitus esset infinitæ perfectionis, quia repræsentans infinita est infinitum perfectione. Vult, quod ex hoc non est infinitus talis habitus formaliter, quia sic est solum in infinitum per respectum ad infinita: vnum autem in se finitum potest ad infinita referri. Contra: Idem dicam de actu, quia vnus actus respectu infinitorum obiectorum: ergo vel si habitus infinitus, etiam actus non potest esse infinitus, nec habitus.

Item: Si habitus sine conditione potest esse infinitus, pari ratione actus. Probo, quia possibile est dare actum adæquantem totum habitum; cum ergo habitus iste secundum te sit respectu infinitorum, pari ratione erit actus ei adæquatus.

Tunc dat alium modum intelligendi prædictam opinionem, cui ipse consentit, dicens, quod sic debet intelligi, quod eodem habitu, quo obiectum est præsens, idest, verbum, eodem obiecta omnium creaturarum sunt præsentia, excepto quod verbum sit obiectum primarium, alia vero sunt obiecta secundaria: ergo eodem habitu verbum est obiectum primarium, & creaturæ obiectum secundarium, eodem ergo habitu, sed vt conuertit se ad aliud, & ad aliud, est actus alius: sic ergo, si vult intellectus omnia ista cognoscere, non indiget alio, & alio habitu, nec nouo habitu aliquo; sed bene indiget alia, & alia conclusione.

Contra istam positionem etiam sic intellectam arguo. Et primo ostendo, quod ipse non impugnat efficaciter. Secundo contra positionem in se. Tertio arguam contra intellectionem, quam dat sibi iste Doctor.

Ad primum argumentum suum contra positionem, nego consequentiam: dico enim, quod ille habitus est finitus, formam habens repræsentatiuam respectu infinitorum; tale autem non est infinitum formaliter. Et quod inducit de actu, non sequitur, quia actus fertur distinctè super obiecta: ita quod est pertransitio intellectus super obiecta ipsa, quæ finita sunt, alias est impossibile pertransire, nam tunc virtus esset infinita, & non distingueret, cuius oppositum oportet dare necessario: sed habitus non fertur distinctè super obiecta, quare non est simile.

Ad secundum dico, quod nulla est consequentia, nam per vnam scientiam potest scribere infinita, A, & erit tunc habitus vnus respectu infinitorum, & tamen non dabis vnum actum respectu omnium A: sicut ergo datur actus adæquatus, vel alias sequitur, quod actu vno potes intelligere infinitas domos: ergo vnum actum adæquatum non oportet dare actui.

Item: est vnus habitus Geometriæ, & tamen non oportet dare vnum actum respectu omnium conclusionum in Geometria, nec dari potest.

Item: Intemperatus vnico actu aspicit omnia delectabilia, & tamen non potest habere vnum actum adæquatum ad illa omnia. Propter quod arguo ad istum, quod impossibile sit dare habitum repræsentantem infinita alterius rationis.

Item: impossibile est poni respectum repræsentantem infinita alterius rationis per modum similis poni in aliquo, quin sit formaliter, vel virtualiter infinitum, & ratio, quia nihil repræsentatum est in eo formaliter, vel virtualiter: sed non est possibile in creatura contineri infinitas perfectiones alterius rationis, quia illud esset formaliter infinitum. Nec illud esset virtualiter, quod eminenter in infinitum, quod non est possibile in creaturis.

Item: Aut ille habitus repræsentans omnia, primo repræsentat verbum, deinde alia; vel repræsentat immediate omnia: non secundo modo, quia esset actus super res in proprio genere, non in verbo. Si autem dicas primo modo, tunc quæro; aut aliud est ab habitu, qui beatificat; aut idem: non aliud, quia cum ponas istum habitum primo repræsentare verbum, & modo ponas alium ab habitu, qui beatificat in verbo, tunc habitus duo diuersi primo repræsentabunt verbum, quod est impossibile.

Nec etiam idem, quia quando habitus sunt respectu duorum obiectorum in ordine, si illi responderet actus adæquans obiectum respectu primi, responderet etiam respectu secundi, & sic vnico actu videbit verbum, & omnia: sic ergo non stat positio quantum ad primum intellectum.

Nec etiam potest stare quantum ad secundum intellectum, quem dat sibi Doctor, imo multo minus. Primum autem, quod dicit, quod eodem habitu, quo verbum est præsens, sunt præsentia & alia obiecta creata, non reputo impossibile, sed de alia, & alia conclusione hoc reputo impossibile. Arguo primo sic: Impossibile est per quamcumque cognitionem aliam cognoscere aliquid de nouo, quin vel aliquid cognoscas, quod ante non cognoscebas; vel quod idem intensius; vel quod idem alio modo: sed nullus istorum modorum est possibilis: ergo cognitio illa alia non est ponenda. Maior patet per locum à sufficienti diuisione, quia per illam cognitionē idem aliquid cognosco, vel nihil: non nihil, ergo aliquid, & sic vnum de modis prædictis. Minorem sic probo: Si anima Christi videt verbum, & postea cognitione videt alia, & alia, aut hoc est primo modo; aut secundo: non primo, quia nihil est in verbo tunc, quod ante non. Dicit, quod videt nouam perfectionem, videndo primum. Contra: quæro per quid videbit illud, vel per interemptionem habitus, vel per nouum habitum: nullo istorum modorum: ergo.

Item: In minimo gradu perfectionis potest omnis creatura videri, vt quid de nouo per idæam. Contra: quid intelligis per idæam: aut substratum, & illud aut nude, vel substratum tantum, respectu rationis, & hoc non de nouo, quia respectu rationis est in intellectu referente: ergo illud non erat ratio obiectiua noua. Nec idem intensius, quod sequitur, quia modo diuinæ essentiæ intendat, & tunc gloria intenditur. Item: ex hoc non videtur aliquid nouum.

Nec tertio, quia ille modus sit realis a parte Dei, & hoc non ponitur, vel rationis, & tamen non manet, quod est fabricatum ab intellectu: ergo posito eodem habitu, & specie de nouo videat aliquid in verbo, quod ante non videbat, est, quia in verbo aliquid est, & ad aliquid, quod se conuertit.

Item dicit, quod per aliam, & aliam cognitionem. Contra: Aut per actum beatificum, aut alium, & quæro; vtrum ista cognitione beatifica, videat

videat Verbum, aut sit alius à visione Verbi. Si primo modo, sequitur, quod in Verbo sit de nouo visio beatifica, quia vbique videtur Verbum: omnis autem actus habens Deum pro obiecto, est beatificus secundum Augustinum lib. 5. Confess. cap. 4. Qui videt aliud propter te, & tunc sequitur, quod sit aliquis bis beatus, quod est impossibile. Nec potest dicere, quod isto actu non intueatur Verbum, quia omnis actus transiens super creaturas, immediatè est creaturarum, vt in proprio genere: ergo talis habitus non est possibilis poni nec primo modo, nec secundo.

Tunc venio ad secundam opinionem. Distinguit quidam Doctor de omni scientia, quod autem illa omnia accipiuntur pro factis, fiendis, futuris, cogitatis, & huiusmodi, & illa sit in Deo notitia visionis.

Alio modo pro ijs, quæ sunt in præsentia facientis, quæ nunquam sunt, & hoc contingit dupliciter. Vel ista nunquam fienda sunt, vt considerantur in virtute potentiæ increatæ, vel creatæ, nam in voluntate tua sunt aliqua, quæ nunquam fient: ergo ad propositum in anima Christi fuit notitia omnium primo modo, & secundo modo quantum ad illa, quæ sunt in virtute potẽtiæ creatæ, antequam sint. Sed non est in anima Christi scientia omnium tam fiendorum, quam non fiendorum, prout ista continentur in virtute potentiæ primi increatæ, hæc enim est opinio Thomæ. Hoc probatur ratione, sic. Quando aliqua non aliter sunt, nec aliter cognoscuntur, quam in virtute causæ, qui non deprehendit adæquatè virtutem causæ, nec deprehendit omnia ista: cum ergo futura omnia non fienda sint solũ cognoscibilia in virtute causę, & nulla causa possit virtutem diuinam adæquare: ergo. Maior patet, quia ex quo & virtus, & causalitas est ratio cognoscendi eorum, quæ continent in virtute, illa virtus, quæ non potest adæquare ambitum virtutis illius, nec causalitatis, nec potest cognoscendo adæquare illa. Et confirmatur, quia clarius cognoscens principium plures elicit conclusiones.

Probatur minor sic: Est enim sciendum, quod quæ facta sunt, & futura fienda cognoscũtur à Deo per suam essentiam, vt habet rationem ideæ; sed futura non fienda cognoscuntur à Deo, non per essentiam, vt idæa est illorum, sed in ratione causalitatis & virtutis, ita quod cum comprehendit totam virtutem suam, potest omnes effectus illos comprehendere: nulla autem creatura potest cognoscendo totam virtutem diuinæ essentiæ adæquare: ergo.

Tunc probatur secundum dictum, quod intellectus Beati non omnia simpliciter cognoscat, cognoscit tamen quæ spectant ad ipsum: sed omnia facta, & futura spectant ad personam Christi, quia est iudex, & caput omnis creaturæ: ergo.

Nunc tertium dictum probatur, scilicet, quod anima Christi cognoscat omnia, quæ continentur in causalitate creaturæ, sic. Quia causalitas & virtus creata est finita: ergo potuit cognoscendo adæquare causalitatem cuiuscumque creaturæ. Contra hoc arguitur, & ostendo, quod eorum rationes non concludunt. Arguunt ergo, & intentio omnium argumentorum, & fundamentum est: Ad cognoscendum omnes effectus, non oportet, quod sciatur diuina essentia. Primo sic: Quando aliqua sunt ordinata, vt primum, secundum, & tertium: si ex comprehensione secundi non comprehenditur

A primum, nec etiam ex cognitione tertij illud cognoscetur. Exemplum ad hoc: Accipio subiectũ, definitionem & passionem; vel melius accipio subiectum, & duas passiones ordinatè, vnam per aliam à subiecto fluentes, capio diuinam essentiam infinitatem eius intensiuam, & tertio infinitatem eius extensiuam, tunc ita: Sicut se habent per ordinem, quod infinitas intensiua est prior extensiua, & est ratio & causa ipsius: sed qui videt infinitatem intensiuam, vel Deum causam primam, & essentias adæquatè, & intensiuè, non comprehendit

B essentiam æquatè: ergo. Ad hoc responderi posset secundum intentionem Doctoris: non est enim intentio Doctoris, quod ex effectu comprehendatur causa: sed potius è conuerso, non potest comprehendi effectus, nisi cognoscatur causa: & ideo non possunt cognosci effectus omnes, nisi per cognitionem diuinæ virtutis, tunc conceditur argumentum tuum, & sic nihil habes contra eum. Sed si velis cognoscere totam infinitatem intensiuam, oportet te cognoscere causam primam, & essentiam, & sic est impossibile adæquare infinitatem extensiuam, nisi

C adæques essentiam; non quod per infinitatem extensiuam, vel intensiuam cognoscam adæquatè essentiam, ita quod istud sit causa illius; sed potius est è conuerso, & contra hoc non vadit tuum argumentum.

Secundo arguit sic: Qui cognoscit aliquem effectum in Verbo, non cognoscit Verbum vt causam eius: ergo qui cognoscit simpliciter effectus omnes in Verbo, non comprehendit Verbum, vt causam illorum. Maior patet, tum quia Verbum per rationẽ infinitatis suæ est causa vnius effectus, & om-

D nium, nullus autem intellectus creatus potest adæquare Verbi infinitatem, & ex hoc patet consequentia. Respondeo ad hoc per interemptionem antecedentis. Dico enim, quod qui cognoscit vnũ effectum in Verbo, cognoscit vt causa, & tu probas, quod non, quia sub ratione infinitatis, & sic est causalitas infinita, quæ à creatura non potest adæquari. Respondeo, quod causalitas est infinita, tamen se extendit ad diuersos effectus, & finitos.

Tertio arguo sic: Causa nullam perfectionem

E recipit: sed notitia vtrobique est causa effectuum cognoscendi in Verbo: ergo ex hoc, quod cognoscam infinitos effectus, nõ sequitur quod Verbum, vel principia effectuum cognoscantur.

Et confirmatur ratio. Pono principium in aliquo gradu, tunc quæro, Vtrum sit principium conclusionis, & si sic, accipiam iterum in minori gradu, & peto similiter, Vtrum sit principium cognitionis; quod si dicas non, nec forte in aliquo gradu erit.

Item probatur: Cognoscere quid subiecti ex infi-

F nitis conclusionibus scitis, non propter hoc habes notitiam subiecti. Dico, quod maior est vera, & concedo minorem; sed cum dicis, quod causa ab effectu non recipit perfectionem: ergo non cognitionem, non hoc vult Doct. sed hoc vult, quod notitia effectus simul est cum notitia causæ, quia nunquam est perfecta notitia conclusionis, nisi habeatur notitia principii. Doctor ergo nõ arguit, quod notitia effectus sit causa cognitionis causæ, sed è conuerso magis.

Quarto arguo sic: Iste Doctor facit fallaciam consequentis, arguit enim sic: Qui cognoscit principium & causam, cognoscit perfectionem modo effectus:

effectus; ergo si non cognoscit principium, non cognoscetur causa ad cognitionem effectus. Ideo dico, quod non est verum, quod ipse intendit, quod ex cognitione plurium perfectiori modo cognoscere principium ad id sit causa istius. Sed è conuerso: sed bene intelligit concomitanter, quia vt cognoscas perfectè effectum, exigitur cognitio causæ.

Contra aliud membrum arguit sic: Anima Christi potest cognoscere in Verbo, quod nunquam fiet: ergo non oportet. Dico ad hoc, quod si Deus reuelat in proprio genere: sed per proprium non potest, nam non potest cognoscere in Verbo per habitum, nisi ea quorum est repræsentatiua diuina essentia. Ista repræsentatio est per ideas, & sic non habens ideam in Deo, non cognoscitur in Verbo, & sic non cognoscitur.

Dicet iste: sed arguo contra eum. Nam iste assumit vnum irrationale. Dicit enim, quod Deus, comprehendit factibilia per Ideam, sed non factibilia per causalitatem imperfectiori modo, secundum Augustinum in verbo illo: Pulchritudo agni mecum est: sed æquè cognoscit fienda Deus per virtutem, & causalitatem, ac per essentiam, & ideã: ergo. Ergo si illa solum per virtutem & causalitatem, & illa, per Ideam perfectiori modo cognoscit vnum, quam aliud.

Psal. 49.

Item, quæ cognoscit Deus per causalitatem, cognoscit arguitiuè, scilicet inquantum hoc potest esse causa illius, & vt diuina essentia potest esse causa infinitorum effectuum. Sed Deus omnia, quæ cognoscit, intuitiuè cognoscit, & in se non potest nisi per aliquid repræsentans, quod est idea repræsentari: ergo.

Item: Si illud non fiendum Deus ordinet facere, vt sic, Deus illud cognoscit: ergo vel per Ideam cognoscit illud, vel non: non sine idea, quia omne cognoscens aliquid in aliquo cognoscit illud in aliquo repræsentante, sic, sic: non ergo aliter cognoscit modo, quam ab æterno. Modo cognoscit per ideam: ergo semper cognouit per ideam.

Itẽ: Diuina essentia necessitate naturæ est idea: ergo ipsa, vt idea non dependet à voluntate: sed præordinatio dependet à voluntate: ergo per hoc, quod res præordinatur fieri, ex hoc habet ideam in Deo.

Item: Quæ sunt fienda cognoscuntur idea: ergo, & quæ non fienda. Probo: Ideo enim quæ fienda sunt, cognoscuntur idea, quia habent esse distinctũ, idea autem est ratio distinctè cognoscendi. Circa autem fienda dico, quod sunt distincta distinctione reali obiectiua, huiusmodi autem sunt non fienda, dum sint possibilia fieri: ergo, quod assumpsit, non videtur esse verum, quod diuina essentia respectu fiendorum sit ratio cognoscendi effectus fiendos in Verbo.

Sed circa ista est dubium. Quando aliquid repræsentat aliqua necessitate naturæ, cognoscendo illud cognoscit omnia quæ repræsentat: sed Dei essentia repræsentat omnia tam facta, quam factibilia, dum tamen possibilia sint fieri: ergo sequitur, quod videns diuinam essentiam videat omnia, tam factibilia, quam non factibilia, dum possibilia sint fieri. Item, quod possibilia intellectus cognoscat, non sequitur, quod cognoscat omnia adæquatè, sed per ideam, nam diuina essentia est omnium idea in isto gradu, & in illo.

Item dato, quod sit verum, adhuc arguo contra te: Sicut se habet natura omnium effectuum ad entitatem causæ, sic cognobilitas illorum ad cognoscibilitatem causæ: sed entitas infinitorum effectuũ non adæquat entitatem primi: ergo nec cognoscibilitas adæquat cognoscibilitatem: ergo est deductio sua nulla, quia posito, quod omnia cognoscantur, adhuc non adęquabit ista cognitio cognoscibilitatem diuinæ essentiæ; nec adhuc tota virtus cognoscetur, quia sicut entitas non adæquat entitatem, sic nec cognoscibilitas adæquabit cognoscibilitatem. Et æquiuocat iste Doctor de intensione, dicit enim, qui cognoscit Verbum in diuinis, cognoscit causalitatem intensiuè, & extensiuè, cognita scilicet generatione Verbi in diuinis, quia effectus, qui est Verbum, adæquat vtrumque, tam scilicet infinitatem extensiuam, quam intensiuam: sed vbi effectus non adæquat nisi extensiuè, non sequitur quod nunquam adæquat intensiuè: ergo.

Tertium etiam dictum est irrationale, quia omnes difficultates sequuntur eum, quæ sequuntur ponentes infinitatem, nam fienda sunt infinita, vt infinitus gemitus damnatorum: ista ergo nouit anima Christi: aut ergo de istis habet numerum, & sic nõ cognoscit omnia fienda, quia omne finitum euacuat infinitum: ergo est dare alium gemitum, quem non cognoscit: si autem dicit, quod cognoscit omnia fienda non habens numerum determinatum, tunc cognoscit infinita.

Tertia opinio circa hoc dicit, quod anima Christi notitia visionis cognoscit aliqua, vt rerum quidditates: sed tantum, non actualitates. Probatio primi dicti est talis. Quandocumque aliquid repræsentat aliud, cognito eo, quod repræsentat, cognoscitur etiam illud, quod repræsentatur: sed diuina essentia repræsentat rerum quidditates necessitate naturæ: ergo se repræsentat animæ Christi. Cuius ratio est, quia ibi lucent quidditates ex natura rei, non voluntate.

Sed probo sic de existentijs rerum. Suppono primo, quod existentiæ rerum dependent à natura diuini voliti, quia voluntate Deus ponit rem in esse, voluntas autem diuina est libera. Tunc arguo ex ista suppositione sic: Quando aliqua cognoscuntur solum ex aliquo libero mouente, in potestate illius est, quod ista cognoscantur, & non cognoscantur: sed existentiæ rerum ex suppositione prima dependent ex mera Dei libertate: ergo non cognoscuntur vi visionis, sed voluntate reuelante; vel non cognoscuntur ipsa non reuelante.

Ex his saluantur reuelationes existentiarum, quæ fiunt Sanctis & Angelis. Ex hoc etiã saluatur, quod vetula habebit omnem scientiam, quia sciet rerum omnium quidditates, & connexiones ex natura rei; sed actualitates earum non cognoscet.

Præterea positio improbatur sic: Primo quantum ad primum dicit, quod non implicat contradictionem, quod intellectus feratur super diuinam essentiam non se ferendo super quidditates: sed dicit, quod hoc non est de necessitate: ergo arguitur sic: Quãdo duo obiecta sunt distincta, & est aliquod liberè mouens intellectum ad illa duo, sine contradictione potest moueri intellectus ad vnum, esto quod non moueatur ad aliud: sed diuina essentia, & quidditates rerum sunt duo obiecta distincta, & est Deus mouens intellectum liberè ad illa duo: ergo. Et confirmatur per simile: quia aliquis potest sua voluntate velle diuinam essentiam, non volendo creaturas: ergo & pari ratione de intellectu.

Item: Si speculum esset liberum, posset mouere ad

ad oculum, non mouendo ad manum. Item mouere ad se posset non mouendo ad contenta in se: sed istud non obstat, quin possit positio sustineri. Tunc respődeo ad maiorem. Dico enim, quod esto quod obiecta sint duo, vt sic, tamen in ratione repræsentandi sunt connexa, nam eadem necessitate, qua primum obiectum est primum, eadem secundum obiectum est secundum: quia ergo est vnus actus habens duo obiecta secundum istam positionem, nam idem actus feretur super diuinam essentiam, & creaturas: Et confirmo istam solutionem sic: quia duo obiecta sunt de intrinseco actus vnius. probo, quia aut accidentale, & tunc adueniet sibi illa notitia per aliquid, quod est accidentale actui; aut essentiale: & tunc vel erit alius actus, & tunc erit actus per se respectu primo obiecti, & sic non est secundarium obiectum, sed æquè primum.

Et ad confirmationem de voluntate dico, quod non est simile, quia eadem voluntate volo essentiam, & aliam creaturam, sed eadem visione videtur essentia, & creaturæ in ea.

Item, speculum videtur alia specie, quam contenta in speculo, non sic in proposito: nam creaturæ in Deo non vniuntur per alium, nec per aliam speciem: ergo non apparet, quod habens vnicum actum, si feratur super essentiam, & quidditates, quin ex vi visionis essentiæ videantur omnes quidditates in illa. Dico ergo, quod positio non potest multű impugnari quo ad hoc, quod dicit de quidditatibus, quin videns essentiam, eadem videt omnes quidditates: sed si hoc est verum, credo æquè de existentijs, quod ipse negat, & arguo contra eű. Non videt anima Christi in Verbo omnes existentias: ergo nec quidditates. Antecedens est notum, sed probo consequentiam. Posita eadem causa ponitur idem effectus, qui sequitur ex illa causa: sed causa, quare quidditates videntur in Dei essentia est, quia relucent in illa: ergo cum existentiæ immobiliter reluceant in diuino nutu, & qui videt essentiam, videt nutum, & voluntatem, quæ non differt ab essentia plusquam idea: sed videns essentiã & etiam ideas, videt omnes quidditates: ergo videns essentiam, & voluntatem videt omnes existentias; bene enim si Deus posset nutus occultare, diceret verum; sed non potest, quia sunt idem, quod essentia.

Item, quod Deus cognoscat futura per nutum voluntatis, arguo contra, sic: Deus cognoscit malum culpæ, sed hoc patet, quod non determinatione voluntatis, quia non vult malum. Dicit, quod illa cognitio non sit à voluntate diuina determinante, est tamen à voluntate diuina permittente.

Contra: Causa permittente cognita non cognoscitur effectus, nisi cognoscatur effectus determinans.

Item sic, cognoscens non cognoscit nisi arguitiuè: sed Deus intelligit omnia futura intuitiuè: ergo.

Item: Deus aliter cognoscit præsentia, quam futura, non aliter ante quam post: sed modo cognoscit in se: ergo. Ista imaginatio est falsa, supponit enim, quod diuinus intellectus sit potentia, cui sit aliquid ratio cognoscendi, & hoc non capio; sed dico, quod diuina essentia est quædam intellectio quidditatum, & exemplar, quia est intellectus omnium subsistens, nec est ibi ratio per quam, quia non idea, nec nutus, vt planum est: ergo solum, quia est intellectio subsistens omnium: cognoscit

A ergo per essentiam, non quod essentia sibi sit ratio cognoscendi: sed quia essentia est intellectus subsistens omnium.

Ideo est hic quarta Positio, quod videns diuinam essentiam ex vi visionis videt omnia. Et ratio huius fundatur super duas propositiones.

Prima, quod est vnus actus visionis essentiæ diuinæ, & creaturarum in essentia.

Secunda propositio. Essentia diuina est existentia, diuinæ necessitate naturæ. Si hoc est possibile, non bene impugnatur.

B Primo, quia tunc non sequitur infinitas, quia si est vnus actus, qui fertur super obiectum primum, sic idem vnus actus fertur super secundum; & sicut actus respectu primi obiecti non arguitur esse infinitus, sic nec respectu secundi, etsi talia sint infinita: ergo non video bene, quin sit hoc possibile. Sed ponet hoc de facto est contra scripturas, quia tunc non saluantur reuelationes, quæ fiunt beatis, vnde Scriptura Psal. 7. Deus scrutatur corda, & renes. Item Epistola ad Ephesios cap. 3. Misterium incarnationis docuit Ecclesia angelos, secundum Gloss. C ibidem. Item in Daniel cap. 8. Vnus angelus de futuris alium illuminauit. Hoc idem in Zacharia cap. 2.

Est ergo alia opinio, quod vi visionis quilibet beatus non videt infinita possibilia fieri in Verbo; sed hic intellectus solum, scilicet Christi, videt infinita, & hoc dupliciter, vel vnica intellectione, vel infinitis. Vtroque modo videtur, quod infinitæ intellectiones possunt esse in anima Christi respectu omnium creaturarum, nam anima Christi est in potentia ad recipiendum disiunctim obiecta om- D nia: & probo, quia naturale desiderium potest impleri: sed naturale desiderium est ad omnia obiecta: erg. si ergo diuisim, haberet infinitos tales actus contentos. Consequentiam probo, quia si repugnat simultas istorum actuum, vel est, quia se mutuo compati non possunt simul tales infiniti actus; aut quia potentia ex hoc esset infinitæ perfectionis: non primo modo, quia quæ sunt eiusdem rationis, si duo sunt simul, & infinita. Hoc confirmatur 4. Physic. tex. 53. si duo corpora possunt esse simul, pari ratione infinita; sed actus vnius poten- E tiæ sunt eiusdem rationis, & duo simul possunt esse actu: ergo & infinita. Probatio minoris, quia in intellectu beati simul est visio obiecti, & visio sui actus; vel quando cognosceret actum suum interrumperetur visio Verbi, & sic posset beatitudo interrumpi.

Nec repugnat ex secundo, quia potentia non est magis perfectio, dum est sub actu, ac dum non est sub actu: ergo si ponis infinitos actus, ex hoc potentia non erit infinita: ergo non repugnat ex istis duobus; sed alterű non repugnat: ergo. Et confir- F matur, quia quantum contingit esse in potentia, tantum potest Deus reducere ad actum: sed intellectus est simul in potentia respectu omnium intelligibilium: ergo Deus potest ponere infinitas intellectiones in anima Christi. Et confirmatur, quia si anima Christi intelligit omnia in proprio genere, oportet ponere infinitas species: ergo & actus. Nec valet dicere, quod non per actum, quia per actum se figurat. Contra: Idem dico de specie, quod anima per speciem se figuret: ergo videtur ponendum, quod anima Christi diuisim, & coniunctim potest infinita intelligere; & sic potest dici, quod anima Christi potest habere infi-

nitum

nitam scientiam in Verbo: sed quia hæc positio repugnat intentioni aliorum, posset dici, quod vnico actu comprehenderet infinita obiecta, & tunc non sequitur ex hoc infinitas actus.

Sed hic est mihi dubium, quod vnico actu possit infinita comprehendere, non est mihi dubium, quia ex hoc non sequitur esse actu infinitum, & infinitas in actu, quod tota gradualitas virtus indicatur ex obiecto primario, modo actus respectu primi obiecti non dicitur esse infinitus, quia non adæquat essentiam: ergo. Hoc dico de possibili, sed de facto hoc non est ponendum, quia cessaret reuelatio omnis, hoc autem inconueniens est: ergo.

Sed primum est mihi dubium, quia ponere actu infinitos actus repugnat, nam contradictio est ponere omnes species numerorum in actu vnam speciem numeri, tolle præcedentem, & hac posita necessario est in potentia ad aliam, quam constituit. Species enim necessario exigit aliquam positam in potentia, quia additione prioris ad posterius semper resultat alia species, & hoc in infinitum, tūc ergo si verum esset, quod dicis, esset ponere infinitum numerum in actu contra consequentiam tuam, quia licet duo possint esse simul, non tamen infiniti. Et ad probationem dico, quod non repugnat ex aliquo modorum, quos assignat, sed ex alio, scilicet quod repugnantia est actuum infinitorum, quia impossibile est dari actu plura infinita.

Item, repugnat à parte potentiæ, quia vna potentia non potest in plures actus per eandem virtutem vnam. Sed difficile est intelligere, quomodo potest in plura successiuè, & non simul.

Tunc dico, quod duo actus ordinati possunt esse simul, sed non infiniti, nec repugnat ex hoc, quod poneretur potentia infinita intrinsecè: sed quia poneretur infinitas informatione.

Item, quia tunc esset numerus infinitus. Et ad cōfirmationem dico per interemptionem maioris, cum dicit, quod quantum contingit esse in potentia, tantum potest Deus reducere ad actum: nam pono continuum infinitas habere partes per continuam diuisionem in infinitum, quam Deus non posset reducere ad actum, quia esset contradictio.

Dico secundum Commentatorem, quod est in potentia successiua, & demonstratiua; sed si diuidis, mutas potentiam, quia numeras indiuiduum demonstratum, quod demonstrabas indiuisibile: ergo dicit, quod non est vna potentia ad diuisionem totius continui; non sic in proposito, intellectus vnica potentia aspicit infinita obiecta.

Hoc soluendo dico, quod ly simul, vel determinat hoc, quod dico in potentia, vt sit sensus, est in potentia ad infinitos actus simul, & sic est falsum. Alio modo, quod ly simul determinet in potentia, hoc sensu, vt simul ad infinitos actus in potentia, successiuè tamen ad hoc, & illud. Tunc dico ad minorem, quod intellectus est in potentia ad simul infinita, quia est vna potentia. & ratio, quod possit esse simul ad infinita numero, quia infinitas actui repugnat, non potentiæ. Dico etiam quod esse infinitas species in intellectu simul in actu, est impossibile, & de cognitionibus, & volitionibus dico similiter.

Nunc vltimo dico, quod mihi videtur sine tam magna hæsitatione. Dico hoc, quod necessario oportet dicere vnum de tribus: Aut quod videns di-

A uinam essentiam, videat in se naturam creatam, & perfectiones omnium, sic intelligendo, vt videns diuinam essentiam, videat vnam perfectionem, quæ est omnes perfectiones, & sic videns non videbit aliquam creaturam in propria essentia, & tunc hoc posito non sequitur inconueniens. Vel secundo oportet dicere, quod videns essentiam videat proprias rerum naturas; sed alio & alio actu, non vno actu habente duo obiecta, & hoc posito bene saluatur, quod videns essentiam non videt infinita. Vel tertio, quod videat vnico actu, & tunc videbit

B omnia.

Prima propositio est probabilis, nisi quia communis opinio est in contrarium. Ad cuius euidentiam notandum, quod secundum modum dicendi, videre res in verbo est dupliciter, vel quod res videatur sub proprijs notis; vel sub proprijs perfectionibus, quod ibi non numerantur, sed sunt vna perfectio, quæ eminenter est omnes perfectiones. Primo modo noscere res non est noscere eas in verbo, sed est notitia earum in proprio genere, sed ex verbo, vnde distinctio non est bona, noscere sub

C proprijs naturis, vel in verbo, vel in proprio genere, quia sic vtroque modo cognoscuntur res in proprio genere.

Secundo autem modo cognoscere res non est cognoscere in proprio genere, sed eminenter, & notitia in verbo, sicut noscēs Herculem pictum, & hoc posito statim apparet quid notitia matutina, & quid vespertina; quia notitia matutina est notitia rerum in verbo, sed vespertina est earum in proprio genere. Et dico quod in Deo est intellectio subsistens omnium creaturarum, non quod Dei essentia

D aliquid Deo repræsentet, vt dictum est supra: non sequitur autem, quod isto modo videns essentiam, videat omnia, & iste modus non esset contra Augustinum: sed quia est contra Doctores communiter, ideo non teneo, licet non videam inconueniens, quia non tollitur, quin videat Deus omnem creaturam.

Nunc ergo accedo ad tertiam propositionem, si potest sustineri, & dico, quod sic videns, de necessitate videt omnia. Quæro enim, aut alio actu quo videt essentiam, videtur ista creatura, aut aliqua,

E aut omnis: non nulla, quia esset contra assumptum. Item sequitur, quod sint duo actus beatifici, vnus qui est visio Verbi absolutè; alius qui verbi, & creaturarum in verbo, hoc autem inconueniens est.

Item, non dabis vnum actum, qui sit verbi solum: ergo oportet dare quod alicuius creaturæ sit etiā ille actus, vel omnis, tunc hoc dari non potest, quia actus ille alius, vel cognoscit aliquid in verbo, quod ante non cognoscebat: ergo per actum: sed nihil cognoscebas, quod ante non cognosceres: ergo vel nihil vides, vel omnia: sed non nihil, quia

F contra assumptum; nec omnia, quod tolleretur: ergo iste modus non videtur possibilis. Et ideo redeo ad secundam propositionem coactus.

Dico, quod non eodem actu videtur diuina essentia, & creaturæ, licet eadem similitudine, vt specie, & habitu: sed non videtur mihi vnus actus, quia quando circa duo est vnus & idem actus, impossibile quod fiat mutatio super vnum, quin fiat super aliud: sed super creaturam fit nouitas in reuelatione: ergo.

Sed contra: Per istum actum isto modo non videntur res in verbo, sed in proprio genere; Dico, quod hoc est difficile. Sed hic aduertendum, quod

vide-

A videre aliquid in Verbo est dupliciter, vel exemplariter, vel per rationem exemplaris, & tunc est impossibile, quod sint duo actus, quia eodem actu videtur repræsentans, & repræsentatum: alio modo per rationem continentiæ, & inductiuè. Exemplum, aliqua cognoscuntur in propositionibus, & aliqua ex propositionibus, nam propria passio dicitur cognosci in subiecto, sed alio actu, similiter angelus cognoscit conclusiones, & principia, sed alio actu.

Item Aristoteles 1. Post. tex. 2. cognoscens, quod omnis triangulus habet tria, cognoscit de isto par-
B ticulari, quod iste habet tria, & cognoscit hoc in priori propositione, quia sine medio, vnde dicit, quod statim inducens cognoscit, vnde ibi non acquiritur nisi explicatio, & ideo noua scientia non acquiritur: Sic in proposito actus, quo creaturæ videntur, fertur in Verbo; sed non cognito isto actu, quia esset beatificus, nec in Verbo, vt exemplari: sed in Verbo cognito priori actu, sicut conclusio cognoscitur principio cognito per alium actum: ergo virtute Verbi cogniti priori actu habetur ista
C cognitio. Nam sicut in vna propositione continentur aliæ, sicut in ista, omnis figura plana habet tres, continentur omnes propositiones de particularibus triangulis, sic omnis creatura virtute continetur in essentiã, & eius cognitio in cognitione illius. Tunc cum fertur actus secundus super creaturam, non est nisi explicatio eius, quod in virtute prius continebatur, & istud est cognoscere in Verbo, & ex Verbo.

Sed dicit, ista notitia non est in Verbo. Dico, quod est ex Verbo, quia virtute cognitionis Verbi est cognita. Item in Verbo, quia virtute contine-
D tur ibi sine medio, vt ex virtute Verbi noti cognoscatur lapis, lignum, & huiusmodi, & ista notitia non est in proprio genere, quia talis notitia in proprio genere est, quando attingitur res in propria specie, sed hic attingitur in Verbo. Sic ergo ponendo istud, dico ad quæstionem, quod anima Christi non potest habere infinitos actus tales, quibus infinita cognoscat. & ratio, quia aut actus talis eliceretur à Verbo, ita quod imprimeretur in ipsa anima, aut ab ipsa anima. Primo modo non potest dari, quia sic intellectus esset solũ passiuus. Si autẽ
E est ab anima elicitiuè, tunc impossibile est, ꝙ plura intelligat actu elicito, vel quod eliciat infinita. Sed quæ est ratio, si potest intellectio elicere successiuè infinitos actus, quare non simul, nec potest habere vnicum actum infinitum, quia esset infinitæ perfectionis: probo, nam ille actus haberet infinita pro immediatis obiectis, & tunc æquipolleret infinitis intellectionibus: sed quælibet intellectio dicit, ꝙ per formationem: ergo actus esset infinitæ perfectionis. Item, cum actus mensuretur obiecto, si
F sunt infinita obiecta, mensurabunt actum infinitæ perfectionis: ergo. Istis tamen non obstantibus . . . . . Dico, quod anima Christi habuit notitiam infinitorum in habitu per lumen gloriæ: nam prior notitia continet in virtute infinitas conclusiones, & ex illa potest infinita inferre successiuè.

Sed hic est dubium: Verum omnis beatus videns diuinam essentiam possit ex illa visione facere infinitas cõclusiones, sicut anima Christi. Dico quod non, quia hoc attenditur secundum quantitatem luminis, sed anima Christi habuit summum lumen: ergo. Sic igitur in anima Christi est omnis scientia in habitu, & in habitu primo virtuali in Verbo ex notitia Verbi inducendo, vt dictum est. Nunc ad argumenta in oppositum.

Ad primum per interemptionem Antecedentis. Dico enim, quod anima Christi potest in diuinam essentiam, & non sequitur, quod adducis, quia diuina essentia, esto quod sit maior, tamen actus respectu diuinæ essentiæ, non oportet quod contineat intellectiones infinitas: diuina essentia non est infinita obiecta, non sic de infinitis creaturis, & dico, quod perfectior est quantum ad speciem: sed ista obiecta arguunt actum infinitum perfectiorem, vt factum est.

Ad aliud nego Antecedens, & tu probas. Dico, quod intelligit quantum ad insufficientiam, & æquiualentiam; sed non ad formalem visionem. Ad Magistrum dico, quod intelligit successiue.

Ad aliud dico, quod verum est, si videat vt repræsentatiuum, tunc essentia nõ repræsentat, quod nulli est ratio intelligendi, nisi vt continet in virtute omnes creaturas.

Ad argumenta alia per eandem rationem, nam illam nesciunt, quia non constat eos scire, quia nõ facit nosse, sicut habens aliquid in confessione dicitur non scire, quia non potest reuelare; sic Christus sciuit, sed non debuit reuelare. Ad aliud dico, quod omnia finita nota in virtute, & actu primo, & non æquãtur diuinæ virtuti, quia est respectu omnium, non solum in virtute, & actu primo, sed in actu secundo elicito.

Quæstio II.

DE SCIENTIA ANIMAE CHRISTI RESPECTV RERVM IN PROPRIO GENERE.

ARTICVLVS I.

An in anima Christi ab instanti suæ conceptionis fuit omnis scientia.

ARGVO primo, quod non, sic: Potens omnem scientiam acquirere non habet omnem scientiam: sed anima Christi potuit omnem scientiam acquirere: ergo. Maior patet, probo minorem sic: Habens sufficientia principia ad aliquid acquirendum potest illud agere: sed anima Christi habuit sufficientia principia, quia intellectum agentem, phantastica, & huiusmodi: ergo.

Item secundo sic: Potens proficere in scientia, non habet omnem scientiam acquirere: ergo. Sed Christus potuit proficere in scientia, quia sic fuit de facto, iuxta illud Luc. cap. 2. Iesus autem proficiebat ætate, & sapientia, &c. dicit, quod proficiebat apparentia, & ostentatione. Contra, Ambros. super hoc cap. exponit ad oppositum. Probat enim quod Christus habuit sensum humanũ, & per hunc proficiebat in scientia: sed in scientia non proficiebat sensu diuino: ergo concludit, quod habuit sensum

sum humanum. Sed modo ista probatio non valet: ergo oportet dicere, quod proficiebat realiter per scientiam. Item: potens addiscere non habet omnem scientiam: sed Christus didicit, iuxta Apostolum ad Hebr. cap. 5. Ex ijs, quæ passus est, didicit obedientiam: ergo. Item: habens omnem scientiam numquam admiratur, primo metaph. cap. 2. qui admiratur ignorare videtur, vnde admiratio est scito effectu, nescire causam, quia aliter admiratur sciens Geometriam, quam non sciens, vt vult ibi Philosophus primo metaph. Christus admirabatur: ergo.

Item: Aut fuit in anima Christi omnis scientia actualis, aut habitualis; non primo habitualis, vt fuerit in Christo habitus omnis scientiæ, quia vel iste habitus esset vnus. & sic esset repræsentatiuus infinitorum, quod est inconueniens; vel esset plures, & sic erunt infiniti, sicut & res. Item non actualis scientia, quia aut vnus actus, aut quod actu vno omnia sciret, & sic non; aut essent plures, & sic essent infiniti, sicut obiecta possunt esse infinita. Item, non omnia sunt scibilia in proprio genere, aut contingentia, quæ sola mente diuina attinguntur, quæ omnia perlustrat. In talibus enim non est veritas determinata.

Item 12. metaph. tex. 4. Ens per accidens non est in mente artificis, quia est infinita.

Idem dico de cognitionibus, quæ in solo Verbo videntur: ergo anima Christi non habuit scientiam omnium in proprio genere. Consequentia patet, quia scientia mensuratur obiecto, ideo si talia non sunt in proprio genere scibilia, nec talis scientia est possibilis.

Item sequeretur, quod in proprio genere videret infinita, & cogitationes, & gemitus damnatorum, quæ in infinitum ascendent.

Contra est illud Ioannis cap. 16. In hoc scimus, quod scis omnia.

Respondeo, hic dico tria de numero scientiarum in anima Christi. Secundo tangam aliquas conditiones earum. Tertio inquiram de proposito.

Circa primum ponuntur à Doctoribus scientia diuina increata, scientia beati creata, scientia infusa, quæ scit res in proprio genere, & acquisita secundum aliquos, idest experimentalis.

Ad euidentiam istorum, videndum est quomodo istæ scientiæ sunt ponendæ in Christo, & primo est inquirendum, an vltra scientiam diuinam sit ponenda in Christo aliqua aliarum scientiarum, & quod non. Videtur: quia Deus, & natura nihil faciunt frustra: sed sola scientia diuina sufficit ad regendum in Christo actiones totius suppositi: sed videtur, quod ad regendum totum sufficit vna scientia intellectualis: ergo & vna scientia in vna persona videtur, quod omnes actiones potius suppositi potuerit regulare.

Item secundo sic: Intimius respicit anima subsistentiam, quam sapientiam, si tota persona Christi dicitur sufficienter subsistens sola diuinitatis subsistentia: ergo. Hoc videtur dicere Hugo de S. Victor. in quæst. de sapientia animæ Christi to. 3. quod Christus dicitur sapiens sapientia diuina non participando, sed singulariter possidendo.

Istis non obstantibus dico, quod oportet ponere in anima Christi sapientiam datam. Probo: Quando aliquid inest alicui per rationem priorem plurificata ista ratione plurificatur illud, quod inest: sed sapientia in Christo inest per naturam intelle-

A ctualem, & illa multiplicatur in Christo: ergo. Et confirmatur, quia voluntas in Christo sequitur naturam intellectualem, & ideo in Christo sunt duæ voluntates.

Item: Duæ actiones secundum illam naturam intellectualem, vnde dicitur, quod omnes proprietates, quæ competunt vni naturæ, manent impluríficatæ, vt natura, & mortalitas; aliæ autem non, vt voluntas.

Item secundo sic: In Christo est alia intellectio ab intellectione diuina: ergo alia sapientia. Antecedens patet ex iam dictis superius, aliás anima in

B Christo esset ociosa, quod nulli naturæ competit, vnde esset quoddam cæcum; vel ergo frustra animam assumpsit, vel habuit anima suam intellectionem. Consequentia patet, quia actus alicuius potentiæ est incompletus, donec elicitur à potentia habituata, quia talis actus per illum habitum firmius elicitur, & clarius, vnde actus respectu habitus est quasi casualis: sed intellectus in Christo ponitur perfectè: ergo.

Ad rationes in oppositum adductas. Ad primum

C dico, quod sufficit se illa regere, & sufficit sapientia ad vniuersum: ergo non ponitur ad regendum: sed ratione perfectionis formalis; Deus autem nullius est forma: ergo non potuit supplere perfectionis vicem, vt anima non ponatur ociosa.

Ad aliud dico, quod si quælibet pars hominis esset capax scientiæ, nullo modo sufficeret vna sapientia ad regendum totum hominem. & confirmatur, quia in partibus inferioribus oportet poni habitus directiuos.

Ad aliud dico, quod non est simile, quod subsi-

D stentia est à supposito non informante: sed anima non potest sapere nisi sapientia informante, quia actus, qui datur à forma informante tota subsistentia, non oportet quod sit à proprio supposito informante, quare potest anima subsistere subsistentia diuina, non autem sapere sapientia diuina.

Circa secundum: Vtrum vltra scientiam, qua videt res in Verbo, requiritur alia sapientia. & quod non ostendo, quod, quando aliquid ad aliud nobiliori modo, non capit illud in nobiliori modo: sed

E vnúquodque esse calidum virtualiter est nobilius, quàm esse calidum formaliter. Ideo sol, qui habet caliditatem formaliter, non capit illam virtualiter. Sed nobilior est scientia, quæ est ex visione Verbi, quam scientia per species: ergo. Quia cognitio in Verbo vocatur notitia matutina, notitia autem per species vocatur notitia vespertina, & illa clarior ista. Et confirmatur, quia habens notitiam per causas altiores, habet nobiliorem scientiam, primo metaph. cap. 2. quia quanto quis reducit effectus in altiores causas, habet nobiliorem scien-

F tiam: sed Christus habens notitiam rerum in Verbo, reducit omnes in primam formam, & primum finem: & quomodo tertio metaph. tex. 4. scientia metaphysica est altissima, quia reducit omnes effectus in primas causas, & omnia ad altissimas causas.

Item, quando duo sunt opposita in primo est simul stare: sed istæ duæ notitiæ sunt oppositæ, quia vna clara, alia obscura; vna matutina, & alia vespertina: ergo. Et ideo ad hoc dico, quod fuit in Christo non solum sapientia diuina, sed sapientia creata: & ista duplex, vna quæ est rerum in verbo, alia quæ est rerum in proprias species, & habitus.

Hoc

Hoc probo sic: Nulla imperfectio est ponenda in anima Christi: sed si tollitur scientia rerum per species proprias & habitus, ponitur imperfectio in anima Christi: ergo. Maior patet: probo minorem, Omne quod est in potentia ad aliquem actum, quandiu distat ab actu, illud est imperfectum: sed anima Christi est in potentia ad omnes res, vel omnium rerum scientiam per habitus, & species: ergo. Probatio assumpti, quia ergo eædem potentiæ fundabuntur: ergo anima Christi est in potentia hoc posito ad id quo caret. Dico, quod falsum est, nam notitia rerum in Verbo continet istam in virtute, & ideo per istam tota potentialitas animę sufficienter actuatur. Imo altiori modo actuabit animam respectu ipsarum rerum, quam faceret notitia earum per species. Et cõfirmatur, quia enim cælum habet formam nobiliori modo quam hæc inferiora, ideo excludit à sua materia omnem priuationem per suã nobilitatem, sic visio beata excludit ab anima omne aliud desiderium.

Et primo dico, quod supposito, quòd anima Christi sit in potentia ad istos habitus, impossibile est, quod notitia in Verbo actuet sufficienter animam respectu illorum habituum. Et hoc probo sic: quando aliquid est in potentia ad aliquid formæ, non actuatur nisi per actum formalem correspondentem illi potentiæ. Probo istam, quia potentia, & actus sic se habent, quod omne quod est actu, est in potentia, & omne quod est in actu, non est in potentia, & se habent ad modum duorum, quæ sunt contradictoria: ergo quandiu non dabis actum, qui correspondeat illi potentiæ, scilicet respectu cuius dicitur illa potentia, non actuabitur sufficienter illud, quod sic est in potentia ad istum actum: sed anima Christi est in potentia ad species, & habitus rerum, non autem in Verbo, non est species & habitus formaliter: ergo per illam notitiam illa potentia non excludetur. Et confirmatur, quia dato quod anima rationalis contineat sensitiuam in virtute, non tamen excludit ab ipsa materia potentiam ad formam sensitiuam, imo est in potentia ad illam, vt ad formam vermis, vel bruti.

Secundo, licet notitia in Verbo continet illã in virtute, ex hoc non excludit potentiam à materia respectu illius, quia oportet, quod ista exclusio fiat per oppositum actum illius potentiæ formaliter. Et quod dicit de cælo, dico quod in cælo, secundum opinionem Commentatoris, quam ego teneo, non est materia, vel si sit, illa non est eiusdem rationis cum materia inferiorum. Et quod applicatur de notitia beatifica, dico per interemptionem: dico enim, quod in beatis cum actu beatifico de Verbo remanet anima in potentia ad notitiam per pura naturalia eo modo, quo potest haberi. Stat ergo ratio, & sequitur conclusio, quod hoc posito anima Christi est imperfecta. Secundo probo idem sic: Sicut in anima Christi nõ ponitur imperfectio, sic est ponenda omnis perfectio, quia non est ei datus Spiritus ad mensuram: sed ponere scientiam per proprias species rerum in anima Christi dicit perfectionem. Probo, licet enim anima Christi per hoc, & per harum specierum visionem non noscat aliquid nunc, quod ante non nouerit, tamen per hoc nouit alio modo illud, quod ante sciebat: sed nosse pluribus modis est nosse sapientiori modo, quia nõ solum est sapientior, qui plura nouit, sed qui idem pluribus modis nouit: ergo iste modus sciendi dicit perfectionem. Et confirmatur, quia quilibet modus sciendi istorum est aliqua perfectio, & capit perfectionem ab obiecto, quam communicat potentiæ cuilibet: ergo aliquam perfectionem communicat potentiæ: ergo potentia per primum habitum habet perfectionem specialem, & per secundum habitum aliam, quam ille habitus capit ab obiecto: & isto modo dicitur homo animantior bruto, non quod habeat plures animas: sed quia habet plures operationes eiusdem animæ. Tunc sequitur conclusio, quòd ex quo iste habitus dicit perfectionem, ponendus est in anima Christi: sic ergo in Christo fuit notitia increata & creata, & est duplex beatifica, & per habitus, & species infusas.

Ad rationes factas contra hoc dico, quod propositio sua est falsa, quia arguit per simile. De sole dico, quod est fallacia consequentis. Item facit non causam vt causam. Primum patet, quia licet sit sic de sole, non est sic in omnibus. Secundum etiã patet, quia ratio quare sol non est formaliter calidus, non est quia habet caliditatem virtualiter: probo, eundem effectum potest sol habere formaliter, & virtualiter, vt lucem.

Item, voluntas habet volitionem formaliter, & virtualiter, quare aliunde venit, quod non habet sol formaliter caliditatem, vnde ex terminis non repugnat, vt idem sit nobiliori, & ignobiliori modo in eodem susceptiuo.

Ad aliud dico, quod obscurum potest accipi priuatiuè, & propriè, & sic verum dicit, & isto modo tenebra, & lux non sunt simul. Si autem obscurum accipitur largè, idest comparatiuè, vt sit idem, quod minus clarum, sicut lumen candelæ dicitur obscurum respectu luminis solis, quia minus clarum; sic dico, quod talia duo stant simul. Tunc notitia matutina, & vespertina vtraque lumen quoddam est, & non tenebræ formaliter, sed vespertina dicitur obscura comparatiuè, & sic possunt esse simul in eodem.

Nunc tertio est dubium, Vtrũ præter istas duas notitias creatas sit ponenda in Christo notitia acquisita.

Dicunt aliqui quod sic, & est opinio Doctoris nostri antiqui 3. par. quæst. 9. art. 4. & Thomæ in Summa 3. Sent. dist. 14. art. 3. quæst. 5. contra opinionem, quã posuit in scripto. De quod nõ, & quod sic, sunt duæ rationes. Prima talis: Vbi sunt sufficientia principia effectus, ibi est effectus: sed in Christo sunt sufficientia principia ad acquirendum acquisitionem scientiæ creatæ: ergo ibi est ponenda scientia acquisita creata. Maior patet: probo minorem. Tria sunt sufficientia principia ad habitum scientialem, scilicet intellectus agens, intellectus possibilis, & phantasma, quia ex pluribus memorijs est vna acceptio vnius principij: sed omnia ista sunt in Christo: ergo.

Secundo sic: Nihil frustra, & nulla imperfectio est ponenda in Christo: sed si pono scientiam acquisitam, intellectus agens erit frustra, quia non habebit suam operationem, quæ est abstrahere: ergo. Dicunt ergo, quod propter perfectionẽ intellectus agentis, vt non careat sua operatione, ponenda est scientia acquisita.

Contra hoc arguitur ex dictis Doct. eiusdem, scilicet Thomæ sic: Ille dicit, quod duo actiua eiusdem speciei non sunt in eodem subiecto: tunc accipio propositionem dictam pro maiori, & pono minorem sic: sed scientia rerum in proprio genere

per species, & habitus infusos, est eiusdem speciei cum scientia earundem per species acquisitas: ergo. Maiorem habeo à Doctore: probo minorem sic: Si non sunt eiusdem speciei, erit quia vna infusa, alia acquisita: sed hoc non obstat, quia diuersi modi essendi non diuersificant speciem, secundum August. de Petro, & Adam: ergo.

Item, non est ipsa diuersitas ex parte obiectorũ, quia res in proprio genere sunt obiectũ hic, & ibi. Et confirmatur, quia enim in visione beata, in qua videntur istę res, primarium obiectum est Verbum; In notitia autem rerum in proprio genere, sunt obiecta per proprias species suas, ideo illa notitia & ista sunt alterius rationis: ergo. Sed ipse sic respondet, quod istæ duæ notitiæ sunt alterius speciei, & hoc non habent ex diuersitate entis, nec respectu obiectorum, sed ex suis intimis, vna scientia est experimentalis, alia non. Sed contra istam scientiam experimentalem; vel Deus potest producere, vel non: non potest dici quod non, quia Deus potest supplere intentiones efficientis: ergo potest. Tunc arguo sic: Aut sunt ambæ eiusdem speciei, & tunc erunt duo actus eiusdem speciei in eodem subiecto: sed non sunt eiusdem speciei, & quælibet dicit perfectionem, & nullam potuit Deus à principio infundere, & si potuit, fecit, quia Christo fuit data omnis perfectio possibilis creaturæ.

Item, tunc intellectus agens in beatis esset frustra, quia non habet efficientiam super effectum suum, qui est abstrahere. Dico ergo, quod quando cõcurrunt sufficientia principia ad effectum, si ille effectus præuenitur à fortiori agente, & superiori nõ habebit tale principium tunc efficientiam super effectum, & patet de Salomone, qui non habuit notitiam per intellectus agentis operationem, tamen aptus erat habere, nisi præuentus fuisset effectus à causa prima: non ergo videtur opinio stare.

Hæ rationes concludunt, vel quod erunt duo actiua eiusdem speciei in eodem, vel si non sunt eiusdem speciei, Deus illa à principio dedit, & sic non vltra fuit per acquisitionem, sed per infusionem.

Est ergo alius modus dicendi oppositus, quod in Christo nulla fuit scientia experimentalis, per quã aliquis habitus acquireretur. Sed istud est contra Sanctos, & Ambros. lib. de Incarn. cap. 7. qui dicit, quod Christus profecit secundum sensum humanũ, quia aliàs nõ valeret argumentum suum, quo probauit, quod in Christo non solum erat sensus diuinus, sed humanus. Item si quid 5. ad Hebr. didicit ex his quæ passus est. dicit Glosa, quod secundum partem inferiorem, vnde quod Thomas posuit in scripto, reuocauit post in Summa.

Ideo dico, quod sic. Sed distinguo de illa notitia experimentali, nam experimentalem scientiam potest summa, vel vniuersalis acceptio, quę est ex memorijs, & experimentis, de qua loquitur Philosophus 1. metaph. cap. 1. Si capio tale vniuersale, tunc dico, quod illa notitia experimentalis de nouo fuit in Christo, & sic erit nullus habitus respectu notitiæ talis, vnde nullam vniuersalem acceptionẽ elicuit, quam ante non haberet: probo, quia factum facere est magnũ nihil; Tunc Deus à principio dedit Christo omne, quod potuit elicere, & omnes habitus: ergo.

Hic est videre veritatem circa istum articulum, de acquisita scientia in Christo, circa quod sic procedo. Primo pono dictum Doctoris solemnis noui. Secundo ponam, quod mihi videtur.

A Circa primum iste Doctor distinguit scientiam, siue rationem, quoniam quædam est notitia intuitiua, quædam abstractiua: abstractiua autem est respectu plurium & particulariũ, quę est de quidditate simpliciter non concernendo essentiam. Dico etiam, quod est respectu particularium, sicut si intelligam patrem meum non concurrente eius existentia. De ista dico, quod nulla fuit in Christo experimentaliter acquisita, quoniam Christus habuit omnium tam vniuersalium, quam particularium, dum tamen sufficiant species vniuersalium ad co- B gnoscendum particularia. Quicquid enim non repugnat, debet poni in anima Christi fuisse ab instanti suæ conceptionis: sed habere dictam notitiã abstractiuam respectu vniuersalium non repugnat: ergo. Sed n indiuidua oportet cognosci per proprias species, hoc repugnat habere scientiam omnium particularium, quia cum sint infinita, vel oportet, quod Christus haberet infinitas species, vel oportet dicere, quod non nouit omnia.

Si vero loquimur de notitia intuitiua, ista est duplex. Perfecta cum intueor rem præsentem. Im- C perfecta, vt cum habetur memoria de re non præsente, quæ vt sic non est de re, sed de existentia, vt est ordo inter istas, quia illa imperfecta intuitiua relinquentur ex perfecta, præsente enim obiecto relinquitur in nobis duplex species de eo, vna per quam imaginor, quando volo, & aliam qua de re memoror, dum volo. Tunc si loquamur de notitia perfecta intuitiua, sic in Christo ab instanti conceptionis suæ non fuit omnium scientia, & quod pro tunc non fuerunt sibi intuitiuè omnia præsentia, quia nec omnia tunc existebant.

D Item, anima Christi erat limitata, & sic pro tunc determinabat sibi certum locum, vt ex hoc non esset vbique: ergo. Notitiam ergo omnium istorum acquisiuit audiendo, & videndo.

Si vero loquamur de notitia intuitiua imperfecta, plurium est, quod memoriæ rerum fuerunt in Christo: ergo ista notitia fuit experimentalis, idest ex memorijs, & in ista Christus profecit; quia processu temporis videndo, & audiendo meminit multarum rerum, quæ non habuit ab instanti suæ conceptionis: sic ergo notitia experi- E mentalis stat in memorijs, & ista fuit in Christo acquisita, secundum Apostolum ad Hebræos cap. quinto, nam dicit: Ex ijs quæ passus est didicit obedientiam.

Hic sunt quædam bene dicta, & quædam mihi dubia. Bene dictum est de notitia intuitiua, & abstractiua. Hoc enim est expertum, non esse quæstionem de vocabulis, sed dubium est mihi aliud dictum, sed est extra propositum. Quod enim dicit, quod obiectum imprimit duas species, vnam in imaginatione, secundam in memoria, F illa non est via philosophica, quia secundum Commentatorem, res solum imprimit speciem suam imaginationi. Deinde imo imprimit in memoria formarum imaginatarum, tunc recordari vel memorari est actus imaginationis, offerentis formam imaginatam, & memoratiuè ostendentis sibi impressam ab imaginatione, cum conditionibus formæ imaginatæ, vt tali die, & tali loco & tempore, & tunc est cogitatiua, quæ copulat vtrumque cũ conditionibus; siue vt istud est, quod tali die fecisti. Quicquid sit de hoc, non tenetur. Sed vado ad propositum de hoc, quod saluat Christum profecisse, quia fuerunt in eo memoria, &c. Et istud nõ reputo bene dictum,

dictū: ostendo enim, quod totius profectionis huiusmodi non fuit acquisitio solum memoriarum.

Hoc probo sic: Acquisiuisse memoriam non est didicisse quod vult: sed Christus didicit aliquid vniuersaliter: probo per Apostolum ad Hebr. c. 5. Didicit ex his, quæ passus est: sed ex his didicit obedientiam vniuersaliter: ergo. Sed secundū Luc. c. 2. Christus proficiebat, non dicitur in sapientia proficere, quia bruta possunt memorias multas acquirere, & tamen non proficere in sapientia: ergo. ergo ista notitia, quæ memoria est rerum acquirere non dicitur solitariè notitia experimentalis.

Nunc dico, quod mihi videtur. Ad cuius euidentiam pono quinque Propositiones.

Prima est, quod ex memorijs multiplicatis acquiritur notitia experimentalis alia à memoria. Secunda propositio est, quod ista notitia est alia ab habitu scientiæ. Tertia propositio est ostendere, quid sit. Quarta, quod non potest dari non habenti memoriam. Quinta propositio est, quod ista notitia non fuit in Christo ab instanti suæ conceptionis: sed secundum istam profecit. Circa primum probo primam propositionem sic: Notitia causans & causata non est eadem: notitia experimentalis, & memoria se habent huiusmodi: ergo. Maior patet per August. 5. de Trin. c. 13. Nulla res, inquit, est quæ seipsam gignat. Minor patet 1. meth. cap. 1. & 2. Post. cap. vlt. ex sensu, inquit Philosophus, fit memoria, & ex memoria experimentum.

Secundo sic: Quando aliqua sunt vnum & idem, multiplicato vno multiplicatur reliquum: sed memoria multiplicatur multiplicato experimento: ergo. Maior patet, quia veritas & entitas conuertuntur: vbi ergo est vna entitas, ibi erit vna vnitas: sequitur enim vnitas rei entitatem.

Minor probatur 2. Poster. eodem c. vlt. Ex multis memorijs fit vnum experimentum. Item, omnis memoria est vna memoria, sicut homo est vnus homo: sed in experimento sunt multæ memoriæ, quare experimentum non est memoria.

Item: Quando duo sic se habent, quod vnum ab alio separatur, illa duo non sunt eadem: sed memoria separatur ab experimento: probo 1. met. cap. 1. dicitur quod quædam animalia addiscunt, & sunt disciplinabilia, quæ habent memoriam, experimenti aut parum, vel nihil participant.

Quinto arguo ad idem sic: Aut ex memorijs relinquitur aliquid aliud, quam memoria, aut non; si sic, habeo propositum; si nil aliud, sed solum memoria multiplicata. Contra, tunc omnis habēs memoriam, haberet experientiam, quod falsum est.

Item certum est, quod ex memoria quis non bene operatur. Probo quia memoria est respectu præteritorum, opus autem est circa futurum: ergo & dirigens opus est circa futurum, quare relinquitur quod illud, quod in nobis est experimentum, non fit memoria, secundum quā dicatur Christus profecisse: sed profecit necessario (vt ostendam) alia notitia, quæ est experimentum, vel quod plures: tunc dico, quod experimentum non est vna memoria, sed memoriæ multæ, & tunc respondeo. Ad primum in oppositum dico, quod propositio non est vera de causa per modum efficientis: sed de causa, quæ se habet per modum integrantis, nam omnes partes integrant totum, & tamen omnes partes sunt aliud, quam ipsum totum, & tota.

Ad aliud dico, quod est pro me, nam duo experimentaliter potest esse vnum, dicens multa talia, & A ideo stat illud vnum cum illis multis, & idem dico ad tertiam rationem.

Ad quartam dico, quod ideo experimentum non est in brutis, ex hoc quod habent debilem memoriam, nisi autem ponam memoriam vigorosam tunc multæ tales memoriæ simul manentes sunt vnum experimentum.

Ad aliud dico, quod non oritur notitia alia, & cum probas, respondeo, quod est, quia in brutis memoriæ sunt debiles, & ideo non faciunt experimentum.

B Ad aliud nego minorem, vnde videmus, quod quando lepus est assueta inueniri in aliquo loco à venatoribus, nunquam transibit inde, imo per solas memorias suas certas vias, & passus, quibus sciunt sibi cauere de futuro.

Dico, quod istis non obstantibus, memoria in homine est alia ab experimento, & è conuerso, & tunc videbitur, quomodo sit in brutis: & probo specialiter de homine, sic: Memoria non attingit ad illud, quod scitur; experimentum attingit ad illud quod scitur: ergo memoria non est experi- C mentum. Probo maiorem, non enim dico, quod sciam istam rem, quia habeo eius memoriam. Minor probatur ex communi vsu, quo dicimus, hoc scio per experimentum: ergo. Item sexto Ethic. cap. 11. credendum est expertis propter experientiam vsum habere, tunc iste vsus non est memoria, eo quod solum sit memoria præteritorum. Tunc in brutis memoria nunquam est etiam respectu futuri, sed actus experti bruti est bene respectu futuri: ergo iste actus non est ille. Dicis, quod iste oritur ex illo.

D Concedo: sed aut sic oritur, quod ex actibus nullus habitus oriatur: si sic, habeo propositum. si non, arguo contra te, quod ex frequentia talium actuum oritur habitus, sicut ex alijs actibus. Non est enim maior ratio, quare ex istis non, sed ex alijs. Dico quod non, sed iste actus immediatè oritur ab illis.

Contra: si memoria vt memoria causat istum actum: ergo pari ratione vna sicut plures, quia omnes sunt eiusdem rationis: sed hoc non: ergo est, quia ex multis memorijs habitus adgeneratur, E quod est principium illius actus.

Contra solutionem primæ rationis arguo. Dicit Aristot. quod ex sensu fit memoria, ex hoc experimentum: sed ex hoc dicit habitudinem causæ efficientis. Et confirmatur, quia quando ly, ex, dicit solum habitudinem integrantis, talis gradus integratus non debet poni alius ab integrantibus: sed Aristoteles ponit alium gradum, memoriam ab experimento, & vniuersali acceptione.

Secunda solutio non valet, nam non video, quin vna memoria non continet illum actum in virtu- F te, nam memoria intensa potest habere in virtute, quod haberent multæ: sed hoc non est: ergo oportet dare, quod sit alius habitus generatus. Alia etiam solutio non valet, imo accipit falsum; nam dicit Philosophus, quod aliqua in suis memorijs viuunt; experti autem per actum participant.

Alia solutio non valet, ostensum est enim, quod ille actus non potest operari ex memorijs. Item non video, quod ex pluribus actibus illa augmentetur.

Nunc venio ad secundam propositionem, quod ista non est alia ab habitu scientiæ, & probo sic:

Quando aliqua ab inuicem separantur, illa non sunt idem: sed scientia separatur ab experientia: ergo. Probatio minoris, aliqui enim habent scientiam, qui non habent experientiam, & è conuerso. hoc patet 1. metaph. cap. 1. melius (inquit philosophus) ibidem operatur philosophus expertus sine scientia, quam sciens sine experientia.

Item notitiæ, quæ sunt ex alijs principijs, non sunt idem; probatur, quia notitia conclusionis pendet ex principijs: sed notitia experimentalis, & habitus scientiales sunt huiusmodi: probo, quia habens scientiam habet eam ex causis: sed non experimentaliter, quia habet eam ex sensu: ergo. & tunc iste habitus fit solum ex sensu immediatè.

Item: Habitus experimentalis, & scientialis sunt huiusmodi: ergo. Maior probatur, quia potentia, & habitus formaliter distinguũtur, vel practicè, vel speculatiuè. hoc patet de scientia subalternante, & subalternata. Minor probatur sic, pono quod habeas scientiam speculatiuam medicinæ, incipis operari, & fis practicus: primum ergo solum eras speculatiuus, modo idem scis speculatiuè, & experimentaliter.

Contra arguo sic, habens speculatiuam, dum incipit operari, quæro aut aliquid assequitur per experientiam, aut nihil non nihil: quia sciens per experientiam aliter se habet nunc, quam prius: ergo facta est aliqua immutatio: tunc arguo, aut est facta immutatio obiecti, quod patet, quod nihil, quia non habet aliquid, quàm ante non haberet, aliquid dico obiectiuè: ergo immutatio erit respectu alterius modi circa obiectum.

Dicit, quod distinguendum est de scientia, quia quædam est scientia propter quid, quædã est quia: ergo experti habent scientiam, quia est, vt patet 1. metaph. cap. 1 experti sciunt, quia est, vnde sciunt hanc herbam curare coleram, & si vlterius dicunt, quod omnis talis herba curat coleram: ergo. Notitia experimentalis est quædam scientia, & tamen eiusdem conclusionis sunt propter quid, & quia, cum sint etiam vnius habitus. Dico, quod notitia experimentalis nullo modo est habitus scientiæ nec quid, nec quia. Probo hoc sic: Omnis talis habitus est causatus ex demonstratione. hoc clarum est de propter quid: sed probo de quia, scientiam enim quia, cum ex effectu, vel causa remotum 1. Poster. cap. 13. tex. 30. vt quando video propositionem necessariam, & pono aliam, cum qua habet connexionem, licet non immediatam: sed non video propter quid immediatum: tunc habeo scientiam quia: sed iste processus est demonstratio, vt patet: ergo. Ergo habitus scientialis est discursiuus, non intuitiuus: sed habitus experimentalis est intuitiuus, non discursiuus, quare & etiam bene largo modo dicitur scientificus. nam omnis habitus certificatus potest sic vocari; tamen de hoc Augustinus: Scimus multa, quorum demonstrationem non habemus. Et hoc vult dicere Arist. 1. metaph. cap. 1.

Epi ad Paulin. 111. to. 2. & etiam potest colligi lib. 1. retract. c. 14. tom. 1.

Circa tertiam propositionem, respectu cuius sit talis habitus, vel quod respectu vniuersalis, vt quod sit quidam habitus, de quo possunt elici conclusiones vniuersales. Nam habens experientiam videmus, quod format propositionem vniuersalẽ. Item idem dicitur scitum, quod expertum: sed scitum est vtile: ergo & expertum.

Contra Aristot. dico, quod experimentum causat vniuersalem acceptionem, sed nõ est idem causa, **A** & causatum. Item: notitia experimentalis est causata ex memorijs, & in bruto, sed eorum actus non est circa vniuersale. Et si dicis, in nobis est vniuersalis, nõ in brutis, dico quod iam innuis rationem habitus. Verum ergo sit talis habitus, cum per ipsum cum obiecto eliciatur propositio vniuersalis, vel hoc sit vnius gradus, notitia alius. Manifestum videtur, quod in homine iste habitus sit circa vniuersale, vnde circa idem, circa quod est scientia, est experientia.

Sed Arist. 2. Post. cap. vlt. est in contrarium, qui **B** attribuit experientiam arti non scientiæ, vnde dicit, quod multæ memoriæ vnius experimenti potentiam perficiunt. Et dicit statim, ꝙ est ars: ergo videtur quod sit artis, nõ scientiæ, & sic contra particularia. Vnde post dicit, Experimentum est particularium, scientia vniuersalium. Et vlterius dicit, vide in 1. metaph. in prooemio, secundum hoc ergo tunc diceretur, sicut habitus scientificus ex demõstratione non est nisi aliquid, quo duco conclusionem ex principijs: sed experientia fit ex virtute istius habitus. Dicit, hoc est faciendum, & hoc vi- **C** detur Philosophus dicere 6. Ethic. cap. 11. & tunc istud est ex memorijs procedere ad particularia, & est quasi processus rhetoricus, & à simili, vt ex vno particulari infertur aliud particulare, & tunc patet, quod experimentum stat in brutis; nam bruta habent memoriam, quæ est circa particularia: sed parum participant experientia, quia non participant nisi respectu eorum, respectu quorum est delectatio vel tristitia, vt delectatione vnius particularis dicit aliquid simile illi delectabile. Vnde dicit Philosophus, quod bruta quodammodo in se expe- **D** riuntur conceptum respectu delectabilium: sed tũc esset difficile soluere adducta in cõtrarium, & ideo oportet aliud dicere.

Videndum est ergo, quod experiuntur, est mediũ inter vniuersale, & particulare: nam experimentũ est habitu. ortus ex particularibus, fundatus super simile, tunc capiendo illam similitudinem, capit vniuersale: sed omnes conditiones vniuersalis non potest experiri, vt de tali herba, quod curat talem infirmitatem ex tali causa: vnde nunquam sciet dicere, quod laborantibus tali tempore, & tali ægri- **E** tudine, & tali causa, hæc herba curam efficiet. Si ergo vt sic, non habet vniuersale, cum conditiones vniuersalis non habeat, nec etiam habet mere particularem, sed quasi quoddam implicitũ. Tunc ista videtur esse intentio Arist. 1. met. c. 1. vbi dicit, quod est vniuersalis propositio experimenti, vt dicere, illa herba sanat, illa, & illa: ergo omnis talis: sed ꝙ sanet hanc ægritudinem ex tali causa procedentẽ, hoc est artis, & scientiæ: ergo isto modo potest poni respectu vniuersalium, & tunc patet solum ratio. Si velis autem dicere, vt videtur, ꝙ simpliciter sit re- **F** spectu particularium semper ad simile, sed habere vniuersalem acceptationem, videtur consequens quoddam, & tunc cum aliud exquisitè habueris, nõ differt, nisi sicut perfectum & imperfectum, vnde experientia non videtur, nisi processus ex memorijs particularium ad aliud.

Nunc de tertia propositione, quid sit iste habitus, & quomodo definitur: Dico, quod experimentum est habitus causatus ex memorijs particularium respectu eorum, vt sunt similes. Dico, quod est habitus, quia non est actus. Dico ex memorijs, & in hoc differt ab habitu scientiæ, quia est ex demonstrationibus.

Item,

Item, non est syllogisticus, sed statim quasi exemplo illa apparet. Dico respectu particularium, quia alias non esset in brutis.

Nunc venio ad quartam propositionem, quia iste habitus non potest dari non habenti memoriã. Hoc probo sic, quando aliqua notitia vel habitus est respectu propositionis præcedentis ex alia notitia, non existente priori notitia, impossibile est illum habitum existere. Exemplum, habes notitiam de conclusione ex principijs, tunc patet, quod non habes scientiam de conclusione, nisi habeas particularia; & ratio est, quia habitus scientialis est processus ab hac notitia ad illam: stat ergo magis propositio, sed habitus experimentalis est notitia, nonnisi ex memorijs: ergo vbi non datis memoriam, &c. An autem Deus possit illum habitum infundere non habenti memoriam, videtur quod sic, quia quando dicit habitus vnam formam, & vnam qualitatem distinctam ab alia, Deus potest infundere vnum sine alio. Item, omnem ordinem causæ efficientis Deus potest suspendere, & supplere vicem eius: sed tu probasti superius, quod iste habitus est distinctus à memorijs. Item, quando à memorijs est in ordine causæ efficientis: ergo. Dico, quod Deus non potest, quia implicat contradictionem, & primo de actu, nam experimentum non solum vocatur notitia singularis, sed notitia huius ex hoc: ergo intra conceptum notitiæ experimẽtalis huius est ex hoc, idest ex memoria.

Dicetur ergo, quod sit notitia huius singularis, & non sit ex hoc: est contradictio, cum includatur intra conceptum eius, vnde bene Deus posset dare notitiam eius: sed ista non esset experimentum. Imo esset contradictio, sicut dare conclusionem notam propter quid sine notitia propter quid actus eius, quia prædicatum includitur in subiecto, eodem modo dico de habitu: potest enim Deus habitum scientialem infundere, qui non posset eruere notitiam de principijs, tamen in actum, quia virtute istius habitus non habes notitiam de principiis. Sed impossibile est mihi habere notitiam de conclusione, nisi ex principiis: ergo. Et dico de habitu experimentali: posset enim Deus eum dare sine habitu mediorum: sed quod exire possit in actum sine illo, est contradictio. Sed quia Deus nihil facit frustra, & habitus sit sine actu, vel sine potentia exeundi in actum otiosus, non dabit istum habitum sic sine actu, & sic patet solutio ad obiecta: dico ergo iste habitus dari non potest, nisi habenti memoriam.

Nunc de quinta propositione dico, quod iste habitus experimentalis fuit acquisitus. probo: Christo non est datum à primo instanti, quod capere non potuit: sed Christus ab instanti suæ conceptionis hunc habitum capere non potuit, vel si cæpisset, frustra cæpisset: ergo. Probo minorem, & dico, quod memoria non possit sibi dari à principio. Probo, quia memoria dicit notitiam præteriti, Deus autem non potest facere, vt hoc quod heri nesciuit, meminerit. Vnde impossibile est Deo istas memorias imprimere: sed habitus est frustra, nisi sit ex memoriis, vt deductum fuit in quinta propositione: ergo. Istum ergo habitum acquisiuit, vnde non solum profecit in notitia intuitiua perfecta, nec imperfecta, vt proficeret in memoriis solum. Imo dico, quod ex istis memoriis fuit in eo aliquid acquisitum in sensu humano,

A vnde ista notitia in sensu fuit dicta notitia sensus humani. Et ratio huius est, quoniam in Christo ab instanti suæ conceptionis illa notitia non fuit, & cum postea non fuerint agentia sufficientia, siue principia, & quia principium sufficiens prius, si nondum habet passum actum potest in quocumque instanti actuare illud: sed in primo fuit memoria sufficiens, quæ est principium huius notitiæ experimentalis: ergo. vnde dico, quod verè profecit, non solum apparenter. Sed si vis exponere mysticè, idest apparenter, simili modo exponam tibi totam Scripturam, & sic dico, quod

B apparenter fuit passus. Et ob hoc Thomas, qui contrarium determinauerat in Christo, postmodum reuocauit in Summa 3. par. quæst. 9. art. 4.

Hoc viso, difficultates omnes de facili soluuntur. Patet enim, quod duo habitus eiusdem rationis non sunt in anima, quia iste habitus non est eiusdem rationis cum primo.

Item, hunc habitum Deus non dedit à principio, quod dare non potuit, vt probatum est propositione quarta. Item, intellectus agens postea

C non fuit ociosus, quia non causat scientiam notitiam: sed in istis experimentis ratio operabatur tunc quasdam acceptiones, quas ante habuerat, & fuerunt ex hoc postea quid intellectu agente: & quod species plures eiusdem rationis non fuerunt in eodem subiecto, non video, quare sicut ponimus duas species albedinis in eodem pũcto medii, ita &c. & hoc de primo articulo.

ARTICVLVS II.

D

De scientia Diuina.

Circa secundum articulum de scientia diuina, hoc pertinet ad finem primi: de notitia in Verbo dictum est quæstione præcedenti.

De alijs ergo do aliquas conclusiones. Istas ergo notitias possumus comparare ad vsum, & tunc est dubium: Vtrum Christus vtendo eis conuertebat se ad phantasmata. Secundo, possunt comparari ad modum vsus, & tunc est dubium: Vtrum ex istis eliceret actum intuitiuum, non discursiuum.

E Tertio possunt comparari ad subiectum, & tunc est dubium: Vtrum istæ scientiæ in Christo fuerint nobiliores, quam in Angelis. Quarto, quo ad obiectum, & tunc est dubium: Vtrum extendant se ad omnia. Quinto quantum ad numerum, & tunc est dubium: Vtrum habitus infusus sit vnus, vel plures, quos habuisset acquisitione.

Circa primum de scientia experimentali, dico, quod sic, imo quod talis notitia erat incogitata, & ratio est, quia oportet, quod conuerteret se ad memoriam, quæ integratur tribus potentijs, secun-

F dum Commentatorem, scilicet imaginatione, memoria, & cognitione. Sed de notitia per species infusas est dubium.

Dicunt Doctores cõmuniter, quod non, & ratio videtur: Species istæ directè ducunt in obiectũ; sed species à nullo dependens ducit directè in obiectũ, in nihil aliud ducens primo. & confirmatur, quia ideo nos indigemus conuersione ad phantasmata, quia species in nobis acquisitæ dependent ex phantasmate: sed species infusæ in Christo non dependent ex phantasmate: ergo.

Sed contra: Vel conuersio ad phantasmata est conditio intellectus, vt hominis, inquantum homo,

vel vt viatoris: sed quicquid des, vtroque modo oportet, quod vtendo notitia per species infusas se conuertat intellectus ad phantasmata: ergo. Maior patet per locum à sufficienti diuisione: sed probo minorem, quia do, quod vt homo Christus fuit verè homo Deus, vt viator Christus fuit verè viator: ergo. Item: ordo phantasmatis ad obiectum, qui non est ordo efficientis, quia in primo actu, quo impressit speciem, terminatur sua qualitas, & tamen in secundo actu manet ordo. hoc patet, quia turbatur in phantasmate, cum non geometrizat.

Sic dico, quod in primo actu terminatur causalitas phantasmatis, quo ad substantiam speciei, non quantum ad gradum, sed in secundo actu intendit speciem. Contra, adhuc in tali non habet causalitatem: ergo ordo potentiæ & obiecti, vnde dicit Philosophus 3. de anima cap. 1. & 5. sicut visus ad colores, sic phantasma ad intelligibile.

Item patet idem experimento, quia in actu intellectus necesse est phantasma speculari. Item vtimur phātasmate, sicut Geometra descriptionibus: si ergo est ordo ad potentiam, impossibile est talem ordinem immutari, quia aliàs potentiam immutatur: ergo. Et confirmatur, quod species illæ infusæ, & habitus sunt eiusdem rationis cum acquisitione: ergo eandem habitudinem habebunt ad phantasmata, licet non sunt ex eis creatæ.

De hoc dico, quod speciebus infusis, non posse vti cōuersione ad phantasmata, ponere esset error, & ratio est, quia nouit & connexiones, quæ non sunt phantasiabilia. Tunc idē dico pari ratione de omnibus alijs, cuius ratio est, quia sic illis posset vti in conuersione ad phantasmata, & alijs, non autem esset, quia obiecta ex se dependent ex phantasmatibus. Et hoc non, quia sequeretur quod ante non haberet talem notitiam, nec ratione potentiæ, quia poterat in actu sine phantasmate, vt respectu aliorum non phantasiabilium. Nec hoc est ex parte specierum & habituum, quia ista immediatè repræsentant obiectum, non phantasmata: ergo.

Nunc ad rationes factas in contrarium respondeo. Ad primum dico, quod non competit sibi in quantum homo, quin sine hoc adhuc posset remanere homo, & etiam viator: sed quæ est ratio? Dicunt aliqui, quod pœna peccati, sed non credo: quia, sequeretur, quod Adam in statu innocentiæ habuisset notitiam intuitiuam, hoc est, sine phantasmate, & contra hoc est scriptura, vt patet de Aeua, quæ non cognouit dæmonem in serpente. Ideo credo, quod hoc est ex naturali conditione intellectus, ita quod talis conditio, vel est ipsamet potentia, vel est proprietas. Si loquimur primo modo, non est conditio potentiæ, quia aliàs non posset eleuari ad diuinum obiectum. Si secundo modo, vt dicatur intellectus hominis rudis, vt ex conditione potentiæ determinatur ad talia obiecta, sed non altiora; ita tamen quod possibile est per potentiam diuinam eleuari intendentem vigorem potentiæ. Vnde dicit Commentator, quod impossibile est oculum noctuæ eleuari ad solem; sed intellectus potest eleuari ad Intelligentias capiendo quidditatem rei generatæ.

Dico ergo, quod est ex conditione potentiæ isto modo, quia intellectus humanus est supremum naturæ inferioris, & infimum naturæ superioris, vt sit quasi in confinio intelligentiarum, & rerum sensibilium, & ideo vt si, indiget propter sui grossitiem, & debilitatem intellectus participatione cum istis sensibilibus descriptionibus grossis in phantasmate; & ideo Christus eleuatus intellectu, adhuc remansit homo & viator, quia illa conditio, quæ est conuerti ad phantasmata, non est gradus intrinsecus potentiæ, sed solum proprietas quædā, vt dictum est.

A Ad aliud dico, quod non est ordo efficientis: sed in secundo actu necessitas conuertendi ad phantasmata est debilitas obiectiua intellectus, ita quod ratione talis debilitatis ducitur in descriptionem.

B Ad aliud dico, quod species non ducit in phantasma, sed potest esse ex grossitie. Ideo dicitur non discurrere.

De secunda conditione, scilicet aspiciendo ad modum, Vtrum istis notitijs eliciat actum intuitiuum, vel discursiuum. Dico, quod notitia experimentalis non elicit actum discursiuum propriè, sed collectiuum ex memorijs.

De notitia vero per species infusas, vt quod angelus non discurrat non intelligo, scilicet quod eodem actu cognoscat principia, & conclusiones:

C sed quia simul inducens cognoscit, vnde angelus non sumendo media, nouit principia non vnico actu, sed duobus. De hoc patet quæstione præcedenti. Modo in Christo fuit discursus collatiuus, ita quod semper sumit minorem sub maiori, non deliberatiuus,

Et si dicis, quod discursus cum deliberatione non reperitur in puris actibus, dico, quod verum est, si Christus sequebatur intellectum vniuersalem. Item istum habitum habuit cum discursu, quia fuit homo verus: sed angelus non oportet, quod

D huiusmodi habitum habeat cum discursu, tamen intuitiuus angeli imperfectior actus erat, quam discursiuus Christi. Sed hic attende, quod perfectio & imperfectio, vel sumitur ex parte obiectorum, & sic in Christo fuit notitia perfectior, quia plura obiecta fuerunt reuelata; vel ex parte gradus actus & habitus, & sic non, vt dictum est.

De quarta conditione, scilicet comparando huiusmodi habitus ad obiectum, Vtrum extendat se ad omnia, hic dicit vnus Doctor, quod sic. Contra: Respectu omnium non potest haberi notitia

E experimentalis. Item, non omnia Christus fuerat expertus, vt multas delectationes carnales, nec oportet hoc ponere, quia reputarem ex hoc cum imperfectum potius, quam perfectum, vt scilicet quod fuerit multa turpia expertus, quæ alij experiuntur.

De notitia autem infusa dicam in tertio articulo. De quarta habituum dicendum. De experimentali dico, quod non fuerit vna. De infusa, fuerunt plures, quia habitus fuerunt infusi, sicut si fuissent acquisiti: nam infusi, & acquisiti sunt eius-

F dem speciei: sed si fuissent acquisiti fuissent plures: ergo. & aliter esset hoc imperfectionis.

De Tertio articulo, & principali proposito, Vtrum omnis scientia fuerit in Christo, dico quod ista propositio composita ex omnis, ly omnis, vel distribuit pro habitibus, vel modo. Si ergo dicas, vtrum in Christo fuerit omnis scientia, vel omnis modus sciendi pro habitibus, sic dico quod non omnis scientia fuit in Christo ab instanti suæ conceptionis, quia per experientiam aliqua didicit, vt probatum est supra. Si autem dicas, omnis scientia, idest omnium scientia, istud potest dupliciter intelligi, vel omnium complexorum, vel omnium incom-

incomplexorum. Si complexorum hoc dupliciter, A vel vniuersalium, vel particularium: si ergo intelligas omnium incomplexorum scientia vniuersalium, idest omnium quidditatum, sic dico, quod sic. Si autem intelligas omnium incomplexorum particularium, sic dico, quod non, quia particularia sunt infinita, & ideo oportet species esse infinitas, vt dixi in secundo, vel si species non possunt esse infinitæ; non ergo habuit omnium particularium scientiam; sed bene aliquorum magnorum, vt Antichristi, & huiusmodi.

Sed si loqueris secundo modo de scientia omni B omnium complexorum, Vtrum Christus ab instanti suæ conceptionis nouerit omnes propositiones. Hic distinguo, quod propositiones vel sunt necessariæ, vel contingentes: respectu ergo necessariarum habuit omnem scientiam, quia talia, vel sunt prima principia, vel conclusiones ex his. Respectu autem contingentium non habuit omnem scientiam, quia talia sunt infinita, & tunc non sunt infinita; nec habuit omnium certitudinem, sed quia in eo fuit donum prophetiæ excellentissimum, habuit notitiam de contingentibus, forte respectu C multorum magnorum.

Hic dicunt aliqui errorem, quod si anima Christi non habuisset notitiam Antichristi, non fuisset vnitus verbo: sed dico, quod ista notitia non est ex vi vnionis, nam forte in verbo non proprio genere. Hoc ergo sufficiat de totali quæstione.

Ad argumenta principalia in oppositum dico. Ad primum ad minorem, quod solum experimentalem possit acquirere. Ad aliud de intellectu dico, quod intellectus possibilis iam fuit reductus ad actum. Intellectus autem agens non fuit otiosus, D quia est de perfectione naturæ humanæ, & ideo non fuit superfluus. Ad aliud dico, quod secundum experimentalem profecit realiter in notitia altiori. Ad aliud dico, quod admiratio est passio veniens ex ignorantia causæ, vel potest esse passio derelicta ex rei magnitudine, & effectus, cum ignoratur causa ex sui magnitudine, admirationem potest inducere.

Ad aliud dico, quod est notitia habitualis. Item est respectu finitorum singularium, & aliquorum, & etiam respectu conclusionum necessariarum, & E contingentium, vt dictum est. Ad aliud dico, quod non possunt cognosci in proprio genere, sed bene per reuelationem.

DISTINCTIO XV.

DE DEFECTIBVS ET PASSIONIBVS ANIMAE CHRISTI.

Quæstio Vnica.

Circa Distinctionem Decimamquintam, vbi agitur de defectibus animæ Christi, scilicet de passionibus, & huiusmodi dubium, est, & difficultas de vero dolore. Vtrum simul possunt stare gaudium visionis cum vero dolore.

ARTICVLVS I.

Vtrum passiones appetitus sensitiui verè fuerint in Christo.

SED primum quæro: Vtrum passiones appetitus sensitiui verè fuerint in Christo. Et quod non probo sic. In Christo non fuit verus dolor: ergo. Antecedēs patet per Hilar. lib. 10. de Trinit. in litera, & consequentia statim clare sequitur. Item, in Christo non fuit tristitia: ergo nec veræ passiones appetitus sensitiui. Antecedens patet, Christus non erat tristis, nec turbulentus. Consequentia patet, quia finis omnis passionis est delectatio, vel tristitia: ergo vbi non est finis: nec ea quæ sunt ad finem. Item, qui nō habet obiectū timoris, nec per consequens timorem; sed Christus non habuit obiectū: ergo. Probo minorē, quia obiectum timoris est arduū, & hoc est incurabile malum: sed nihil fuit incurabile in Christo: ergo. & confirmatur hoc per dictum Hilar. qui dicit, quod non est verisimile, quod timuerit, quia ceciderunt illi, qui venerunt ad eum capiendum in aspectu eius. Item, quod in Christo non fuit ira patet, quia ira est animi perturbatio, hæc non fuit in Christo. Item probo pluraliter de omnibus passionibus sic: Si passiones fuerunt in Christo, aut fuerunt passiones irascibilis, aut concupiscibilis, quia prima passio eius concupiscentia: hoc autem est peccatum, quare in Christo non fuit. Item, nec irascibilis, quia potissima, & prior eius passio est ira: hæc autem in Christo non fuit. Item, in homine virtuoso simpliciter, & perfecto simpliciter non sunt huiusmodi passiones; probo quia quantum sunt, tantum deficit à virtute: sed Christus fuit simpliciter, & perfecte virtuosus: ergo.

Contra est Euangeliū, quod vbi loquitur historicè ad literam est intelligendum: sed Euangelium loquitur historicè, quod passiones fuerunt in Christo, vt dicit: Cœpit tristari, & mœstus esse. Item in Psal. Zelus domus tuæ, &c. Sed zelus est passio: Item Ioannis 2. dicitur, quod hoc verbum fuit verificatum in Christo. Item in Christo fuit verus dolor: ergo, & passiones veræ. Consequentia patet, quia dolor est vna de passionibus appetitus. Item Christus assumpsit naturam passibilem, & animam: ergo.

Respondeo hic, Dico tria. Primo de passio- F nibus in communi. secundo in speciali, tertio de passionibus Christi in speciali, quomodo in eo fuerunt. De passionibus in generali difficile est determinare; quia materia est male discussa. Ideo oportet hic tria inquirere. Primo, quid sunt passiones. Secundo, quot sunt. Tertio, quæ concurrunt ad causandum passiones. In speciali autem in secundo articulo: in tertio, quomodo in Christo, &c.

Circa primum dico, quod passiones sunt actus appetitus sensitiui, vt amare, gaudere & tristari; quod autem talia dicantur passiones patet per Aristotelem 2. Ethic. dicit Aristoteles, quod in anima sunt

sunt tria, scilicet potentiæ, passiones, & habitus sub passione. Item Ioannes Damasc. lib. 2. cap. 23. & 38. dicit, quod passio animalis est actus, vel motus appetitiuæ virtutis sentiendi boni, vel mali. & ibidem, quod passio est modus animæ rationalis in dispositionem boni, vel mali: sed talis actus est passio 3. Ethic. Augustinus etiam lib. 9. cap. 4. de Ciuitate Dei, dicit: quod aliqui vocant istas passiones, affectiones, animi perturbationes.

Sed hic est dubium, quare actus appetitus sensitiui vocantur passiones, & arguo, quod non possunt dici passiones, sic: Vnum oppositum non habet nomen alterius: sed tales actus sunt oppositi passionibus: ergo. Maior patet, quia sicut non sortitur nomen, ita nec passionem. Minor patet, quia tales actus sequuntur passiones: sed actio, & passio opponuntur: ergo.

Dices, quod sunt passiones realiter, quia appetitus sensitiuus patitur ab obiecto.

Non valet, quia secũdum hoc secundi actus virtutis sensitiuæ apprehensiuæ debent dici passio, & tamen non sunt.

Dices, quod actioni de genere qualitatis non opponitur passio. Non valet, quia pari ratione dicam de intelligere, quod tamen dicitur actio talis, & tamen non est passio. Item secundo sic: De quocunque asseritur ratio passionis, aut hoc ratione receptionis, vel ratione obiectionis. Hæc est sufficiens diuisio 2. de anima tex. 57. & 58. passio dicitur istis duobus modis: sed ex nullo istorum modorum potest actio dici passio: ergo. Minorem probo primo, quod non ex receptione, quia sic visio recipitur in oculo, sicut amor in appetitu; sic etiam intellectio, & volitio recipitur in intellectu, & voluntate, & non dicuntur passiones. Nec secundo ex obiectione, quia in lætitia, vel gaudio nulla obiectio, postea aliquid potest obijci in vna cognitione, & sequitur dolor in capite: ergo.

Item: si dicuntur passiones, aut dicuntur passiones de prædicamẽto passionis, aut de tertia specie qualitatis: sed nec hoc, nec illud. Maior patet. Minor declaratur, quia prædicamentum actionis est accidens relatiuum: tales autem sunt quidditatum. Nec secundo modo de tertia specie qualitatis, quia passio de tertia specie est generalis, vt albedo, & dulcedo: & postea isti actus secundum te non erunt in tertia specie, quia sunt huiusmodi ad hoc, vt gaudium est de bono conuenienti, & ita includunt terminos determinatos.

Item: si dicuntur passiones, aut hoc est formaliter, aut consequenter, vel concomitanter, aut efficienter. Non primo modo, quia tales effectus sunt verè qualitates supernaturales, & formales; tales autem non sunt passiones, quia nihil est eis contrarium; passionibus autem est contrarium. Nec cõcomitãter, quia sicut in visione aliquid operatur cœlũ impressiuè, ex quo visio concomitatur. Nec tertio modo, quia cum sint actus spirituales, non causant passiones carnales: & postea non saltem appræhensiue, quia hoc facit visio, & visio non est passio.

Respondeo, quod actus appetitus sensitiui vocantur passiones, & tamen actus voluntatis, aut intellectus, nec apprehensiuæ, nec sensitiuæ vocantur passiones: tamen in appetitu sensitiuæ dicuntur passiones. Ratio est cuiusdam Doctoris, quia visio non est passio, & tamen amor est passio, quia ratio videtur importare tractum quoddam ipsius

A passi ad agens, quia passum trahitur ad obiectum, & ideo talis tractus vocatur pati. Passio ergo est illud, secundum quod aliquid trahitur ad aliud: sed per tales actus trahitur appetitus ad obiectum, non sic de potentijs apprehensiuis: ergo.

Minor declaratur, quia appetitus vadit ad rem, & tendit: ergo trahitur, sed in aliis est motus rei ad potentiam apprehensiuam, ideo passio dicitur propriè.

Item: actus appetitus sensitiui dicuntur passio, & non actus intellectiui: ergo. quia passio dicitur

B propriè, vbi transmutatio corporalis concomitatur: sed in actu appetitus sensitiui concomitatur huiusmodi passio, non actus intellectiui: ergo. quod patet, quia talis passio non est alligata organo corporali.

Dicit ergo iste, quod de ratione passionis sunt duo, scilicet transmutari, & trahi: & ideo propter primum non est passio in voluntate, propter sensus in apprehensione sensitiua.

Contra: hoc non sufficit. Primo, quod dicit de trahi, arguo contra eum sic: Si trahi est de ratione

C passionis, vbi non erit trahi, non erit passio: sed quod hic passio ponatur tractus potentiæ ad obiectum: sed odium, & tristitia non sunt tractus ad obiectum, imo sunt fuga è conuerso, quia per odiũ fugitur ab obiecto, & tamen sunt maximæ passiones: ergo.

Item: Si hæc est formalis ratio, scilicet trahi, tunc actus secundum quod potentia magis traheret, est maxime passio: sed amor maxime trahit: ergo est maxime passio, quod tamen ipse negat alibi; imo secundum eum ira est maxime passio.

D Item quæro, quid intelligit per trahi ad obiectum, non capio aliud, nisi similari ad agens, non quia adducat illud ad se.

Tunc arguo sic: Vbi est agentis, & patientis maxima assimilatio, ibi erit maxima passio: sed in actu voluntatis apprehensiuæ est maxima assimilatio: ergo. Probatur minor, quia obiectum imprimit suam similitudinem. Dices, quod ego accipio aliter trahi. Certe tu facis fallaciam consequentis, quia tu ponis, quod mouetur ab obiecto, tunc æquiuocè loqueris de tractu. Contra illud,

E quod dicit, quod non dicitur passio, nisi concomitetur transmutatio corporalis. Contra, quia formæ simplicis ratio eius consistit in vno simplici: sed transmutatio corporalis, & trahi sunt duo: ergo oportet ibi esse vnum solum. Item, transmutatio corporalis est ex nimia imaginatione, vt patet de ouibus Iacobi.

Item: alia ratio est, vnde dicantur passiones; ad cuius euidentiam formo Propositiones.

Prima, quod isti actus sunt formæ simplices. Secunda est, quod intra istos actus transmutationes

F formaliter non ingrediuntur. Tertia, quia concomitatur aliquo modo istos actus. Quarta, quia sunt formaliter in prima specie qualitatis. Quinta, quia transmutatio concomitantis est in tertia specie qualitatis. & ex hoc patebit, quomodo dicuntur actus appetitus sensitiui passiones, & non actus potentiæ apprehensiuæ.

Primam propositionem probo sic: Potentiis correspondent actus: ergo potentia vitalis, & quod radicatur vere in anima: ergo.

Item: sunt actus formæ vitalis, & vniuersaliter sensitiuæ: ergo & amare, & odisse, & vniuersaliter appetere. Consequentia patet, quia isti actus

sunt

sunt nobiliores, quam illi, vnde sicut in homine voluntas est altior potentia, quam intellectus, sic appetitus in brutis. Item actus vitales dicuntur, quibus potentia intentionalis obiecto vnitur, qui est proprius modus vnionis: verbi gratia, si intelligere esset qualitas mortua, per quam solum potentia assimilaretur obiecto, certe non esset vitalis; sed quia ponitur obiectum vniri in esse cognito, ideo vocatur vitalis, quia est specialis modus similitudinis, & singularis: ita de amore. Vnde dicit Augustinus, nihil tam præsens, quam quod cogitatione ponitur: sed actui appetitus sensitiui vnitur obiectum potentiæ modo vitali, & intentionaliter: ergo. Item si dicit, quod non sunt vitales, nec intentionales; sed ira est transmutatio cordis.

Ex Epist. de videndo Deo ad Paulinā quæ est 112. tom. 2.

Contra sequitur, quod vbi esset transmutatio talis, quam inflammatio esset ira: sed illa inflammatio esset calor: ergo vbi est calor, ibi erit ira. Dicit quod non valet, quia non quilibet calor, & inflammatio est ira: sed talis inflammatio specialis in corde est ira.

Contra, tunc solum differret ira, & accensio, sicut concauitas, & nasus: sed certum est, quod non sunt sicut simum, & concauum, quia forma vbicunque ponatur, est eiusdem speciei: ergo si est accensio, ibi est ira. Item, concauitas vbicunque est eiusdem rationis: ergo non est ira formaliter tales trāsmutationes: ergo sunt formæ magis in appetitu sicut in subiecto.

Nunc venio ad secundam Cōclusionem, & primo arguo sic, cōtra: Illud, quod definitur per aliud, includit illud formaliter: sed definiendo iram, definis transmutationem corporalem, vt dicitur, ira est transmutatio sanguinis circa cor. Dices, quod hæc definitio est physica. dico quod verum est, & ideo est melior, quia ponuntur illa quæ pertinent ad intrinsecum.

Item: illud quo cessante, cessat aliud, videtur etiam inclusum in illo: sed cessante tali transmutatione cessat ira: ergo.

Item: quando duo sic se habent, quod vnum est in subiecto per aliud, illud videtur pertinere ad suū intrinsecum: sed vbi est verecundia, ibi est rubedo faciei, & similiter in corde ira est accensio sanguinis: ergo.

Dico, quod non, & probo sic. Isti actus sunt vitales, vt probatum est. Tunc sic. Intra tamen formam vitalem nil intrat, nisi vitale: sed transmutationes corporales sunt non vitales: ergo.

Item: Intra realitatem formæ simplicis, non includuntur duæ realitates distinctæ; sed tales transmutationes dicuntur diuersæ realiter, quia diuersi motus, & concursus, & postea tales sunt corporales, & sunt coram vitalibus, & non vitalibus: illa autem sunt proprie vitalia.

Ad obiectiones in contrarium. Ad primam dico, quod tales definitiones non sunt philosophicæ, quæ differunt per motum, & accidentia; vnde non curat physicus de præcisa quidditate, sed solum metaphysicus curat de quidditate, & quia ista se concomitantur; ideo physicus de ira dicit, est accensus, &c. sed metaphysicus dicit: Ira est appetitus vindictæ. Contra iam dicit Aristoteles, quod definitiones logicæ sunt vanæ, verum est, sed non metaphysicæ, nisi in ordine ad passiones, quia non possunt probari passiones, nisi demonstratiuè, & à priori: sed quantum ad intrinsecum non, imo

2. Rhetor. cap. 10.

A sic sunt verissimæ.

Ad aliud dico, quod non concomitatur: ergo est intrinsecum, non valet, quia calor non est ignis & tamen concomitatur.

Ad aliud dico, quod verecundia non est in vultu, quia verecundia non est aliud, quam timor improbationis, & ira est in corde. Imo ex tua propositione probas, quod non sunt idem.

Nunc de tertia Propositione hoc non oportet probare, quia non est verecundia, quin rubescat, sic est malum. Sed dubium est, vtrum tales transmutationes præcedant, & sint primæ, vt causa, vel post, vt primo sit gaudium, & post transmutatio.

B

Et quod transmutatio præcedat, probo, quia quando ab aliqua causa sunt duo effectus, quorum vnus separatur, alius non: ille qui non separatur debet dici prior. Exemplum de sole respectu illuminationis, & caloris: sed imaginatio in appetitu sensitiuo causat transmutationem, & tunc statim est in ista passio, & aliquando est ibi transmutatio, & non est passio: ergo. Et confirmatur, quia medici volentes curare illas passiones, prius curant illas transmutationes. Sic etiam melancolia curatur per fletum: ergo.

C

Item: actus appetitus sunt in appetitu sensitiuo & organo: sed istæ transmutationes sunt dispositiones organi: ergo prius est: ergo.

Item: dispositi ad iram sunt dispositi per istas transmutationes, ita de passionibus, & dispositionibus, quia hoc sunt totaliter dispositi: ergo videtur, quod istæ passiones insint mediante alio, & sic illud erit præuium: ergo. Et confirmatur 1. de anima, videtur, quod gaudium, & tristitia sunt non separata, quia in taliter dispositis surgunt tales passiones; videtur ergo, quod illæ sint primæ.

D

Contra, videtur de alia parte, quod transmutationes tales sint sequelæ, & probo, quod si tales exigerentur vt primæ, aut hoc esset per modum disponentis, aut per modum coelicientis, vt potentia eliciat. Non primo modo, quia inter potentiam, & actum non cadit medium necessario. Nec secundo modo, quia non videtur, quod cæli terminant actum. Nec ex parte obiecti, quia videtur, quod potentia sit sufficiens cum obiecto, siue esca. Et confirmatur, quia dicimus, quod cor dilatatur præ gaudio, & cor inflammatum dicimus post irā. Item secundum diuersitatem istarum passionum diuersificatur transmutatio, quia enim verecundus tristatur, ad locum extrinsecum emittit sanguinem, non è conuerso, & quia gaudet quidam, statim cor dilatatur. Ideo dico, quod tales transmutationes non sunt primæ sequelæ.

E

Nunc restat exponere alias duas propositiones de actibus potentiarum, & quantum ad alteram dico, quod tales actus potentiarum sunt in prima specie qualitatis formaliter. Hoc probo sic: illa dispositio, quam comitatur bene, vel male in disposito, est in prima specie qualitatis, hoc declaratur; vbi distinguuntur species qualitatis: sed ab huiusmodi actibus non potest separari bene, vel male, probo istam, da quicquid volueris, siue verecundiam, siue nemesim quamcunque passionē des, ex suo formali importat bene, vel male. Dices, quod non important bene, vel male, nisi obiectiuè inquantum circa istas passiones possumus nos habere per habitus, bene, vel male.

F

Contra

Contra: absque omni habitu verecundia est bona, & nemesis inuidia mala. Item, a quacunque passione impossibile est separari bonum, vel malũ.

Ad tuum argumentum dico, quod per habitus fit distinctio in illis passionibus, quæ sunt indifferenter bonæ, vel malæ: sed in illis, quæ ex genere important bonitatem, vel malitiã, non sic per hoc. Idem dico de actibus intellectus, qui omnes sunt in prima specie qualitatis. Item omnis dispositio, vel est in prima specie, vel in aliis speciebus, scilicet secunda, tertia, quarta: sed actus isti non sunt in secunda specie, quia non sunt potentiæ, nec in tertia specie, vt argumentum videtur dicere, quod ira est in tertia specie qualitatis: sed nõ est sic, cuius ratio est, quia tertia est dispositio absoluta in se, & separata ab obiecto. Isti autem actus non sunt dispositiones sic absolutæ, quia sunt huius ad hoc siue actus. Item nec in quarta specie, quia non consequitur quantitatem, restat ergo quod in prima. Item omnis dispositio huius ad hoc disponens subiectum tanquam perficiens, vel imperficiens est in prima specie qualitatis: hoc fuit declaratum, quæstione, vbi distinxi species qualitatis: sed actus isti sunt huiusmodi: actus enim disponit non absolute, sed per respectum ad obiectum, vt actus est perficere, vel imperficere potentiam: ergo.

Nunc ad aliam propositionem dico, quod transmutationes quæ ex iis sequuntur, sunt in tertia specie qualitatis. Ad istas autem transmutationes sequitur quandoque motus localis, vt dilatatio cordis, rarefactio, & huiusmodi, &c. & tales motus non sunt de genere qualitatis. Et est quędam dispositio, quæ sequitur ad istum motum, & istud vel est qualitas actiua, & hoc in tertia specie qualitatis; vel est dispositio consequens, quæ est qualitas consequens quantitatem, vt cum cor dilatatur, vel in ira constringitur, & ista densitas est in quarta specie qualitatis: ergo solum loquitur de qualitate, quæ est dispositio consequens, quæ est qualitas actualis. Hanc dico esse in tertia specie qualitatis, vt est calefactio in irato, vel frigefactio in timore, quod idem est in tertia specie qualitatis, quia infert passionem, & ideo inducunt infirmitates, vt est passio amoris, & ægritudo amoris, quæ est quædam dispositio derelicta ab isto, & vocatur a medicis amor hæroicus. & ideo dicuntur passiones, & ægritudines, quia ægritudo eius terminus, sed quando intenditur est mors; sic contingit mori animal nimio gaudio, similiter de ira.

Tunc patet propositum, quare motus appetitus dicuntur passiones, non à suscipiendo, nec abiiciendo, sed solũ causaliter, prout huiusmodi actus sequuntur quædã passiones obiectiuæ, sed multum protenduntur, & sic in hoc, quod inducunt passionem, sunt passiones.

Ad primum pro parte alia dico, quod non sunt passiones formaliter, sed solum causaliter, quia veras passiones causant.

Ad aliud concedo maiorem. Ad minorem dico, quod non dicunt obiectiones, quod sint formaliter obiectiones, sed solum causatiuè, sed quia ex actibus talibus sequitur transmutatio, quæ est obiectio, vnde ira, & gaudium obiiciunt, quia intendantur, afferunt mortem.

Ad aliud dico, quod passiones neutro modo, quia solum dicuntur passiones consecutiuè, & causatiuè. Ad aliud dico, quod isti actus non sunt in tertia specie qualitatis, sed sunt aliquid, quod in- A ducit passiones de tertia specie qualitatis. Ad aliud dico, quod non sunt passiones formaliter, sed solum concomitatiuè, & causatiuè.

Instabis dicens, quod visionem concomitatur passio in sensu: ergo & passio, quod non potentia. Dico, quod vt actus dicatur passio, non sufficit concomitantia passionis, sed exigitur causatio: tunc actus non causat passionem, sed potentia subiectũ causat passionem, vnde obiectum excellens corrũpit visum, non visio: sed ex motu appetitus sunt causatiuè huiusmodi passiones.

B Dico, quod imaginatio causat passionem; atque hoc, non est ex formali ratione actus, sed consecutiuè solum, vnde potest imaginatio, quam non sequitur læsio, sed posito quocunque gradu appetitus sequitur immediate transmutatio. Ex formali ergo ratione imaginationis non est, quod actũ eius sequatur transmutatio; vnde quod dicitur de Camaleonta, non est ex sola imaginatione, sed ex affectione aliqua. Sic quod dicitur de ouibus Iacob, dico quod non est ex sola imaginatione, sed ex actu appetitum sequẽte. Et hoc de primo articulo.

C

ARTICVLVS II.

De numero passionum.

DE secundo ergo est dicendum, de numero passionum. Ad cuius euidentiam sciendum est, quod communiter assignantur passiones sex concupiscibilis, & quinque irascibilis. Sex autem concupiscibilis sunt istæ, scilicet, amor, desiderium, delectatio, odium, fuga, tristitia, ita D quod tres primæ sunt respectu boni, & tres vltimæ respectu mali. Similiter ex parte irascibilis sunt quinque; duæ respectu boni, & duæ respectu mali absentis, & vna respectu mali præsentis. Respectu boni est spes, & desperatio; respectu mali absentis audere, & timere: sed respectu mali præsentis irascibilis est, scilicet assurgere in iram. Hic attẽde, quod huiusmodi passiones dicunt actũ formaliter, transmutationẽ consecutiuè, & causaliter.

Quantum ad primum possunt poni in appetitu intellectiuo, vnde in parte intellectiua est species: E sed quantum ad secundum nõ possunt dici passiones, nam ex hoc dicebantur passiones, quia causabant transmutationem corporalem conformem, quam sequitur passio. Ista transmutatio non ponitur in parte intellectiua, vnde in spiritualibus, vt appetitus sensitiui, vt conformis motus localiter hoc non potest esse in intellectu.

Hic autem sunt duo dubia.

Primum, an istæ passiones inter se realiter distinguantur, vt amor, & odium, quæ sunt passiones concupiscibilis, distinguantur ab aliis & an eua- F cuent omnem passionem appetitus sensitiui.

Circa primum concurrit dubium, quomodo amor, & odium quæ sunt passiones concupiscibilis, distinguantur ab aliis quatuor passionibus concupiscibilis. Secundo, quomodo delectatio, & tristitia ibidem ab aliis quatuor. Tertium dubium est de delectationibus inter se quomodo distinguantur.

ARTICVLVS III.

De delectationibus, quomodo inter se distinguantur.

VTrum delectatio corporalis, quæ est quædã passio, & delectatio cordis, contineantur sub

vna

vna ratione generali, & per hoc videbitur distinctio passionum concupiscibilis.

Circa primum, quomodo amor, & odium se habeant ad alias quatuor passiones concupiscibilis: hic est duplex modus dicendi.

Dicit vnus Doctor, quod amor, & odium solum dicunt actum primum appetitus, & qualitatem quandam inexistentem: sed tristitia, & desiderium dicunt actum secundum. Quod probatur à simili: sicut enim est in motu rerum naturalium, motus deorsum est actus elicitus, & actus secundus; inclinatio autem dicit grauitatem, quæ est qualitas quædam, & actus primus. Sic ergo in motus appetitus alius cum sit amor est quædam complacentia, & confirmatio amati cum amato: amor non dicit passionem, vel actum secundum, sed dicit actum primum, & qualitatem quandam inexistentem, quæ est inclinatio ipsa formaliter ad amatum: sed desiderium, & tristitia dicunt actus elicitos, & secundos.

Item: impossibile est duos actus perfectos appetitus poni simul in appetitiuo, & intensos; sed existẽte in appetitu desiderio, & delectatione summa, potest summè inesse amor ergo non inde, quod differant, sicut duo actus eliciti secundi. Item: illud, à quo oritur actus secundus, non est actus secundus, sed delectatio, & desiderium, quæ sunt secundi, oriuntur amor, &c. Minor patet, maiorem probo, quia amor est desiderium, & amore in habito delectaris: Est etiam amor principium omnis actus concupiscibilis, vt videtur: ergo amor non est nisi qualitas quædam, quæ non est actus secundus, sed primus, & gratuitas faciens conformitatem duorum, sicut grauitas est actus primus faciẽs conformitatem grauis ad genitũ. Sicut ergo amor solum est grauitas, non actus elicitus. Hæc positio est satis probabilis, sed non videtur verum dicere, quod amor sit actus secundus.

Et probo, quod sic. Illud, sub quo est statim potentia ad principium obiecti, & ad absentiam obiecti statim, non est sub illo, illud est actus elicitus.

Dico autem statim ad differentiam habitus, sub quo non est statim potentia ad principium obiecti, & quia dices forte, quod statim species est in oculo ad principium obiecti. Ideo addo aliam particulam, quod ad absentiam illud statim abest.

Sed dices forte, quod species non conseruatur in oculo absente obiecto. Ideo addo modo aliud, & dico, quod illud sit tale, quod sit vitalis, & visio formalis potentia cum obiecto; stat ergo propositio, quod istæ tres conditiones non conueniunt habitui nec speciei, sed actui. Tunc subditur, sed amor statim obiecti ad præsentiã acquiritur visio actus, quam aliqua passio. Item ad absentiam obiecti quiescit. Item, vnit potentiam formaliter cum obiecto, & vitaliter: ergo. Item, amor distinguitur in actualem, & habitualem, tunc, illud quo acquiritur habitus, est actus secundus: sed tale est amor: ergo.

Item: Delectatio, & amor cadit sub præcepto: sed talis qualitas mortua non cadit sub præcepto: ergo. Si ergo imaginatur, quod amor sit qualitas, quæ est operatio, concedo: sed non concedo aliter.

Ac primum pro sua positione dico, quod amor bene est conformitas, & actus complacentiæ: vnde est actus, qui vocatur placere, & est qualitas

A vitalis conditionis in obiectum, & est de prima specie qualitatis. De grauitate autem autem non est sic simile, quia grauitas non acquiritur, nec potentia mouetur de aliquo in grauitatem. Item non est vitalis tendentia in aliud.

Ad secundum dico, quod non est aliquod inconueniens assignare duos actus, & qualitates non solum se habentes quodam ordine, sed quod vnum sit causa alterius. Exemplum de radio, & calore, quæ sunt subiectiuè in aere, & radius est causa caloris: sed in proposito, & complacentia magna ad

B rem intẽditur eius desiderium, & sic possunt simul esse cognitum: ergo concludit de actibus disparatis, non sic in proposito.

Ad aliud nego minorem, dico enim, quod actus secundus, qui est vitalis tendentia, totum esse causa alterius tendentiæ, cum sit amor respectu desiderij.

Alius modus communis, quod realiter distinguuntur, ita quod amor, & odium se habent ad desiderium, & tristitiam, & alia sicut distincta realiter. De hoc alias fuit dictum. Sed modo specialiter

C dico, quod amor, & odium non diuiduntur contra alias passiones. Imo dico, quod omnis amor vel est desiderium, vel delectatio; & omne odium, vel est tristitia, vel fuga, hoc probo aliquibus rationibus. Primo sic: Quandocunque duæ differentię dicuntur euacuare omnes actus alicuius potentiæ, omnis actus contentus in potentia continetur sub aliqua istarum differentiarum; sed ita est quod desiderare, & quiescere, appetitum tendere, & quiescere, euacuant sufficienter omnes actus concupiscibilis: ergo ex vna parte, & fugere, & tristari actus

D euacuant illis oppositos ex alia parte: ergo omnis actus appetitus concupiscibilis est vel tendere, vel fugere, vel tristari: sed amore est in appetitu: ergo. Maior patet. Minorem probo à simili, sic: Sicut se habet de motibus naturalibus, sic de motibus appetitus animalis: sed omne, quod mouetur appetitu naturali, habet tendere in aliud, vel quietari, vt patet de graui: ergo similiter appetitus animalis habet, vel motum tendentiæ, & motum, quo in illo quiescit.

Dices, quod non simile depono in graui inclinari, quod præcedit tendere: ergo similiter in

E appetitu est inclinari, & illud non esse præcedit actum: ergo actus primus, & talem voco amorem.

Contra: Aut per inclinari intendis potentiam, & sic manifestum est, quod non oportet, quod actus vel dicit aliquid faciens confortatiuè, & sit idem quod placere: sed placere est quietari in illo: ergo apparet in extremis.

Item: probo illud discurrendo sic: Omnis actus appetitus concupiscibilis est respectu boni, tunc sic, vel est respectu boni, vt tuum est, & sic vel est

F habitum, & sic in illud non fertur, nisi in delectari; vel est non habitum, & sic non fertur, nisi per desiderare: Vel est appetitus secundo modo respectu boni alterius; & hoc similiter contingit dupliciter. Vel est habitum, & sic super illud fertur actus, qui est placere, & istud est quiescere. Si autem non sit habitum, sic fertur super illud per desiderare, & istud est tendere: igitur omnis actus appetitus respectu boni est vel quiescere, vel tendere: cum ergo quies sit delectari, & tendere sit desiderare: ergo ista duo euacuant omnes actus appetitus respectu boni: quare sequitur, quod omnis amor est vel desiderium, vel delectatio: ergo

non

non dabit potentiam, quæ non reducatur ad actum.

Item tertio sic: Omnis amor, vel est concupiscentiæ, vel amicitiæ: sed amor concupiscentiæ est desiderare, amor vero amicitiæ est delectari, & quiescere: ergo. Maior patet. Cum enim dico amicitiæ, vel concupiscentiæ, ista est contractio in transitiuum: omnis amor, vel est amor qui est complacentiæ, vel amor, qui amicitiæ. Minorem probo, quia idem est concupiscere, quod desiderare, amor complacentiæ, vel amicitiæ est delectari.

Item, quod idem sit placere, quod delectari, patet, quoniam idem est obiectum placibilis, & delectabilis. Item, idem est placens, & delectans, placet, & delectat: ergo idem est placere & delectari in illo. Non autem dico, quod omnis amor sit desiderium, & delectatio corporalis, sed tantum hoc dico, quod specificatio amoris est necessario, vel quiescere, vel desiderare: ita quod omnis amor specificè vel est desiderium, vel delectatio, idest quiescere, vnde si amas te, dicitur talis amor complacentiæ, & hoc idem est, quod delectari. Item si alium amas, eodem modo complaces in isto, & delectaris. Similiter, si aliquid ames tibi, diceris desiderare tibi; & si alteri, diceris desiderare illi. Et ex his patet, quod beatitudo formaliter consistit in delectatione, qui est amor & complacentia. Non dico, quod sit complacentia visionis, sed dico, quod est consequens ipsam visionē, scilicet Dei. Nec beatitudo est amor desiderij, quo scilicet Deum desideret, quia beatus iam habet Deum, vel aliquid desideret, quia nihil ex hoc Deo acquiritur: sed solum est amor complacentiæ, vt quia complacet in summo bono, vnde 7. Ethic. cap. 13. summum bonum omnes res delectabiles: ergo. Dico, quod beatitudo est delectatio formaliter, ita vt gaudium de Deo, & complacentia in eo, est actus formaliter beatitudinis contra opinionem quorundam.

Sed hic est dubium. Primo, quia amor est principium desiderij: ergo non est idem, quod desiderium. Item, principium delectationis: ergo non est delectatio, quia enim amas desideras, & quia desideras delectaris; Quies & delectatio est vltimum potentiæ, sed amare est principium. Item, odium non est idem quod tristari, imo sunt simul, quod idem se diligat, & summè tristetur. Et patet de dæmone, qui se diligit, & summè tristatur ex pœna: ergo amor non est idem, quod delectatio, per istam regulam, Si propositum de proposito.

Respondeo. Dico ad primum, quod est amor desiderij, & amor complacentiæ, vel delectationis, nunc vnio oritur ex delectatione; ex delectatione oritur desiderium, quia ex eo, quod delectaris, desideras vniri delectanti te. Amor autem, qui est idem, quod delectatio, ex tali amore oritur ipsum desiderium.

Item, delectatio est multiplex: quædam in præsentia obiecti, & ista talis delectatio oritur ex obiecto, quod prius, dum non esset præsens, non delectabat, quia prius oportet esse obiectum delectabile, & talis delectatio dicitur complacentia, vel complacere, quo obiectum placet tibi; ex isto amore accenditur desiderium, quod scilicet obiectum sit sua præsentia vnitum. Secundo, acquisita præsentia obiecti oritur ista delectatio, quæ est alterius rationis, vnde Aristoteles, Vnusquisque delectatur in eo, quod amat, quia primo complacet, deinde fit desiderium. Deinde dum obiectum est

A vnitũ, fit alia delectatio ad aliud tertium obiectũ: vnde sunt istæ duæ delectationes alterius rationis. Non ergo sunt plures actus tendere in obiectum, & delectari: imo nec possunt esse nisi vnus actus.

Ad aliud dico, quod æquiuocas delectari, quia ipsi summè quiescunt in se, in quantum sibi placét, & istud est delectari, & quiescere, siue amor complacentiæ: nam appetitus fugit pœnam, & inquietatur in pœnis, imaginatio summè tristatur: sed in se quietatur, & ideo est amor complacentiæ: vnde summè de obiecto tristatur, quia appetitus molestatur, & in se summè placet, & ideo simul stant, quia sunt actus rationis. In quo autem sit formalis miseria eorum, non cognoscitur, vnde esse in pœna sensus, vel imaginatione non credo: sed miseria damnatorum consistit in Dei displicentia, & ista opponitur fœlicitati, quia habentes actum istum omnibus alijs dictis formaliter sunt damnati.

B

Quantum ad istud dubium patet, quia amor & odium respectu aliarum passionum se habent, sicut genus ad speciem. 9. Ethic.

De secundo, quomodo scilicet delectatio, & desiderium se habent ad tristitiam & fugam, dicunt aliqui, quod delectatio, & tristitia non sunt actus potentiæ, sed impressiones derelictæ ab obiecto, & habent adhuc aliqua, primum quoddam amare, & actus huiusmodi sunt in potestate nostra, sed delectari non est in potestate nostra. Item 7 Ethic. cap. 12. & lib. 10. cap. 3. Delectatio superuenit operantibus, vnde dicitur signum ad generati: habitus enim superueniens est delectatio, quare videtur, quod sit passio consequens operationem. Item delectatio, & tristitia in actu exteriori non sunt actus, sed sunt impressiones obiecti: ergo.

C

D

Ad hoc dico, an sint impressiones, non cognoscitur, quia forte omnes tales actus sunt impressiones: sed reputo necessarium, quod delectatio sit actus vitalis formaliter, sicut amare & desiderare sunt actus à potentia appetitiua in obiectum. Confirmo, quia delectatio cordis, gaudium, & lætitia: sed ista sunt vitales actus: ergo. Et sic dico de contrarijs passionibus.

Item, quando aliquid mouetur dupliciter, scilicet realiter, & intentionaliter, dupliciter in illo quiescit vt graue, quod realiter mouetur in centrum, non solum in aliquid, ideo non solum realiter quiescit in illo: sed animal mouetur dupliciter in obiectum, scilicet realiter in eundo, & intentionaliter, vt appetitu: ergo quiescit dupliciter. Tunc quæro, aut ista quies est vnio realis, & si non, ergo intentionalis; tunc autem quiescit negatiuè, scilicet quod non mouetur, & hoc non, quia oportet, quod desiderium adipiscatur, adipisci autem non est negatio, vnde finis motus est adeptio eius, ad quod mobile mouetur, non autem negatio ipsius motus. Tunc istud aut est actus, aut potentia, aut nihil: non potentia, nec nihil: ergo actus appetitus, qui est quiescere, est obiectum: ergo est operatio vitalis: sed istud non est gaudere, delectari; & gaudere, & lætari sunt actus vitales: ergo.

E

F

Item, delectatio, ex quo vnit potentiam vitaliter cum obiecto, & respicit intentionaliter obiectum, dicetur necessario qualitas, & operatio vitalis. vnde delectari non est aliud, quam obiectiuè gaudere, & delectari de alio: ergo verè est operatio, non autem passio impressa, nisi sicut & actus. Vnde in appetitu sunt duo, scilicet actus positiuus, vt desiderare, & quiescere; oppositi, vt fugere, & in-

& inquietari; vnde in obiecto non placido potentia inquietatur, & hoc est delectatio: quare delectatio non est circa operationem, nec derelictum, vt dicebat alia opinio, sed est operatio appetitus, vt animalis, vel intellectualis, vnde est quietatio, quæ est ex moueri in obiectum, & ideo delectatio non est actus potentiæ apprehensiuæ, quia non mouetur in obiectum, & hæc est intentio Philosophi: nec ergo est actus alicuius potentiæ apprehensiuæ: sed bene est actus appetitus solum, & hoc dupliciter, vel appetitus animalis, & intellecti. Vtrum autem sit ab obiecto, non curo modo.

Ad rationes pro alia opinione. Ad primam dico, quod istæ passiones, & actus, qui habent ordinem causalitatis non sunt in potestate nostra, vt nunquam speras nisi amatum; nec fugis, nisi oditum, tunc quando amare est in appetitu, necessario alij actus sequuntur: vnde si amas, non præsentatur tibi illud, vt arduum, sed vt possibile, speras, & sic desideras.

Item: ex amore rei habitæ est quiescere, idest, delectari in illa: ergo dico, quod habito primo actu alij non sunt in potestate nostra, sed sequentes illum: sed si es in potestate respectu primi, eris in potestate respectu secundi, scilicet passio in appetitu.

Ad Aristotelem dico, quod non intelligit, quod sit passio intellectualis, sed bene aliquid consequẽs operationem in intellectu. Vnde in contemplatione veritatis appetitus quiescit, & sic non in eadem potentia, sed in alia, scilicet in appetitu.

Nunc autem de tertio dubio, quomodo delectatio carnalis differat à delectatione, quæ vocatur animalis. Dico autem carnalis, & animalis, puta gaudium cordis, & delectatio gustus in bono vino, conueniunt in ratione communi: sed plus differunt, quam desiderare, & delectari, quia plus differunt videre, & intelligere, quam intelligere, & velle, & tamen sunt magis consequentia in modo se habendi ad inuicem. Arguo enim sic: Illæ duæ passiones differunt genere, quæ consequuntur apprehensiuas genere distinctas, hoc patet, quia nunquam delectaris, nisi apprehendas: sed delectatio corporalis sequitur apprehensiuam sensitiuam, delectatio vero cordis sequitur æstimationem inferiorem, istæ sunt genere distinctæ: ergo. Item plus differunt passiones in potentijs distinctis, quã in eadem: sed desiderium, & delectatio sunt in eodem appetitu differentes, vt duæ passiones, delectatio autem corporalis est in apprehensione exteriori; delectatio vero cordis in corde: ergo.

Hic dico, quod sũt duo appetitus, vnus qui sequitur apprehensionem interiorẽ, alius, qui habet exteriorem: nunquã enim appetitus exterior mouetur ab æstimatiua, nec interior mouetur ab apprehensione exteriori: ergo duo appetitus, & sic duæ passiones. Et confirmatur, quia dolor, & delectatio interior stant simul, vt patet de matribus, non ergo sunt vnus, quia sic opposita essent in eodem.

Item: ista simul stant, quod aliquis interius tristetur, & exterius delectetur, vt patet de Virgine violenter desflorata: non ergo idem est appetitus. Aliquando autem eorum delectationes concurrũt ad inuicem. Sed contra videtur, quod gustus delectetur, sic de omnibus sensibus, circa suos actus, non videtur ergo, quod sit alius appetitus exterior à potentia apprehensiua. Et confirmatur, quia dicitur sentio dolorem: ergo dolor est actus poten-A tiæ apprehensiuæ, non appetitus. Dico, quod si ista delectatio possit esse actus potentiæ apprehensiuæ, esset certe apprehensiuæ interioris, & sic non oportet dare alium appetitum animalis, quam æstimatiuam virtutem. Sed hoc non est verum. Probo, quia actus apprehensiuæ sunt iudicia formaliter, & motiones obiectorum ad potentiam, sed motus appetitus non sunt iudicia, nec sunt tẽdere, nisi obiecti in potentiam. Imo è conuerso, & ideo necessario est alia potentia apprehensiua, & ideo oportet dicere necessario, quod sit appe-B titus complantatus, qui sequitur omnem apprehensionem, nec potest separari ab aliqua apprehensione. Quod vero dicit, quod dolorem sentimus. Dico, quod sentire aliquando accipitur pro experientia, quandoque pro actu. Primo modo intelligitur, cum dicitur, dolorem sentio, idest experior, vel doleo; non secundo modo. Pono ergo quadruplicem passionem, duas in appetitu exteriori, tristitiam & dolorem, & hæ sunt delectationes corporales. Item in concupiscibili duas alias scilicet desiderium, & delectationem, fugam, & C tristitiam, amor vero, & odium coincidunt cum istis. Pono in irascibili quinque, Spes, & desperatio respectu boni, & respectu mali absentis audere, & timere, respectu vero mali est ira: ergo sunt duæ passiones respectu appetitus carnalis sequentis apprehensionem exteriorem, & octo respectu appetitus animalis sequentis apprehensionẽ interiorẽ, quorũ quatuor sunt cõcupiscibilis, & quinque irascibilis, vt visum est statim: hæc de tertio articulo.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum omnes passiones possint reduci ad has quinque.

D Nunc de sufficientia istarum, quæ consistit in reducendo omnes passiones appetitus ad has quinque: Vtrum omnes passiones tales possint reduci ad has quinque, & quod non, ostendo primo, quod non omnes corporales passiones reducuntur ad delectationem, & dolorẽ. Secundo, quod non oẽs passiones cõcupiscibilis reducũtur ad istas quatuor, & omnes irascibilis ad quinq. assignatas.

Quantum ad primũ arguo sic: Fames, & sitis sunt passiones corporales: sed non sunt delectatio, nec E dolor: nã famens non dolet, nec delectatur, & si dicit, ꝙ sic esset tristitia, ex Arist. 2. de anima q. dicit, quod fames est desiderium calidi, & sicci, est passio corporalis, & tamen non est dolor, nec delectatio, Hoc idem dico de multis alijs passionibus, vt videatur reductio omnium corporalium ad delectationem, vel dolorem.

Nunc secundo arguo, quod non omnes irascibiles passiones reducũtur ad quinque prædictas passiones irascibilis. Primo, quia superbia est passio irascibilis, vnde animalia iracunda sunt superba, vt F leo, & tamen superbia non est aliqua illarum quinque, vt nec spes, nec desperatio, nec timor, nec audacia, vel ira, vt patet discurrendo per omnes. Itẽ, Paruipensio, Irreuerentia, vel timor non sunt aliqua illarum, & tamen sunt irascibilis. Item Verecundia est in irascibili, & non apparet, quod sit illarum. Item segnities, pigrities, capitositas, & huiusmodi non est aliqua illarum.

Item Nemesis, & indignatio. Item, quod est magis dubium, mitescere est passio, tamen non est aliqua istarum.

Nunc tertio de concupiscibili arguo sic, quoniam Auaritia est passio concupiscibilis, & tamen

non videtur, quod possit reduci ad desiderium, vel delectationem, vel tristitiam, vel fugam, hoc idem de inuidia. Item: Aemulatio est passio concupiscibilis, quia dicitur, Aemulamini, &c. Respondeo, dico, quod imo totus numerus passionum per istas quinque enumerantur. Ad cuius euidentiam hic sunt duo declaranda.

Ephes. 5.

Primo, sufficientia eorum. Secundo, quomodo omnes passiones ad illas reducuntur. Primo ergo de passionibus corporalibus, quæ sunt in appetitu exteriori, quod dolor ibidem, & delectatio euacuent omnes passiones corporales consequentes apprehensionem exteriorem, probo sic. Tot modis contingit variari passiones appetitus exterioris, quot modis potest haberi ad bonum, vel malum apprehensum: sed ad bonum, vel ad malum exterius apprehensum non se potest habere appetitus exterior, nisi vt quiescere, vel quietari est tristari: ergo. Maior patet, quia passiones appetitus exterioris consequuntur bonum, vel malum apprehensum. Quot modis contingit variari huiusmodi apprehensiones, tot modis variantur passiones illas sequentes. Minorem probo. Dico, quod sensus exterior nunquam apprehendit, nisi bonum præsens, quia in absentia sensibilium non est actus circa illa: appetitus enim interior circa non præsens desiderat, vel fugit; hos ergo duos actus non potest habere appetitus exterior, quia semper aspicit obiectum, vt præsens: sed actus eius sunt circa bonum, vel malum iam præsens, circa bonum præsens non se habet desiderando.

Item: desiderium est respectu habiti: ergo se habet quiescendo, & hoc est delectari. Item circa malum præsens non se habet fugiendo, quia fuga est respectu eius, quod nondum illum consequitur: ergo se habet inquietando hac, alia tristari.

Et si dicit esse aliqua desideria, quæ sint passiones corporales solum, dico, quod non. Imo fames, & sitis, de quibus magis videtur, non solum est desiderium, sed etiam est tristitia, ad quam sequitur imaginatio de passione, & ex hoc sequitur desiderium cordis ad amouendum illam passionem.

Nunc visa sufficientia passionum corporalium, reduco omnes ad illas duas. Vbi nota, quod passiones corporales, quæ nominant delectationem, non habent nomina diuersa, vt delectatio, quæ est circa comedere, & bibere: sed illa quæ sonant in dolorem; sic, vt fames & sitis, nam fames est experientia qualitatis oppositæ, vt frigidi, & humidi: vnde accidit, quod euntes per mare plus famescant. Item in hyeme, quod est quia tactus delicatus, qui est in parte stomachi, læditur; ex qua læsione est tristitia in parte illa, quæ tristitia est fortis fames, ex qua est imaginatio, & desiderium oppositæ qualitatis.

Similiter tristitia accidit ex hoc, quod sentit calidum & siccum, & sic tristatur, & sequitur imaginatio, ex hoc autem desiderium frigidi, & humidi. Idem dico de pruritu, qui accidit ex hoc, quod aliquis humor lędit delicatum neruum tactus, ex quo est tristitia, vnde obiectum tristitiæ illius est obiectum apprehensum carni, & tunc aliqua mouetur ad expulsionem obiecti apprehensi lædentis: est ergo fortis tristitia.

Item: frigere, & calescere est ex præsentia qualitatis oppositæ, ex qua sequitur tristitia formaliter; sicut etiam de solutione continui, quæ est no-

A bis incognita: & ideo est tristitia, quæ vocatur dolor. Dicitur enim talis læsio dolor, non quod sit tristitia, quia tristitia nihil est nisi inquietari: sed dicitur propter vehementiam passionis, vt sic dolor sit tristitia vehemens, & ideo omnia causantia tristitiam acutam dicuntur infligere dolorem: sed an aliæ delectationes habent non propriũ: videtur, quod sic, vt dulce, & suaue, &c. dico, quod non, imo semper vnum sumitur pro alio, vt suaue dicit obiectum delectans visum, simul & obiectum delectans alios sensus: sic etiam dulce, vnde ex

B præsentia obiecti conuenientis in appetitu oritur ista passio: sed quia homines circa tristabilia anxiantur, ideo sunt nomina magis in speciali imposita, quam delectabilibus: ergo non est desiderium in appetitu exteriori, sed in corde, quia omne desiderium sequitur apprehensionem extrahitiuè. Patet ergo sufficientia passionum corporalium, & reductio omnium ad duas, scilicet delectationem, vel tristitiam.

Nunc dicendum est de passionibus concupiscibilis. Dico, quod in concupiscibili est desiderium,

C & delectatio, fugere, vel tristari, quod idẽ est, quod dolere, vel anxiari: sunt ergo quatuor passiones. Et quod non nisi quatuor, probo ratione sicut supra de corporalibus est probatum. Tot sunt passiones concupiscibilis, quot modis contingit ferri appetitum animalem in bonum, & malum apprehensum sensu interiori. Dico autem absque assurrectione non casu, siue, cadendo ab obiecto, quia talis est passio realis. Dico, apprehensione interiori, quia appetitus interior non mouetur apprehensione sensus exterioris: sed æstimatiuè iudican

D tis bonum, vel malum circa suum subiectum. Sed appetitum concupiscibilem, modo, quo dictum est, contingit quatuor modis solum moueri: ergo. probo minorem. In hoc enim appetitus interior præcedit exteriorẽ, quia interior est respectu absentis, & præsentis, vt dicitur 2. de anima, quod notitia de re absente est in phantasmate, ergo potest cadere sub apprehensione absentis: ergo hic apparet intellectus interior, duo, plusquam exterior, quia interior fertur circa bonum absens, & circa malum, quod non accidit de appetitu exte-

E riori: sed circa bonum præsens mouetur, vt quiescens, & circa malum præsens, vt tristans; circa bonum absens vt desiderans: sed circa malum absens vt fugiens, & pluribus modis non conuenit moueri: ergo.

Ad maiorem euidentiam insto contra hoc primo sic cõtra minorem, & contra totam rationem. Primo est insufficiens, nam bonum apprehenditur absolutè in se, nõ vt præsens, vel absens: tunc quæro qualis motus est in illud, & quicquid sit illud erit complacere, & inclinari in illud, & illud vocãt

F amorem alij: ergo videtur, quod sit bona passio, scilicet amor, & odium opposita.

Item secundo sic: primo Rhetoricorum, memoria delectabilium est delectabilis: sed memoria, & expectatio est respectu absentium: ergo delectatio est respectu absentium. Item, respectu boni præteriti non est desiderium, & tamen est bonum absens. Item petis principium, quia assumis, quod non se potest habere circa bonum præsens, nisi quiescendo, quia hoc peto, & patet contrarium, quia se potest habere in illud, vt transformando: ergo non probas conclusionem.

Ad primum est hic attendendum. Dico, quod omnis

A omnis motus appetitus, vel est in bonitate simpliciter, vel in bonitate absolutè, vel in bonum apparens, vt in bonum sui, vel in bonum alterius.

Si ergo mouetur in bonum alterius, hoc est dupliciter, vel in bonum præsens, vel absens: præsens dico, si sit præsens illi, tunc peto quis motus est iste, & dico certè, quod est motus quietis, quia quiescit in bono, quod est in alio, & illud non est nisi simul placere cum illo de bono. Si autem feratur in bonum alterius, vt absens, tunc fertur optando bonum, quod aliter non potest fieri appetitus, B & sic circa illud erit desiderium, & sic ferri in bonum alterius, vt absens, tunc feretur sufficienter & euacuabitur per delectari, & desiderare. Itē dicitur si feratur in bonum, vt sui: tunc quæro, aut bonum est præsens, & tunc fertur delectando: si autem sit absens, fertur tendendo in illud, & sic desiderando: ergo absens, & præsens necessario euacuant modum ferendi in bonum, vel sui, vel alterius.

Si autem fertur primo modo, scilicet in bonum absolute, vt si fertur in virtutem in se, vel pulchritudinem: C dico, quod cum fertur præsens, non in bonum præsens appetentis, nec in bonum cui appeto; sed fertur in bonum principaliter, quia isti bono, & virtuti inest ratio bonitatis, vnde si bonitas ista esset separata, dum sit præsens per eundem actum fertur in illam, quo ferretur dum esset coniuncta, & non separata. Dico ergo, quod actus, qui fertur in amore absolutè, est actus qui est delectatio in præsenti bono, sic est amor, non vt alterius, vnde bonitas præsens necessario delectat. Est ergo quidam ordo in actibus circa bonum, D quo primo fertur appetitus in bonum in se, & hoc est quiescere, & delectari in bono, vt principaliter habet rationem bonitatis. Deinde sequitur desiderium adipiscendi, quo adepto sequitur delectatio alterius rationis. Et sic est de amore respectu beatorum, qui in cælo complacent videndo, non quod beatitudo consistat in visione, quia visio est quid creatum: sed consistit in obiecto, vel circa obiectum summū, & fertur in bonum diuinū, non desiderando, sed complacendo, & iste est amor charitatiuus, & summus: ergo non est vna passio accipienda respectu boni absoluti, quia illud ha- E bet iam bonitatem suam præsentem, & tunc vt sic quiescit appetitus, & si nondum habet, desiderat, quo adepto, est alia delectatio, vt quies alterius rationis.

Ad aliud dico, quod hoc est ratione actualitatis, quia memoria, quasi reddit præterita in actu. Item de futura est ratione certitudinis expectans, vnde, vt sit potentia certa de consecutione obiecti futura, iam ex hoc quodammodo reducit illud in actu.

F Ad aliud dico, quod præteritū cum futuro conuenit, quod vtrumque non est. Et differunt, quia futurum est in potentia, non autem præteritum: ergo ratione, qua futurum est in potentia circa illud desiderium: sed ratione præteriti non est in eo desiderium, sed solum circa ipsum est delectatio, prout reducit illud in actu, scilicet memoria.

Ad aliud dico, quod imo euacuat, nam intentionales sequuntur conformaliter motus reales: natura autem res non mouetur ad aliud, nisi duobus modis, vel vt ad distans, & sic mouetur tendendo, vt patet de animali ad cibum. Si autem non sit distans, mouet quiescendo: Sic conformiter dico de appetitu, qui mouetur intētionaliter, quoniam vel mouetur tendendo, & sic est desiderium, vel fruendo, & sic est delectatio, & quies. Tunc arguo sic; Tot sunt modi motus intentionalis, quot sunt modi motus realis: sed motus realis non nisi dupliciter, vt dictum est: ergo.

Dicis, non habes fugam, & tristitiam. Dico, quod imo quoniam anima fugit, & inquietatur in præsenti malo; & quod dicebant, quod vniri est aliud, dico, quod vniri præsupponit absens, & nondum vnitum, & vnde formaliter est actus amoris, qui est desiderium: sed imo formalis est actus amoris, qui est complacentia, vnde per vnionem quiescit graue in centro. Sed per vniri mouetur ad vnionem formaliter, & talis amor qui est vniri, & mouetur ad vnionem formaliter, est amor, desiderium, & amor secundum Philosophum. Sed amor qui est vnio formaliter, & transformatum, est complacentia, quies, delectatio, & huiusmodi: ergo amor, & odium non sunt speciales passiones, vt dictum est supra.

Nunc de passionibus concupiscibilis, omnes nominantur à tristitia, vel delectatione non vltimatè consequente, sed de obiecto in se, & tunc sub eadem passione reducuntur multæ aliæ passiones. Exemplum. Inuidia est tristitia alienæ prosperitatis: quod enim formaliter est tristitia, ex illa oritur desiderium inficiendi bonum, & vocatur Inuidia. Item fugere illud bonum vocatur similiter inuidia: sic ergo a tristitia sumitur in tota coordinatione. Tunc enim dico sic. Tristitia vel est de malo alterius, vel de bono. Si de malo, & hoc alterius simpliciter, & sic sumitur vna passio, quæ vocatur Inuidia. Vnde Augustinus 12. de Ciuit. Dei. Tristitia est cor liuidum, cuius oppositum est passio, quæ vocatur Crudelitas. Si autem sit tristitia de bono alterius simpliciter, quia bonum est imaginabile, & malum proprium, & tunc oritur tristitia, & vocatur inuidia, & eius oppositum est beneuolentia, scilicet habere cor inclinatum ad bonum alterius. Si autem sit tristitia de bono alterius non absolutè, sed inquantum apprehenditur propria carentia, tunc est Æmulatio, quæ est de malo suo, inquantum oppositum bonum apprehenditur. Vnde non est tristitia de bono alterius, vt est illius, quia sic esset Inuidia; nec de bono illius absolutè: sed solum quia ipse non habet illa, & ipsa est passio laudabilis, quam facit conatus ad bonum: ex hoc enim non sequitur velle inficere bonum illius, sed bene æmulatio ad illud. Tunc vltra Tristitia de malo proprio, & Gaudium de bono proprio specialiter distinguuntur ex diuersis obiectis, & materijs, circa quas delectaris, vt circa pecuniam vocatur Auaritia, circa ludos vocatur iocunditas, sed circa victoriam vocatur capitositas. Vnde capitositas passio est specialis, & sic pro omnibus talibus.

Si quæras, quare talium passionum aliquæ habent nomen, & aliquæ non, vt est delectatio in dormiendo. Dico, quod ideo est, quod in nominatis relucet quædam ratio boni, vel mali; vt in homine iocundo relucet bonum, quod est iocunditas.

In discolo autem relucet malum, idest agrestitas, & sic patet, quomodo reducuntur passiones concupiscibilis.

Nunc de paſsionibus iraſcibilis. Primo de ſufficientia dico, quod ſunt quinque paſsiones, ſcilicet Spes, & Deſperatio, Timor, & audacia, & ira, & hoc ſic probatur per talem rationem. Tot ſunt paſsiones, quot modis contingit aſſurgere, vel cadere ad bonum, vel à bono apprehenſo apprehenſione interiori. Iſta autem nota, quod omnes actus iraſcibilis ſunt formaliter aſſurgere, vel tunc: Quot ſunt ſpecies aſſurrectionis, vel caſus, tot ſunt paſſiones iraſcibilis, tunc ſumo ſub, ſed quatuor modis ſolum contingit appetitiuam iraſcibilem aſſurgere, & cadere ab obiecto: ergo. Minor probatur ſic: Bonum apprehenſum vel eſt præſens, & ſic nunquam aſſurgit, quia vt ſic non eſt ſibi difficile, vel arduum. Si autem ſit abſens reſpectu illius poteſt aſſurgere, vel cadere; vt aſſurgit, ſic oritur ſpes; vt autem cadit, deſperatio.

Si autem ſit malum, aut eſt præſens, & ſic reſpectu illius aſſurgit arduè ad repellendum, & ſic dicitur ira, quæ non eſt niſi aſſurrectio ad repellendum malum. Modo non dicitur caſus appetitus. Sed hoc poſt diſcutietur. Sed reſpectu mali abſentis, quod futurum eſt, ſunt duæ paſſiones, quoniam aſſurrectio reſpectu illius dicitur audacia, caſus vero dicitur timor, & quia pluribus modis non fertur appetitus, ideo non ſunt plures paſſiones.

Hoc eſt dubium, omnes paſſiones iſtæ ſunt appetitus intendentis, non quieſcentis, tunc fertur in bonum, vt abſens, ſicut quieſcens, quia ſicut cum aſſurrectione aliquid deſiderat, ſic cum aſſurrectione quieſcit in aliquo, vt Sancti in Deo.

Tunc arguo ſic: Sicut cum aſſurrectione tendit appetitus in aliquid, ſic cum aſſurrectione quieſcit in illo: ergo debet eſſe aliqua paſſio reſpectu boni præſentis.

Item: ponuntur tres actus animæ, fruitio, viſio, & tenſio, quibus reſpondent tres virtutes, ſiue ipſæ reſpondent tribus virtutibus, fidei, ſpei, & charitati: ergo & actus illis correſpondentes mutuo debent eſſe in eadem vi. Sicut ergo ſpes eſt in iraſcibili; ſic tenſio eſt in iraſcibili, & in reſpectu boni præſentis.

Item tertio oſtendo, quod inſufficienter oſtendis, quod ira ſit reſpectu mali præſentis, tunc ſicut contingit aſſurgere reſpectu mali præſentis, ſic contingit cadere, non enim in concupiſcibili: ergo.

Et confirmatur: Quia cuilibet paſſioni reſpondet paſsio contraria: ergo, & iræ, & ſic erit dare vnam paſsionem reſpectu mali præſentis, inquantum appetitus cadit ab iſto. Reſpondeo, & primo do vnam regulam generalem, ſcilicet, quod nullus actus iraſcibilis eſt in quieſcendo. Secundo, quod nullus actus iraſcibilis eſt ferri, tendere, vel deſiderare: ſed eſt quoddam aſſurgere concomitãs: ſi enim eſſet quieſcere, iam eſſet actus concupiſcibilis. Et præterea, non eſt quies reſpectu ardui: ſed actus iraſcibilis eſt arduum. Item quieſcere non concomitatur aſſurgere: ſed conari eſt dupliciter, vel vt circumſtantia actus, & ſic poteſt eſſe conari ad iſtum actum, & ſic bene poteſt eſſe idem cum quieſcere. Alio modo conari eſt idem, quod aſſurgere, non in actum, ſed in obiectum, & ſic non eſt verum, vt ſperare bonum non eſt deſiderare, vel indeſiderare corpori, ſed in deſideratum aſſurgere, ita quod, vt ſic non mediat potentiam, & actum, ſed inter actum; & obiectum, & vt ſic, eſt alius actus. Tunc ergo aſſurgere non eſt quieſcere, nec deſiderare; nec ipſum concomitatur aſſurgere, quia habito obiecto non aſſurgis: ſed bene concomitatur, & tunc idem eſt, quod cum conari quieſcere, deſiderare; vnde eſt aſſurrectio ad deſideratum, non ad deſiderium.

Si autem dicis, non videtur iſtud aſſurgere, niſi futurum; Dico, quod eſt neceſſe actus appetitus, quia omnis actus vitalis, & intentionalis in appetitu eſt formaliter actus in appetitum; ſed iſtud aſſurgere vnit ſpecialiter potentiam cum obiecto ſuo modo: ergo eſt actus vitalis.

Item: appetitus eſt potentia motiua: ergo ſecundum diuerſos motus debent poni diuerſi actus in appetitu, tunc iſte eſt motus ſpecialis appetitus, & ideo ſpes iuuat omnem actum, vnde mouet ad actum non ſolum deſiderium, ſed vtrumque ſimul. Dico autem, quod deſiderium includitur in omni actu appetitus.

Ad rationes in oppoſitum. Ad primam dico, quod verum eſt, quoniam reſpectu quietis eſt actus appetitus, licet autem malum ſit præſens, tamen victoria non eſt præſens, ad quam aſſurgit appetitus. Ad aliud dico, quod non eſt tendentia in obiectum, ſed forte in actum. Ad aliud dicit vnus Doctor in ſumma, quod eſt aliqua forma creata ex extremis, illa non habet contrariũ proprium, ſed extrema; vt eſt ira, quæ conflatur ex triſtitia, & deſiderio vindictæ, & ſpe conſequendi; ita quod ira ex iſtis oritur: ergo. Iſta ratio non concludit, quia ſequitur, quod ſaltem cum extrema ſint contraria, tunc triſtitia, & ſpes eſſent contrariæ. Item, ad actum audaciæ concurrunt deſiderium, & ſpes victoriæ conſequendæ, & tamen audacia habet contrarium. Item æquiuocat de formis creatis per modum medij reſultantibus, vt eſt calor medius, & de formis cauſatis per modum ſolius cauſationis, nam ira non reſultat per modum medii, ex triſtitia, & ſpe, quia imo manent diſtincta triſtitia, & ſpes in ira, ſed ſolum eſt in illis cauſare. Ira autem eſt aſſurrectio ad obiectum triſtabile, & ad deſiderium, ſcilicet ad vindictam, & ad ſperatum, & tamen eſt neutra earum.

Dico ergo quod videtur, quod manſueſcere, & miteſcere ſit vna ſpecialis paſsio oppoſita iræ, vt quando aliquis percutitur, & non iraſcitur, hoc non definio: Vel forte ſi eſt aliqua paſſio, illa eſt innominata, quia raro contingit, tunc reduco omnes alias ad prænominatas. Dico, quod omnis nominata paſsio iraſcibilis reducitur ad timorem, vel audaciam; ſunt enim de malo, vt timere operationẽ eſt ſegnities, ideſt pigritia, & labor, & quando eſt triſtitia ſequitur Mollities, cuius oppoſitum eſt Pronitas, oppoſitum autem ſegnitiei eſt Velocitas. Item homo habet quandam rationem triſtabilis, quia magnum, tunc dicitur iſte timor. Reuerentia autem vel eſt ex amore, & ſic eſt reuerentia filialis; vel eſt ex timore, & iſte timor eſt verecundia, oppoſitum huius dicitur Effrons, & Audax. Item: audere reſpectu honoris eſt reprehenſio, oppoſitum vero, ſcilicet timere eſt Puſillanimitas. Item: ſuperbia, inquantum eſt vana gloria, eſt in concupiſcibili, vt autem eſt audere, eſt in iraſcibili: ſed

li: sed oritur ex illa odium, & dicitur indignatio, & zelus, sicut ira Ionæ, & quod dicitur: zelus domus tuæ, &c. Spes autem, & desperatio in omni materia manent sub proprijs nominibus, & ratio est quia sequuntur, vel sunt magna bona, vel mala, & ideo sunt nomina imposita.

DISTINCTIO XVI.

Nunc videndum est, quæ concurrunt ad causandum passiones, circa quod quatuor sunt videnda. Primo de passionibus corporalibus, vt de Dolore, & Delectatione. Secundo de animalibus in concupiscibili. Tertio, vtrum ad passiones corporales concurrunt passiones animales conformiter. Quarto: vtrum concurrant actus conformes in voluntate.

Quæstio I.

ARTICVLVS I.

De dolore, & delectatione quomodo causentur.

CIRCA primum sunt duo modi dicendi. Primus autẽ est Doct. Henrici in quolibet. ad causandum dilectationes sunt duæ radices. Prima est abiectio dispositionis consequentis, quia alias corpus glorificatum in igne pateretur, & combureretur, sed sola apprehensione fieret dolor: potest enim ignem percipere, & tamen non est dolor, quia nihil abijcitur: ergo abiectio remouetur.

Secunda radix est apprehensio, quia alias non doleret, vt patet de dormientibus, qui scinduntur, & non dolent eo quod sensus eorum sint sine actu, & simile est de calefactis in prælio. Requiritur ergo sensata apprehensio tanquam radix ad causandum dolorem: hæc est apprehensio quæ fertur directe super obiectum, quod ignis est calidus. Perceptio etiam exigitur, quæ est actus, qui fertur in disconueniens, & sic sunt tres radices.

Prima immutatio, vel corruptio abiectiua. Secunda comprehensio sensata. Tertia perceptio. Modo dicit iste, quod ad verum dolorem, vel delectationem exigitur abiectio corruptiua, vel saluatio. Secunda apprehensio, vt causa sine qua non. Tertio perceptio disconuenientis, & tunc sequitur dolor.

Est alius Doctor, cui non placet istud. Et primo ostendit, quod non sit necessaria prima radix, scilicet abiectio corruptiua. Secundo dicit, quod non distinguitur ibi apprehensio, & perceptio. Tertio ostendit, quomodo fit dolor.

Circa primum dicit, quod immutatio corrupti-
A ua non est necessaria; imo aliquis potest dolere sine hoc, quod aliquid abijciatur, & probatur hoc sic: Sicut est de delectatione, sic de dolore per oppositum: sed delectatio causatur absque inturbatione consequentis realis, vt video pulchrum colorem, ostendo, quod hic non est mutatio per aliquam dispositionem realem inductam, quia ista introductio, vel terminatur ad visionem, & non, quia non est realis; nec ad aliquid consequens visionem vt patet; nec ad speciem, quia non est saluata, imo posito, quod ante insit species, non ter-
B minaretur ad ipsam.

Secundo sic: Excellens sensibile corrumpit subiectum, inquantum est perceptiuum: sed sensus perceptiuus non recipit aliquid reale: sed solum intentionale: ergo. Item: Obiectum delectabile nullam dispositionem includit: sic etiam, nec tristabile, vt patet, de potatione quæ introducit bonam dispositionem, & tamen est amara. Sic ergo prima radix, scilicet immutatio rationalis corruptiua, non est necessaria ad dolorem.

Secundo arguo, quia ibi non distinguitur ap-
C prehensio à perceptione: ergo vnius potentiæ vnus est actus: sed sensus tactus, est vna potentia, & ponitur idem obiectum: ergo potentia illa non habebit nisi vnum actum.

Item: quæ differunt sicut vnus, & gradus, non sunt duo actus: sed percipere non est nisi attenta apprehensio compilata per voluntatem: ergo.

Item, si sic, vnus sensus esset duo sensus: ita quod vnus ferretur in obiectum ad indisconuenientiam. Item: obiectum tactus per se est perceptiuus, sed perceptio est relatio: ergo tunc relatio terminabit
D actum potentiæ.

Dicit ergo aliud, quod ad causandum dolorem, & tristitiam requiritur vnus actus, qui si est remissus, vocatur apprehẽsio, si intensus vocatur perceptio. Secundo dicit, quod sola apprehensio spiritualis requiritur, & non oportet, quod introducatur dispositio disconueniens, vnde dicit, quod hic vnum obiectum abijcit potentiam absolutam organicam. Secundo inclinationem ad obiectum, & quod terminatur ad obiectum. Ista inclinatio est perfectio obiecti in potentia, tunc apprehẽsio obie-
E cto secundum suum absolutum, si sit perficiens, statim oritur delectatio; si autem imperficiens, ex isto absoluto oritur dolor: ergo non ex consequentia, vel relatione, sed ex absoluto oritur delectatio, & dolor, verbi gratia: Inter actionem, & passionem est relatio, & est prima relatio inter ipsam ipsa inclinatio, ipsa tamen sunt absoluta, tunc sequitur relatio secunda ab inclinatione, quæ est applicatio, ex qua sequitur statim forma producta, non quod sequatur per applicationem relationem aliquam, vt per causam effectiuam,
F nisi per causam sine qua non, sed solum modo sequitur per absolutum, tunc concludit, quod sola apprehensio sensitiua est radix, &c.

Nunc dico, quod mihi videtur hic. Si loquamur de facto quantum ad radicem de immutatione corporali, dico, quod de facto dolor, & tristitia corporalis non sunt sine immutatione aliqua reali. Si autem loquamur de possibili, est aliud dicendum propter corpora damnatorum. Dico ergo, quod delectationum quædam sunt naturæ indigentis, quædam autem sunt naturæ non indigentis. Secundo modo sunt, & dicuntur delectatio-

ctationes simpliciter, hoc est, quæ omni tempore sunt aptæ natæ delectare, vt speculatio, & huiusmodi; naturæ vero indigentis sunt delectationes non simpliciter, quia non in omni tempore, vt delectatio cibi, & potus. Nam satiatus cibo magis tristatur, quam delectatur. Tunc dico, quod ad causandum delectationes de primo modo, quæ sunt naturæ indigentis, requiritur immutatio realis, vt acquiratur realis dispositio causans delectationem. In alijs autem delectationibus de secundo modo non oportet. Ista probo.

Primo sic: Omnis delectatio, quæ est ex genere non operatiuo, est ex acquisitione reali, hoc patet statim, quia generatio est motus realis, & terminatur ad realem formam, vnde generatio hic accipitur de perfectione rei, nam dum sic generatur res, idest perficitur, non dicitur alterari: sed omnes tales delectationes naturæ, scilicet indigentis sunt generatio: ergo. ista probatur per Philosophum 1. Ethic. 13.

Item: ostendo hoc exemplo manu ducto, nam delectatio, quæ est in comedendo, est generatio, eo quod generatio consistit in acquisitione alicuius complexionis, & durante tali acquisitione manet delectatio cibi; dum autem est cõpleta, est stomachus fastiditus, & ob hoc ponebant antiqui, quod delectatio non est bona, eo quod delectatio est generatio. Probo etiam de dolore, qui consistit in abiectione dispositionis consequentis, quod probo eo, quod terminatur ad communem dispositionem conuenientis: ergo oritur ex reali immutatione. Item Arist. lib. 7. Ethic. cap. 12. & lib. 10. cap. 3. Delectatio est in acquisitione habitus, nam secundum eum delectatio non est naturæ constitutæ, sed constituendæ: sed talis habitus est realis dispositio: ergo. Item ex quo delectationes tales sunt naturæ indigentis, non habet delectationem, nam aliquis non delectatur indigentia: natura enim indigens non habet delectationem: ergo delectatur, quando completur indigentia: hoc autem est per acquisitionem alicuius realis: ergo.

Item: ostendo quod omnis delectatio corporalis est dolor, siue tristitia, hæc sit saluatiua, illa autem abiectiua, & hoc sic. Omne, quod magis factum totaliter corrumpit, in aliquo gradu factum aliquid corrumpit: sed omne obiectum contristans subiectum corporaliter magis factum totaliter corrumpit: ergo. Probatio minoris, quia visus corrumpitur ab obiecto tristante, vt scilicet quando est nimis excellens. Idem dico de auditu, vnde sonus acutus aliquid corrumpit in auditu, quod patet, quia tantum potest intendi, quod totaliter corrumpit auditum. Sic dico de omnibus obiectis: hæc enim si multum intendantur corrumpunt sensum secundo de anima, excellẽs sensibile, &c. ergo in aliquo gradu vltra proprium ad potentiam, & ideo non separantur ista duo, scilicet subiectum contristari, & dispositionẽ in sensu corrumpi. Tunc per oppositum de delectatione: omne obiectum delectans non solum percipitur, sed saluat dispositionem in sensu, vnde oculus disponitur vel ex luce media, & colore medio, & corrumpitur excellenti, vt tantum quis stare posset in tenebris, quod amitteret visum, quare patet, quod color medius saluat medium in organo, & talis color est delectabilis, & hinc fit, quod nigredo, vel albedo nimia non delectant: restat ergo, quod

A acquisitio conuenientis dispositionis realis sit delectatio.

Item, si sola reali apprehensione visus delectaretur, nunquam in aliquo tristaretur. Probo, quia potentia perficitur per actum, & actus intentionalis est perfectio potentiæ: si ergo in apprehensione albi nihil sit nisi intentionale, cum omne obiectum vt obiectum sit solum consequens, nunquam sequitur, vt oriatur tristitia, cuius oppositum experimur. Vbi enim nulla disconuenientia, nunquam tristitia oritur. Sed oritur tristitia inquantum

B potentia organica est, & ad obiectum agit realiter, non solum vt obiectum ad corruptionem alicuius dispositionis consequentis. Tunc respondeo ad motiua Doct. in propositione opposita sua.

Ad primum, cum dicit, non acquiritur actus, nec species, quia non sunt realitas; Dico, quod verum est, sed hoc non sufficit. quoniam acquiritur dispositio saluans, vt in oculo acquiritur dispositio saluans glacialem humorem, & hoc est, quod præcipitur respicere in colores medios, & in aquam, siue in speculum, ad recuperandam dispositionem,

C quæ corrumpitur in humore glaciali per colores extremos, qui humor est complexio organi visus. Ad aliud dico, per interemptionem, nam obiectum inquantum cognoscibile perficit; & ideo, vt sic, non corrumpit, nec tristat: ergo non ad contristandum sola apprehensio, sed obiectio, cuius oppositum sumit, cum dicit, excellens sensibile corrumpit sensum. inquantum est perceptiuus intentionaliter non realiter: hoc enim non est verum, sed solum inquantum abijcitur dispositio realiter.

D Ad aliud dico, quod potio amara est tristabilis gustui, & ab eo dispositionem abiicit aliquam realem conuenientem: sed in corpore inducit dispositionem, vbi non est ille sensus. Vnde nunquam abiiciens dispositionem congruam est delectabile, nisi illa dispositio non sit potentiæ. Sicut multa dulcia delectant gustum, quæ tamen abijciunt dispositionem interiorem. Quid ergo dicendum de tactu? Dicendum est, quod delectationes, vel consequuntur apprehensionẽ sensitiuam, cuiusmodi sunt delectationes corporales, vel non; de secundo mo-

E do non est abiectio; sed de primis, quæ sunt corporales. Tunc dico de talibus, quod inter potentiam, & obiectum est relatio cognoscentis, & cogniti, & quantum ad hoc est semper consequentia inter potentiam, & obiectum, & sic semper sequitur delectatio. Sed vlterius, quoniam huiusmodi actus vel sunt formaliter immutationes realiter contra intentionales, vt Philosophus vult, quod in parte sensitiua sit alteratio, sicut disgregare albedinis est abiectio formaliter, quia idem est, quod speciem recipi in glaciali humore rare-

F faciendo, & ideo est abiectiua.

Item: tactus consistit in medio, & ideo nunquam potest pati, nisi reali actione, quæ abijcitur à medio, ex hoc ergo patiuntur potentiæ ab obiecto realem immutationem. Tunc, quorum obiectorum actio est abiectiua, vt obiectorum excellentium, vt lux, & tenebra, ex talibus dico oritur tristitia, siue dolor; quorum vero actio est saluatica, vt obiectorum mediorum, ex istis oritur delectatio: Non oritur autem ex istis delectatio, vel tristitia, inquantum sunt cognitiua, sed inquantum potentia est talis, quod eius passio

non

non est nisi realis, & abiectiua, vel saluatiua: ex hoc autem sequitur, quod delectatio in apprehendendo non est contrarium, quia non cooperatur ad potentiam, nisi vt sensibilis non immutans rationalem dispositionem. Vnde priuatio actus non esset tristitia, sed solũ abiectio alicuius realis. Quia vero obiecta sensus immutant realiter, ideo si solũ esset apprehẽsiua, delectationi sensus non esset contrarium: sed quia realiter immutant, sunt saluatiua, vel abiectiua necessario, & ideo contrarium delectationi secundum sensum. Et hoc est, quod dicitur in 1. Topic. cap. 13. Delectationi, quæ est in intelligendo, nihil est contrarium.

Sed quid dicemus de damnatis? Est hic maxima difficultas, & magna, similiter de beatis, quoniam ita iudicat calorem digitus beati, sicut digitus damnati, & tamen non dolet, sicut damnatus: ergo dolor inest damnato ex alio, quam ex apprehensione, quia ista est communis beatis. Igitur dico, quod delectatio, vel tristitia est ab immutatione ab obiecto, quod sic, vel sic trahit. Sed dubium est de damnatis, quia impossibile est, quod effectus separetur à causa: sed secundum te tristitia est ex abiectione, quæ sequitur ex immutatione reali ab obiecto: ergo.

Posset dici, quod forte est, quod tristitia oritur ex obiecto, vt est aptum natum abijcere: sed dicam sic de beatis, quid igitur dicendum. Ista difficultas habet locum in quarto, & ideo modo supersedeo. In hoc autem resideo, quod tristitia est realis abiectio conuenientis alicuius. Delectatio vero è conuerso, sicut de sono medio patet, qui ideo delectat, quoniam saluat aerem complantarem, quem abijcit sonus acutus. hoc ergo dictum sit de radice passionum corporalium.

Sed an vltra apprehensionem sit necessaria perceptio, vt dicit prima opinio, non oportet negare hoc propter rationem Doctoris arguentis ad oppositum, quoniã iste Doctor imaginatur, quod aliud sit apprehensio, & aliud perceptio, ita quod perceptio sit actus potentiæ superioris iudicãtis, & ideo non doleret homo, nisi esset perceptio, quod patet de beatis, non enim dolent, quoniam iudicant non esse disconueniens. Quod ergo ibi sit apprehensio, & perceptio per potentiam iudicatiuam superiorem, ex quibus sequitur dolor, non video oppositum, & respondeo ad argumenta, quę alius Doctor adducit contra eum.

Ad primum patet, quod non possint apprehendere, & percipere esse actus vnius potentiæ, sed duarum. Ad secundum dico, quod non concludit, quia non est verum, quod dicit, eo quod contra idem est apprehensio, & perceptio. Ad aliud dico, quod non sunt duo sensus, sed sicut ad iudicium de re visa concurrit sensus visus, & sensus communis, sic in proposito. Ad aliud dico, quod idem dicam de æstimatiua, quæ apprehendit inimicitiã in lupo, & in filio conuenientiam, vnde dicere oppositum est contra experientiam. Et si dicit, aliud apprehendit, non relationem, sufficit mihi, quia illud voco conueniens. Sic ergo posset respondere Henricus ad obiectiones istius Doctoris: sed ego non teneo, quod ad causandum dolorem exigatur iudicium æstimatiuæ: sed dico, quod sola apprehensio exterior requiratur, & ratio est, quoniam dolor est in appetitu exteriori subiectiuè, vnde non est subiectiuè in corde: quoniam alius est dolor carnis & delectatio, quam dolor, & delectatio cordis, tũc

A æstimatiua non causat aliquid exteriori: ergo. Maior patet, quia diuersis appetitibus respondent diuersæ apprehensiuæ, & æstimatiuæ: sed appetitui interiori respondet æstimatiua: ergo.

Item, tunc sequeretur, quod in sensu exteriori esset delectatio, & tristitia futurorum, quæ iudicat æstimatio.

Item, ex sola apprehensione æstimatiuæ sequuntur omnes passiones eam concomitantes, vt passiones cordis, tunc ergo sequitur, quod per solam apprehensionem æstimatiuæ fieret dolor exterius.

B Tunc cuilibet apprehensioni respondet appetitus proprius: ergo non oportet concurrere iudicium: ergo videtur quod sufficiat appetitus exterior. Vel potest intelligi, quod obiectum causet dolorem immediatè idem. Vt ergo videtur primo apprehensum, primo modo non: sed oportet quod sit apprehensum sensu, & ideo quando sensus non est in actu, non sentitur dolor, vt patet de dormiẽte: tunc sicut obiectum non mouet appetitum animalem, nisi sit apprehẽsum interiori apprehensione, sic in proposito: ergo obiectum causat dolorem

C in potentia organica, non solum vt cognitiua est, sed etiam quia est immutatio in organo reale, & eodem iudicio capitur obiectum, & disconuenientia de excellenti obiecto, non quia sensus corporalis iudicet obiectum conueniens, vel inconueniens: Dico, quod ad causandum passionem non requiritur acquisitio dispositionis realis, quæ non sit sensus, vt dicit prima opinio, nec exigitur acquisitio dispositionis solum intentionalis, vt tangit secunda opinio, sed eo modo, quo dixi superius, & hoc dictum sit de causantibus passiones corporales.

D Nunc videndum est de ijs, quæ concurrunt ad causandum passiones animales, scilicet irascibiles, & concupiscibilis. Dico autem, quod non sufficit apprehensio exterior, nec imaginatiua solum, sed æstimatio in brutis, in nobis vero cogitatiua.

Sed contra hoc videtur experientia, quoniam ex visione amici statim sine alio commouetur, & tristatur de inimico. Respondeo: Dico quod nullo modo, & probo primo sic de imaginatione, quoniam 2. de anima tex. 151. ad ea, quæ sunt in ima-

E ginatione, nos habemus sicut ad picturam: sed ista non inducit passionem: ergo multo minus illa, cum ista sit simplicior.

Item, appetitus interior dicitur animalis perfecti. appetitus autem exterior dicitur etiam imperfectorum: ergo sensus interior non mouetur solum apprehensione exteriori.

Item, illa apprehensio causat dolorem, inquantum fertur in obiectũ, vt causatiuum doloris, obiectum enim non præsentatur huiusmodi, vt spes boni acquisibilis cum difficultate. Dico, quod il-

F lud, quod est bonum, potest imaginatio præsentare, sed non arduum, quia actus cogitatiuæ componẽtis arduitatem cum illo, igitur appetitus non mouetur ad spem solum imaginatione. Item: Obiectum spei est bonum, vt futurum, sed imaginatio non apprehendit vnquam futurum, vt quod attribuat futuri rationem obiecti, quoniam actus imaginatiuæ non est, nisi vti formis sensatis: sed componere imaginata est actus imaginatiuæ: ergo obiectum futurum, vt quod attribuat, nunquam potest præsentari appetitui nisi per cogitatiuam, quare obiectum vt apprehensum imaginatione solum non causat passionem, quæ est spes. Idem dico de

morte:

morte: imaginans enim mortem, vt sui comestionem, istud non inducit dolorem, nisi prout attribuit sibi cogitatio mortis opinionem. A

Ideo tertio de anima dicitur, opinio ab imaginatione, quia illa mouet, sic dico etiam de actu cõcupiscibilis, vnde obiectum concupiscibilis est, cui attribuit cogitatio conuenientiam.

Ad aliud de amico, quod simul cũ hoc est actus interior, vt ex visu lupi statim apprehendit eius inimicitiam. Sed hic dubium, quæro enim, Vtrum æstimatiua apprehendat intentiones non sensatas, & quod sic, videtur per Auicennam de oue respectu lupi. B

Item, ratione eadem potentia apprehensiua non immutata sequitur idem motus appetitus: sed apprehenso lupo in communi, eo quod potest imaginari, non sequitur motus, sed appetitus, quod probo, nam equus videt vnam rem, quam timet, toties autem potest duci, quod non timet: ergo quid modo, vel ante magis imaginabatur, vnde primo erat motus in appetitu, & modo non? certè nihil aliud ante imaginabatur illud, vt terribile, modo non: ergo disconuenientia ante apprehendebatur. Deinde intentiones sensatæ sunt quædam relationes, relatio autem nullo sensu apprehenditur: ergo. C

Respondeo. Distinguo de relatione. Est quædam relatio de genere relationis, & in talem non fertur sensus, nec per se, nec cum obiecto. Sunt aliæ relationes aliorum generum, vt simus, & huiusmodi, & de talibus, vtrum cadant in sensu, distinguo. Vel capitur in se, vel cum fundamentis, vt fit, quando capitur variatio duorum: loquendo primo modo dico, quod sic. Secundo modo, quod non. Hoc autem patet de sensu iudicante modo duo corpora vnita, nulla facta in aliquo illorum mutatione, præterquam in eorum relatione, vt hãc percipit sensus semper cum substrato, & talia sensibilia communia sunt quinque sensibus. D

De his tunc, Vtrum talia sunt quæ mouent appetitum? Dico, quod non primo, & directè, vnde ouis apprehendens lupum, sua æstimatiua componit, eo quod potest copulare futurum, & sic potest sui comestionem imaginari: potest enim imaginari comestionem, & futuritionem, & sua æstimatiua copulare vtrumque, & tunc dicitur, quod apprehendit inimicitiam, & sic comestio imaginata mouet appetitum, non vt sic, sed prout copulatur, & quia componit vnum sensatum cum alio sensato, dicitur componere, & dicuntur intentiones non sensatæ, quia aliæ fiunt, vel cadunt sub sensu, semper tamen cum fundamento. E

Quæstio II.

DE CAVSIS PASSIONVM ANIMALIVM.

Nunc videndum est de cõcursu dictarum passionum ad inuicem. & hic primo videndum est de concursu passionum animalium cum corporalibus; deinde de concursu actuum voluntatis cum passionibus animalibus. & tertio, Vtrum actus voluntatis concomitentur semper aliquæ passiones animales. F

ARTICVLVS I.

De concursu passionum corporalium cum animalibus.

CIRCA primum, verbi gratia, si est dolor in carne, Vtrum sit necessariũ consequi dolorem in corde, & quod sic videtur. Arguo enim sic: Quando aliqua sic se habent ordinata, quod ad primum sequitur secundum, & ad secundum tertium, & quartum, ad secundum necessario sequitur quartum: exemplum sit a, b, c, d: sed experimur, quod per tactum alicuius contristantis, vel delectantis sequitur statim passio in appetitu exteriori. & ad illud tertio sequitur in æstimatiua necessario iudicium de conuenientia, vel disconuenientia obiecti, quia ex hoc fit immutatio in imaginatione tertio; ex quo statim fit motus in cogitatione, & post hanc sequitur necessario motus in appetitu: ergo ad passiones corporales de primo ad vltimum sequuntur passiones animales.

De prima clarum est, scilicet, quod ad apprehensionem sensitiuam sequitur passio in appetitu exteriori complantato. De secundo etiam est notum, quod obiectũ sic apprehensum immutat phantasiam, & illa necessario cogitatiuam. Vltimum vero postquam appetitus in nobis non est liber: ergo mouetur ad præsentiam obiecti: ergo.

Secundo sic: Quando duæ potentiæ sunt colligatæ in eadem essentia, vna necessario compatitur alteri, vt si patitur appetitus sensitiuus, compatitur statim voluntas: sed appetitus exterior complantatus, & appetitus sensitiuus sunt fundati in eadem essentia animæ: ergo.

Contra hoc est magnum dubium. Sequitur autem, quod voluntate nunquam erit homo temperatus. Probo, quia 3. Ethic. cap. 11. non est temperatus, qui abstinendo non gaudet, non est solum necessarium non tristari, sed necessarium est cum hoc gaudium: tunc arguo: pono in phantasmate tristitiam apprehensam ab appetitu exteriori tristato; tunc aut sequitur gaudium in corde, aut non: si non, nullus iam est temperatus: si sic, habeo propositum. Item sequitur, quod nullus sit vere patiens: probo, quia obiectum patientiæ est triste exterius, quia oportet vt sic sit patiens, quod gaudeat, & sic habeo propositum. Dicit, quod ad patientiã sufficit non tristari. Dico, quod ad excellentiam oportet inesse gaudium, vt patet de matribus: ergo non solum sequitur passio conformis in appetitu interiori, imo quod plus est sequitur passio opposita. Item dico, quod non sequitur passio opposita, non tamen sequitur passio conformis in appetitu interiori, imo, quod plus est, sequitur passio opposita.

Item dato, quod non sequatur passio opposita, non tamen sequitur passio conformis; aliàs non esset virtus temperantiæ, vel patientiæ, & esset contra Apostolum, quia sequeretur, quod non posset homo gaudere de tribulatione. *Ad Colos. cap. 2.*

Dico

Dico hic duo, primo, quod in omni animali alio ab homine passiones animales conformes con comitantur passiones corporales, & ratio est radicatio in eadem essentia. Cuius ratio est, quia nunquam potentia mouetur ad actum sine suo obiecto.

Non autem ex essentia, vnum quodque enim sic agitur, vt aptum natum est agi: sed radicatio est causa, quod sit obiectum præsens vtrique potentiæ primo, nam essentia non recipit obiectum in ratione essentiæ. Item essentia, vt essentia non præsentat illud obiectum, cum ergo potentia non sit apta nata pati, nisi ab obiecto, essentia autem, vt essentia non præsentet obiectum, igitur potentia non patitur ab essentia: non ergo ex ratione radicationis in eadem essentia est ista compassio, eo quod vt dictum est potentia non est apta pati, nisi ab obiecto.

Item confirmo propositum per experientiam, quoniam simul potest esse dolor in oculo, & delectatio in gustu rerum delectabilium, nec transit dolor visus ad gustum: ergo. Tota ergo ratio, quare sic se concomitantur tales passiones diuersarum potentiarum, est ex connexione obiectorum, sicut prima ratio tangebat, quando potentiæ sic se habent, quod præsente obiecto vni potentiæ fit obiectum conforme alteri, necessario ex passione causata ab obiecto illa potentia fuit passio conformis in alia: sed ad præsentiam obiecti extra fit necessario obiectum præsens in imaginatione, & ab ista fit obiectum conforme in æstimatiua, & obiectum sic iudicatum necessario est obiectum appetitus: ergo de primo ad vltimum præsente obiecto in sensu extra, fit necessario obiectum præsens, potentia enim extra fit necessario obiectum præsens, potentiã enim liberã sequitur necessario passio in appetitu, & hoc in animalibus alijs ab homine. Secundo dico, quod in homine non necessario sequitur passio in appetitu interiori ex passione corporalis appetitus, & ratio est non propter immutationem primæ colligantiæ, sed inter apprehensiuam exteriorem, & appetitum, quia necessario ex obiecto exterius apprehenso sequitur passio in appetitu complacito; nec propter mutationem; nec tertio quod ad iudicium æstimatiuæ sequatur passio in appetitu interiori, quia aliter esset potentia libera, sed est propter secundam connexionem, scilicet inter sensum communem, & æstimatiuam. Dico enim, quod quandocũque fit passio exterior, & recipitur ab imaginatione, vel phantasmate, potest esse immutatio in iudicio æstimatiuæ. Aestimatiua enim discurrit, compellitque futurum bonum cum præsenti malo, & iudicat passionem exterius apprehensam esse bonam, & tunc sequitur necessario gaudium in corde, quod expresse patet in matribus, in quibus iudicium propter gaudium futurum non sequebatur passionem exteriorem: vnde dicebat beatus Laurentius in tormentis: Gratias tibi ago Domine, &c.

Sic etiam apparet in temperato, vbi ratione æstimatiuæ aliter æstimantis sequitur passio in oppositum in corde. In brutis autem animalibus, quia non discurrunt, nec apprehendunt sic futurum bonum, vt iudicium æstimatiuæ possit trahere ad aliud, quam apprehensum, est exterius, non potest sequi non conformis in appetitu interiori.

Sed hic est dubiũ, ostendo enim, quod isto modo non possit immutari ordo, sed sensus communis, & A æstimatiua: Sic, si quod magis videtur inesse, non inest, nec illud quod minus: sed est magis, quod ordo sensus exterioris, & iudicij, & rationis possit immutari, quam ordo sensus communis, & æstimatiuæ: ex isto ordo non immutatur: ergo. Probatur minor sic: secundum enim Aristotelem lib. 6. Ethic. cap. 5. delectatio aufert iudicium rationis: ergo à simili tantus potest esse dolor, vel delectatio, quod iudicium æstimatiuæ absorbebitur, sicut & iudicium rationis. Dico ad hoc: Quod iste modus est immutabilis: vnde si talis ordo B potest immutari, non necessario est colligantia, quod si ponam motum oppositum in imaginatione; tunc forte verum est. Sed dico, quod iudicium rationis patitur dupliciter, vel distrahendo ad alia, vel distrahendo in se. Modo non patitur distrahendo ad alia, vt dolor potest esse ita fortis, quod poterit distrahere, & ad hoc determinare, cuius ratio est, quia delectatio perficit operationem; & ibi, quia apprehensio sensitiua est maxima, & ideo immutat phantasiam, & æstimatiuam, & sic voluntatem, quia fortior impressio vincit.

C Secũdo modo potest distrahi ratio a se, eo quod sensus intenditur propter delectationem: attensio autem est in omnibus potentijs apprehensiuis, & sic accedit ad istam fortem attensionem, & sic in illo intenditur attensio animi, & de ista attensione est mirabile quid sit, scilicet attensio, quæ copulat, & non est solum voluntas. De hoc verè non cognoscitur: videtur autem esse cõmunis, vt quando attendis ad vnum, non attendis ad aliud: quando ergo est fortis passio, attendit fortiter, & tunc intenditur iudicium rationis; tunc dum sic est, D anima nostra rationalis per cognitionem, & discursum, quantumcunque sit magna delectatio, potest aduertere se ab illa. Quod probo, quia ex quo in aliquo gradu aduertit respectũ, poterit intẽdi ita, quod totaliter aduertet, & tunc æstimatiuè, & tunc sit ita fortis, quod figatur in hoc, ex hoc est fixum iudicium rationis alibi; & ideo sanctus Laurentius non sentiebat dolorem carnis, quia cor suum fixerat in gaudio cordis, quod vicit dolorem carnis, vel delectationem, quod est maius alia delectatione, quare est possibile, quod aliqui doleant in E carne summe, & tamen non dolebunt in corde, & sic fuit de Christo.

Ad Aristotelem, cum dicit, quod peruertitur iudicium, dico, quod verum est: sed eius in anima, quæ potest vincere modo prædicto. Hæc de concomitantia animalium passionum ad corporales.

Nunc secundo dicendum est de concomitantia actuum voluntatis ad passiones animales, hoc est actuum appetitus intellectiui, & appetitus sensitiui intentioris. Hic suppono, quod actus voluntatis F sint cõformes actibus appetitus sensitiui, quia sicut ponimus, quod amor est in voluntate, sic ponimus amorem in appetitu: sicut etiam ponimus iram in vno, sic & in alio. Ponimus etiam spem in vtroque, quia alias spes non esset virtus Theologica: eodem modo dico de audacia, ita quod respectu istorum videntur esse actus conformes in vtroque.

ARTICVLVS II.

De concursu actuum voluntatis cum passionibus animalibus.

TVnc est hic dubium, an omnem talem actũ in animali appetitu sequatur actus conformis in voluntate. Secundo, an sit è conuerso, scilicet, Vtrum cum voluntate aliquid diligitur, cor diligat illud idem, sicut de alijs passionibus. Hoc est multum difficile, & ad maiorem euidentiam primo insto,& arguo quod non. Primo sic: In homine continente voluntas discordat ab appetitu sensitiuo, nam sensitiua in homine totaliter vult delectationem, quam voluntas refugit in temperato: ergo cum isti actus non solum sint difformes, sed oppositi, non videtur, quod semper concomitentur actus voluntatis conformes actibus appetitus sensitiui.

Item, quando duo sequuntur tertium, vnum liberè, aliud de necessitate, illud quod sequitur ad illud liberè, non necessario cõcomitatur illud, quod sequitur ad idem de necessitate: sed ad apprehensionem æstimatiuæ sequitur actus necessarius in corde, vt supra est ostensum; ad idem vero sequitur actus voluntatis libere, eo quod voluntas non necessitatur ab obiecto: ergo. Item: si semper cõcomitaretur actum appetitus actus volũtatis, semper esset consensus, & tunc quælibet actio cordis esset peccatum mortale. Item: Voluntas sequitur iudicium rationis, appetitus voluntatis: semper vero animalis sequitur iudicium sensus: sed ista iudicia simul non stant: ergo.

Contra est Arist. 3. de ani. tex. 57. Ita trahit appetitus sensitiuus intellectum, sicut rota rotam. In continente est præsentatio rationis. Item secundo sic: Concordia inter actum voluntatis & appetitus aut est, quia ipsum cor se habet obiectiuè respectu appetitus intellectui, & hoc non; manifestum est, quia sensus non præsentat obiectum voluntati, sed intellectus; aut quia cooperatur sibi organicè, & hoc non, quia voluntas non est organica: ergo.

Respondeo, dico de hoc, quod vltimo quæsitum est, quod nunquam est actio in voluntate, quin sit conformis motus in appetitu sensitiuo: & probo primo, quod ita sit de facto per experientiam, nunquam enim insurgit in voluntate amare, quin fiat similis motus in appetitu, siue in corde. Accipio ergo istam propositionem, quod nũquam est actus voluntatis, quin sit immutatio in corde: sed nunquã est immutatio in corde, quin sit actus appetitus: ergo. Minor patet per experientiã, vnde in dilectione Dei fit immutatio cordis, qui vocatur amor cordis fouens. Sed dices: non est dolor in voluntate. Dico, quod falsum est, nam aliàs non posset dolere de peccato: est ergo dolor in voluntate, & timor non corporalis, scilicet actus: ergo necessario sequitur in corde immutatio ex tali actu voluntatis; vnde nunquam speras aliquid arduum, quin sit dilatatio cordis, & sic de omnibus experimur, vnde si vnus magnus amor facit magnam immutationẽ, in quocumque gradu facit, quoniam si summum est causa summi, & simplex est causa simplicis ex consideratione Philosophi: hoc est ergo ratione colligationis potentiarum. Sed quia quandoque non experimur, ideo tunc quasi non vocantur pas-

A siones: ergo patet maior. Probo nunc minorem: quod scilicet nunquam est immutatio in corde, quin supponatur actus appetitus, quæro enim quid facit illam immutationem, non potest esse actus voluntatis, quia est sperans: ergo facit illam appetitus. Item, obiectum voluntatis est separatum, & omnia talia: ergo.

Sed quod isti motus animales ita sequantur motum voluntatis, quæ est causa huius, quandoque fuit mihi visum, quod hoc esset indistinctio potentiarum: videbatur enim mihi, quod in homine
B non esset nisi vnus appetitus, vt scilicet inquantum sequitur primam apprehensionem, dicitur appetitus sensitiuus; prout vero sequitur libramen æstimatiuæ, dicitur voluntas, & hæc videtur plane esse intentio Arist. 1. Ethicorum cap. vltimo, qui dicit, quod est rationale per essentiam & participationem: sed iste non distinguit. Vnde omnes virtutes tales sunt in appetitu sensitiuo, vt temperantia, & huiusmodi, & iustitia, non autem videtur distinxisse alibi: ergo.

Item 3. de anima tex. 50. dicit, quod sola ratio
C non mouet, vt continere. Item, appetitus in continente non mouet, sed quando concordat vnum cum alio: ergo vel loquitur de voluntate, vel de intellectu; patet quod non intellectu, quia secundũ voluntatem quilibet mouetur: ergo. Ista voluntas est in temperato ad oppositum. Item, esto particularis æstimatiua mouet appetitum: ergo sufficienter, ex quo sensitiuus videtur moueri à phantasmate, videtur, ꝙ sufficit vnus. Si dicit, quod in tertio ponit appetitum, & voluntatem. Dico, quod solum sunt diuersa vocabula. Et si dicit, quod appe-
D titus sensitiuus ducit voluntatem, sicut rota rotã, dico, quod hoc est intelligendum de actibus eiusdem appetitus, quia actus trahit actum. vnde dicit Commentator, quod idem eodem mouetur, in quo est apprehẽsio futuri, vt quis vult nũc currere, & statim desinit. Cuius ratio est, quoniam æstimatiua cogitante de nocumento futuro, de ponderante, &c. statim sequitur in appetitu actus oppositus necessario. Et si dicit, quod appetitus est vniuersalium. Dico, quod nunquam mouet nisi particulare, Et dices, ad spiritualia, Dicam tibi similiter
E de leone, qui eleuatur ad excellentiam, & mulier ad verecundiam de turpi: ergo non est hic, nisi vnũ difficile, quod in anima separata est appetitus, alias non beatificatur: tunc existente eo in corde, vel idem ille appetitus est idem cum appetitu corporeo, & patet, quod non, quoniam nulla potentia organica separatur. Posset tamen hoc argumentum solui per simile, quoniam sicut in nobis potentia motiua mouet, dum est in corpore organico. sic etiam appetitus dum est in animali, mouet animal. Tunc de ista potentia motiua quæram, sicut quæ-
F rebatur de appetitu, dum in corpore est anima, & dum separatur, pari ratione dicam de appetitu, & sic habeo propositum. Si dicit, quod est actu, quæro, quare anima, dum est in esse suo naturali, separatur ab isto actu, nã esse suum naturale est in corpore, & tunc non videtur ratio, quare anima non habet potentiam istam motiuam, absque illa quæ est in potentia organica. Si autem potentia motiua organica, & non organica sunt eadem potentia, non video quin idem possit dici de appetitu.

Item: Anima rationalis est in confinio formarum intelligibilium, & sensitiuarum: ergo pari ratione & potentiæ ipsius erunt in eodem confinio: si-

cut

erit ergo anima ex vna parte est conformis animæ bruti, & sic habet conformem potentiam, scilicet visum, ex alia vero parte vt organicè, prout aspicit inferiora, & sine organo, vt aspicit superiora, & hoc semper stante vna potentia; & tunc quia propositum principale, scilicet de conuenientia actuũ, ex quo ponuntur intra eandem potentiam, nec video contra prædicta multum magnam difficultatem: erit ergo hoc sic, quod quando voluntas est in actu suo necessario, est intellectum esse in conformi iudicio. Secundo, ad iudicium intellectus necessario est iudicium conforme in æstimatiua; si enim pono duas potentias, tunc necessario essent simul, quod impossibile est esse iudicium intellectus, quin sit conforme iudicium in æstimatiua, vel cogitatiua: sed ex iudicio æstimatiuæ sequitur actus conformis in appetitu: ergo de primo ad vltimũ, stante actu voluntatis necessario stat actus intellectus. Dico, ꝙ est quoddã iudicium sequens naturam rei, vt sic vocetur isto modo iudicium, non quod actu sit iudicatum: sed quia aptum natum est, vt natura sua sit iudicari, & contra tale iudicium se potest moueri voluntas.

Secundo, est aliud iudicium, quod non sequitur naturam rerum, sed quia sic est iudicatum, & tunc necessario est conforme iudicium; vnde istud iudicium non est ex natura rei, sed ex determinatione voluntatis, & sic è conuerso voluntas determinata ad vnum, necessario sequitur in intellectu actus conformis, de ista materia dixi prolixius in secundo. Sic ergo de illa via secundo dicit in secunda colligatione, quod stante iudicio intellectus non necessario est esse conforme iudicium in cogitatiua, eo quod intellectus est separatus. Dico, quod imo, & ratio est, quia in intellectu est duplex actus, vnus, qui est componere & diuidere, alius qui est simplicium intelligentia: sed in actu intellectus, qui est simplicium intelligentia, intellectus indiget imaginatione, quia impossibile est intelligere, nisi sit imaginatio in actu suo, & iterum impossibile est, quod intellectus intelligat vnum, & imaginatio imaginetur oppositum. Sic dico de alia parte intellectiua, quæ componit, & diuidit cum parte phantasiæ, quæ componit, & diuidit, cuius est cogitatiua, & ideo læso illo membro læditur iudiciũ intellectus, quare actus intellectus, & imaginationis sunt simul, & ideo in imaginatione, & in cogitatiua sunt bene distinctiui. Bene autẽ imaginatiui sunt bene acuti ad metaphysica. Et hinc fit, quod homo dormiens non discurrit, quia organum cogitatiuæ est ligatum, quare ex omnibus his concluditur propositum. Est ergo in phantasmate ponere tria per ordinem, scilicet, memoriam, & phantasiam, vel imaginatiuam & cogitatiuam, ita quod in actu simplici vtimur imaginatione, & cogitatione, in memorari autem ipsa memoria. & hoc sit dictum de isto articulo, vnde & natura sic prouidit, quod isti modi sic ligentur.

Nunc quæro, quare non possunt esse motus in appetitu animali sine voluntate. Dico, quod in voluntate sunt conformes motus, vel actus motiui appetitus animalis, dupliciter, aut determinatè, & quietè, & vltimatè; aut opposito modo, scilicet non vltimatè. Exemplum: amor potest esse in intellectu vltimatè, & quietè, & determinatè, & tũc talis actus vocabitur sistere, & consensus: secundo potest esse alius actus, vt quando deliberat, & modo vltra, modo non vltra vacillando, & talem actũ

A voluntatis vocant quidam velle simpliciter. Et non differunt isti duo actus potentiæ intensæ & remissæ, seu potentiæ vltimatæ, & non vltimatæ, & potentiæ quietæ, & non quietæ. Vnde quandiu voluntas est sic in actu non vltimato, & inquieto, nondum ponit aliquid in effectu, si est semper in suspẽso, & tamen quantumcunque sit actus remissus, dũ tamen sic vltimatè, & quietè ponit voluntas in effectu. Conformitas ergo est talis, quod quando appetitus animalis est sub actibus non vltimatè, suspensè & inquietè, sic & actus voluntatis. & ratio B huius est, quia motum cordis præcedit iudicium æstimatiuæ, & hoc præcedit iudicium rationis practicæ, vel rationis particularis, quia per compositionem & diuisionem operatur intellectus, & si intellectus se aduertit, & æstimatio: quando voluntas ergo est in inquietudine & æstimatiua, & semper in actibus talibus est commotio in corde: sed in brutis quies actus est ex forti æstimatione: sed in homine est ex ratione, nam ratio vtitur æstimatiuã sicut instrumento, ita quod semper ista duo se consequuntur, ita quod secundum iudicium ratio-C nis est quietatio, vbique est ex ratione, quod hic voluntas non sequitur iudicium ex natura rei, & ideo ex se potest facere determinationem in actu. Hæc quantum ad istud, quod passiones animales sequuntur actus voluntatis.

Ad primum in oppositum dico, quod appetitus sensitiuus est suum quo, quia repugnat ad vtrumque, vnde æstimatione nocumenti sequitur fuga, & ex opposito prosecutio, & sic de voluntate: ergo vtrumque trahit ad vnam partem: sed quando est circa cor, dicit vnum, & imaginatio aliud.

D Ad aliud, quod sequitur, quod omnes motus sunt necessarij. Dico, quod primi motus non sunt in voluntate nostra, nec quieti, nec inquieti: sed vltimatè sic consistere. Ad tertium dico, quod primi motus non sunt peccatum. Ad aliud dico, quod licet sint diuersa, sunt tamen colligata, & ideo sequitur conformis motus in vtroque.

Ad aliud dico, quod idem appetitus mouetur ad opposita. Ad aliud dico, quod hoc est, quia colligantur in conformi iudicio: sic nunquam intelligis nisi phantasieris, & sic nunquam vis aliquid volun-E tate, quin velis idem appetitu sensitiuo, & ex hoc patet in beatis, quod quia beati gaudebunt in apprehensione diuinæ essentiæ, quod quidem quoniã est in multis, & abstracta ab omni materia, ideo non attingit ad cognitionem, & ideo solum in voluntate erit actus in beatis.

Item, illud gaudium attingit, aut quia transit, & non; aut quia facit obiectum præsens, & non, quia non attingit illud, & ideo gaudium fruitionis nunquam dilatauit cor Christi, quia mouebatur ad actum fruitionis; sed concursu actus potentiæ F æstimatiuæ.

De Secundo Articulo, qui est amor fortis, & quæ passiones ipsum concomitentur, quia amor est dilatatio cordis, & odiũ rarefactio, & quomodo consequitur desideriũ, quia est quasi vacua, & quomodo detestatio non est nisi expressio obiecti, & quomodo delectatio non est nisi dilatatio ambiens, & tristitia est coangustatio opposita, de omnibus huiusmodi esset videndum, & de effectibus istarum passionum, quomodo aliquas consequitur sanitas, quasdam languor: sic etiam de passionibus irascibilis, cuius passiones sunt assurrectio fortis, & non alia, vnde ira est surrectio, quod audacia est consurre-

surrectio, & aggressio, & quomodo timor est obruitio, & destructio, ac oppositum consurrectionis, & aggressionis; esto enim quod cadat, adhuc potest esse desiderium: sed timor, qui est obruitio cum cordis contritione claudit, Sed quomodo ira est, & quomodo spei correspondet alteratio cordis, quæ videtur infrigidatio, ira fit ex spiritibus multiplicatis confortantibus cor, postea sequitur audacia & spes. Sed spes est cum quadam appetitione, quæ est rarefactio: sed audacia cum contritione cordis, quasi dicat alterationem, & appetitum, siue consurrectionem, & aggressionem; Oppositum vtriusque defectus est cordis, vnde post vnũ digestum fit cor marcidum non stans, & ista contritio correspondet motui intentionali, & est cum quadam apertione, & tunc sequitur desperatio, quia semper facit locum rei. In timore vero est cor marcidius cum clausione. Iræ vero correspondet ebullitio, vbi supponitur violentia, cum facit viam, sic de irato, & ira conformis iræ motus in corde, scilicet quædam ebullitio, siue insurrectio, quæ facit sibi viam: & omnia ista possunt probari. Nam amor est fluxus cordis ad amatum: oppositum est strictio cordis, & viget per frigidum & siccum. Sic etiam de spe, quia multiplicatio spirituum facit bonam spẽ: sed istarum passionum quædam sunt multum euidentes, vt passio amoris; sed passio spei, & audaciæ, non sic. Vnde quando confortatur, quasi trahitur ad dispositionem naturalem congruam.

Item, de prioritate, quod ira includit passionem, & sic de cæteris quinque huiusmodi.

ARTICVLVS III.

Vtrum in Christo fuerint veræ passiones, & sic verus dolor.

NVnc de tertio articulo principali, scilicet de istis passionibus in Christo, dico, quod passiones exterioris appetitus aliquæ verè fuerunt in Christo, vt verus dolor fuit in Christo, eo quod eius complexio fuit delicatissima, & organum appetitus exterioris, quæ est complantatio in carne. Delectatione vero consequente prædictum appetitum, Vtrum fuerit in Christo, est distinguendum, quod quædam sunt delectationes naturales, quædam innaturales. Naturalium quædam consequuntur conseruationem indiuidui, quædam conseruationem speciei. De primis, vt sunt cibus & potus, dico, ꝙ plus delectari in cibo, quàm nõ exigit, tales etiam in Christo nõ fuerunt. De delectationibus vero appetitus interioris dicendum est, quod quædam sunt fomenta malorum, quædam sunt forte bonæ, sed supponunt malum; quædam sunt cum voluptate bonæ, quædam vero sunt indifferentes. De primis sunt inuidia, & huiusmodi, & tales non fuerunt in Christo. De tertio alio modo, vt sunt Nemesis & Zelus, dico, quod tales fuerunt in Christo: similiter de quarto modo, vt tristitia. Sed hic attende, quod omnes tales passiones, quæ fuerunt in Christo, fuerunt non vt præuenientes rationem, sed vt sequentes, quoniã in potestate sua erat, quibus tangeretur, nec fuerunt illi vt resistẽtes, sed vt obedientes; vt quando iudicabat bonum, desideraret, tristaretur, gauderet, & huiusmodi: & hoc de totali quæstione. Et conformãdo me communi opinioni, quod appetitus in corde existens sit alius ab appetitu intellectuali, oportet autem saluare colligantiam eorum actuum. Dico ergo, quod ratio

A huius colligationis est colligantia obiectorum, & principiorum motiuorum, quæ simul colligantiam quandam habent, quod probo. Arguo enim sic: Actiuo sufficienter applicato ad appetitum sensitiuũ necessario sequitur actus conformis in illo: sed ad actum voluntatis oportet necessario obiectũ esse applicatum cũ sensitiuo: ergo. Maior patet: sed probo minorem sic: non dico, quod ad actum voluntatis sequitur motio in corde, quia quod est spirituale, non agit transmutando materiam: & esto, quod sic iste actus non est transmutabilis, nisi ab

B obiecto, nec per colligantiam, quia aut ille actus voluntatis venit hic, & non; aut causat hic aliquid, & non.

Ad argumenta in oppositum respondeo. Ad primum dico, quod in Christo fuit verus dolor. Ad illatiuum nunc dico, quod non fuit intentio sua negare, quin fuerit in Christo verus dolor: sed propter conditionem aliquam, scilicet, quod non fuit talis dolor necessarius, eo quod potuit aliter facere.

Ad aliud dico, quod in Christo non fuit turbu-

C lentia, sed tristitia. Turbulentia enim dicitur, vt deuiat à ratione, sed tristitia potest esse ex recto iudicio rationis. De timore autem dico, quod habendo ordinem ad Deitatem, verum dicit, non de appetitu sensitiuo, quia vt homo, non effugit manus crucifigentium.

Ad aliud dico, quod & forte Paulus timuit, sed appetitus sensitiuus erat forte ita cõfortatus, quod &c. & sic fuit in Christo.

Ad aliud dico, quod verum est, vt præuenit rem, non autem vt sequitur.

D Ad aliud dico, quod verum est immoderatè, & hic attende de concomitatione istorum. Dixerunt namque Stoici, quod in nullam animam cadit passio, idest in sapientem, verum dicunt, quod vt præueniunt, bene cadunt: sed vt sequuntur, & non subuertunt, sed vt obediunt, fuerũt in Christo.

DISTINCTIO XVII.

DE MORTE CHRISTI.

E Circa Distinctionem Decimamseptimã quæro vnam Quæstionem. Primo, Vtrum summum gaudium fruitionis, & passio sese concomitentur in Christo, vel se compatiantur.

Quæstio Vnica.

ARTICVLVS VNICVS.

F *Vtrum summum gaudium fruitionis & passio sese concomitentur in Christo, vel se compatiantur.*

ARGVO, quod non sic: Impossibile est duo contraria esse in eodem subiecto, vt albedo & nigredo. Probo istud, quod si sic, pari ratione poterunt simul esse contradictoria: ergo non cadũt sub aliqua potentia: Cõsequentia patet 4. metaph. tex. comm. 14. & 27. per Philosophum.

Item

Item 9. metaphys. tex. & commen. 17. omnis potentia includit contradictionem: sed gaudium & tristitia sunt contraria. Probo, quia gaudium est quietatio in obiecto, passio vero est oppositum. Dices ad hoc, quod gaudium de fruitione, & tristitia de passione, erat de diuersis obiectis. Secundo, quia gaudium de Deo, sed tristitia de morte, & ideo non sunt contraria propriè. Secundo dicit, quod licet sint contraria, tamen non fuerunt in eadem potentia, licet in eadem persona, nam doluit in sensitiua, & gaudebat in anima.

Contra primum arguo sic: Illa, quæ ex sua forma repugnant, semper repugnant, licet causantur à diuersis causis, vt patet de albedine, & nigredine, quæ possunt à diuersis causis esse: sed gaudium & tristitia repugnant suis formalitatibus, non per aliquid extrinsecum: ergo. Et confirmatur in absolutis: magnum enim & paruum si non sunt relatiua, etiam respectu diuersorum non possunt esse, quin fuerint opposita: sed gaudium, & tristitia sunt absoluta: ergo.

Item confirmatur secundo, quia impassibilitas corporis, & gaudium de fruitione sunt à diuersis causis, & tamen sunt in eodem incompossibiles: ergo sic est de anima.

Item secundo arguo sic: Illa quæ sunt talia, quod ab inuicem maxime distant, & vnum aliud excludit, quia delectatio habita excludit omnem oppositam tristitiam 7. Ethicorum cap. vltimo. Delectatio autem excludit omnem tristitiam, non solum contrariam, sed contingentem, & ex hoc reddit causam, quare melancolici debent esse in delectationibus. Item quarto Ethic. Impossibile est simul animam delectari & tristari. Item: Non sunt plus de diuersis obiectis delectatio de fruitione, & dolor de peccato: sed gaudium de fruitione, & dolor de peccato nunquam sunt in eodem, vt patet de beatis: ergo. Item, posito quod aliqua non sint formaliter opposita, sunt tamen consecutiuè, talia non se compatiuntur in eodem: sed gaudium de quacumque re cordis sequitur delectatio; tristitiam autem de quocumque sequitur cordis contritio, & ita eo quia sunt opposita, impossibile est esse simul in corde: ergo. & hinc etiam sumitur talis ratio: Nulla potentia quæcunque sit illa, potest facere, vt idem cor simul dilatetur, & contrahatur; sed ex gaudio & tristitia, quamquam de diuersis obiectis, sequitur cordis dilatatio, & contractio: ergo.

Contra solutionem, secundum quam dabas, arguo sic: Ostendo quod ex dictis tuis sequitur necessario in tali cadere dolorem, & tristitiam, sic: Maior est enim vnio potentiæ ad potentiam, quam membri ad membrum: sed dolente vno membro aliud compatitur: ergo. Item, tanta est vnio inter potentiam & potentiam, quanta inter carnem & carnem: sed dolente carne impossibile est, quin anima doleat: ergo. Item Psalm. 87. Repleta est malis anima mea. Item, in nulla potentia fuit dolor passionis, vbi fuit delectatio præuaricationis: ergo. Item: intellectio est in anima intelligibili, secundum Damasc. ex cap. 26. lib. 3. Orthod. Fidei: Anima fuit tribulata, & intellectio miserata: ergo adhuc remanet argumentum.

Secundo arguit sic: Impossibile est animam secundum diuersas potentias in actibus suis simul esse intensam summè, vt quod summè cogitet, &

A summè audiat vel videat, quia vna potentia aliam potentiam distrahit. & Auicen. ait: Attentio animæ distrahitur, dum est attenta in alio actu. Item est hoc expertum: sed si in Christo simul fuisset gaudium de fruitione, & dolor de passione, fuisset in actu summè intenso gaudium de visione beatifica, & tristitia summa de obiecto tristabili, quia delectatio facit intensionem ad esse: ergo.

Contra: in Christo fuit summum gaudium, in hora passionis non fuit diminutio: sed in hora passionis fuit in Christo summus dolor de passione: ergo. Maior patet, quoniam tum peccasset dimit-

B tendo, eo quod gradum quantumlibet minimum beatitudinis debet quis plus diligere, quam quodcumque bonum. Item beatitudo, & quilibet gradus eius sunt eiusdem rationis: sed ostendet velle quis totum genus humanum damnari, quod est amissio magni boni, quam dimittere beatitudinem: ergo. Sic de quocumque gradu. In eo fuit illa hora summus dolor, vt habetur per illud Prophetæ Hierem. Thren. cap. 1. O vos omnes qui transitis, videte, si est dolor similis. Item alibi Esai. cap. 54.

C Vere languores nostros ipse tulit, & dolores nostros ipse portauit: ergo.

De ista quæstione teneo partem affirmatiuam, propter argumentum factum in oppositum vltimo loco quæstionis: sed difficultates duæ sunt tactæ. Ideo videndum est de dissolutione earum.

Sunt tres modi dicendi circa hoc ad euadendum difficultates istas. Dicunt enim quidam, quod anima Christi consideratur vt potentia, & vt natura; tunc dicunt, quod doluit in natura, non autem in potentia.

D Contra: Ista est irrationalis, quia dolor numquam attingit essentiam vt essentiam, sed solum vt potentia est: dolor enim est accidens, quod non vnitur animæ, nisi mediante potentia vitali: ergo.

Item, cum potentia, & essentia animæ sint idem, vt credo, si doluit potentia realiter, doluit etiam essentia.

Et ideo est alius modus saluandi, quod duo contraria possunt esse simul remisso modo, vt dant exemplum de tepido.

E Contra istum modum arguo, quoniam in tepido est tantum vna forma, licet remissa; nam si duo contraria se in aliquo gradu patiuntur, pari ratione in summo; quia omnes gradus, ex quo ponuntur vnius formæ, sunt eiusdem rationis. Dicit, quod hoc fuit miraculum. Contra: Non eget miraculo, quod saluari potest sine miraculo.

Tertius modus saluandi est, quod ista non fuerunt opposita, quod iam superius est tactum, & reprobatum in arguendo.

Nunc respondeo, quod mihi videtur, & primo

F dico ad primam difficultatem, secundo ad secundam. Quantum ad primam dico, quod in Christo sunt tria, scilicet appetitus exterior corporalis, & iste apprehensionem exteriorem sequitur. Secunda est interior appetitus, qui dicitur animalis existens in corde, & tertia est appetitus superior, scilicet voluntas. Tunc dico, quod dolor de passione fuit vehementissimus in appetitu exteriori, & sic in omnibus membris doluit secundum istum appetitum, complacentem in ois, quæ sequuntur apprehensionem exteriorem. Et ratio est ad hoc talis: Potentia apta nata recipere so-

lum in summo ad præsentiam obiecti in summo, si sit obiectum præsens in summo, & potentia recipiet formam illam in summo: sed in Christo fuit obiectum in summo, vt mors tam horrenda, & potentia potens formam ad præsentiam obiecti recipere in summo, vt exterior summus dolor vehementissimus in delicatissima complexione: ergo. De appetitu autem interiori dico, quod in corde habuit dolorem non summum, sed temperatum, qualem decuit virtuosum: & ostendo quod ita sit, quia aliàs immutasset connexionem, de qua supra dictum est in quæstione præcedenti. Propter verba autem exprimentia dolorem, Vt quid dereliquisti me Domine, aliquid quod exprimit affectum carnis.

Contra: Malum, vt futurum, introducit timorem in corde multo magis, vt præsens, scilicet cogitatio de morte futura vehementissimum induxit timorem, vt patet per guttas sanguinis, & quod tremebat, & aiebat, Tristis est anima mea: ergo. Dico, quod fuit, sed temperatus, & rationalis, quia aliàs abstulisset vsum rationis, & æstimatiuæ.

Sic verba fuerunt rationalia, vt patet, quia rogauit pro inimicis, Matrem commendauit, Latroni sic respondit.

Tertio dico, quod nullus actus doloris fuit in voluntate, vnde non video necessitatem. Et ratio est ista, arguo sic: Si ex dolore carnis & cordis ascendit dolor vsque ad animam, aut hoc erat impressiuè, puta quod idem dolor ascendit ad voluntatem; aut obiectiuè, puta quod dolorem istum sequebatur iudicium æstimatiuæ, & iudicium æstimatiuæ sequebatur actum voluntatis: sed nullo istorum modorum: ergo. Probo omnia ista. Maior patet à sufficienti diuisione. Probo minorem sic: Non primo modo, sic, quia potentia inferior non imprimit in superiorem, vt subiectum. Item, iste dolor erat accidens inferius. Item, nihil agit in voluntatem nisi obiectum directa actione. Item non secundo modo, vt dolor ille idem esset in æstimatiua, & in voluntate, quia accidentia non migrant à subiecto in subiectum.

Item, dolor ille erat accidens inferius quocumque accidente existente in voluntate. Item, quod iudicium non sequeretur actum voluntatis tertio modo; arguo enim sic: Intellectus, qui in actu suo non vtitur organo, nec alligatur ad phantasmata, non sequitur necessario conforme iudicium potentiæ illius organi: sed intellectus animæ Christi est huiusmodi: ergo. Assumptum probatur, quia Christus vel videbat per species infusas, vel videbat in Verbo, & ideo non egebat potentia organica, scilicet phantasia.

Tertio dico iuxta hoc, quod gaudium fruitionis nullo modo se extendebat ad cor. Probo, quia non communione, nec migrando, nec obiectiuè, quia obiectum visum non in phantasmate causat gaudium fruitionis. Sed quid dicemus de beatis. Dico, quod ex quodam gaudio accidentali habuit gaudium fruitionis formaliter in voluntate.

Nunc his præmissis deduco sic solutionem primæ difficultatis. arguo sic: Duo actus vitales oppositi non insunt completè eidem essentiæ, sed solum potentiæ, quod probo; quia gaudium, & quilibet actus potentiæ habet potentiam pro subiecto: sed in Christo non ponuntur gaudium de

A fruitione, & dolor de passione (licet sint opposita) in eadem potentia, licet ponantur in eadem essentia: ergo. Probo assumptum, nam dolor de passione erat in carne, vt in subiecto, sed gaudium de fruitione in voluntate, quod non est in corpore vel corde.

Contra: Videtur, quod dolor fuerit in voluntate, quia ponunt Doctores communiter, quod dolor ascendit vsque ad potentiam superiorem: sed ibi continentur voluntas & intellectus: ergo.

Item: Tu dixisti duo: quod quando intellectus

B concomitatur iudicium æstimatiuæ, necessario sequitur conforme iudicium.

Item dixisti, quod scientia experimentalis fit ex phantasmate: sed notitia passionis est notitia experimentalis: ergo. Item tertio sic: Dolor passionis est summè meritorius: sed nihil est meritorium, nisi attingens voluntatem: ergo. Item, potentia cum offertur obiectum contristans, necessario dolet: sed voluntati offerebatur mors, vt malum naturæ: ergo. Item, vbi fuit delectatio de præuaricatione, ibi fuit dolor de passione: ergo.

C Secundo est dubium, quomodo in Christo fuit dolor in corde. Primo, quia excellentior fuit fortitudo Christi, quam martyrum: sed in martyribus non fuit dolor in corde, vt patet de beato Laurentio: ergo multo minus in corde Christi. Item: Actus fortitudinis quanto est delectabilior, tanto est excellentior: sed Christus habuit actum fortitudinis, quia habuit omnes virtutes in summo; summus actus debuit esse maximum delectari: non ergo fuit dolor in corde. Item, maior est virtus, cum est delectatio de actu, quam est do-

D lor: ergo,

Dico ad hæc duo dubia, quod non est necessarium Christum doluisse in voluntate, & hæc videtur sententia Hugonis de Sancto Victore lib. 2. de Sacramentis parte 1. cap. 7. tom. 3. quod summe doluit secundum carnem.

Ad argumenta facta in oppositum. Ad primum teneo, quod ascendisse dolorem ad superiorem portionem est dupliciter; vel obiectiuè, & sic est possibile, vt quia vidit, quod patiebatur, quia secundum hoc etiam intellectus, cum sit potentia

E superior, doluisset, nullus autem intellectus dolet. vel secundo potest intelligi approbatiuè, quia probauit voluntas, & elegit, & ideo dicitur, quod non ascendit vt turbaret, & hoc quia approbauit, & sic hic secundum hoc nulla apparet repugnantia.

Ad secundum dico, quod in Christo intra intellectum, & æstimatiuam non fuit colligantia in conformiter iudicando. Cuius oppositum est in nobis, quia nullum actum habere possumus, quin habeamus illum conformem æstimatiuæ, sed vbi

F intellectus est separatus: sed non quod oportet, quod vtatur specie phantastica, sicut est in Christo, qui habuit species infusas vel innatas; & vbi sic est, non oportet habere omnem actum conformem iudicio æstimatiuæ, & ex hoc Christus potuit dimittere stare iudicium æstimatiuæ, & iudicare secundum intellectum, bonum est pati, & tamen non oportet, quod iudicet hoc æstimatiua. Et ideo simul ad eliciendum illum fuerunt talis dolor in corde, & iudicium tale æstimatiuæ, cum alio iudicio intellectus, & actu voluntatis non dolentis.

Ad

Ad aliud dico, quod non omnia meritoria sunt in voluntate subiectiuè; sed bene oportet, quod sint in voluntate appropriatiuè; vnde quia elegit pati secundum carnem, & dolere in corde secundum debitas circumstantias, fuit actus meritorius.

Ad aliud dico, quod non oportet, nam istud meritum sufficienter fuit ex sola electione. Ad aliud dico, quod licet talis dolor cordis offerret se voluntati, tamen voluntas non remouebatur, & hoc quia intellectus iudicabat oppositum, vnde aliquid est malum in vniuersali, & in aliquo reputatur bonū, B tunc consensus electionis potest ibi esse. Ad aliud dico, quod est tristitia, quæ non placere, idest non tendere in obiectum, & talis tristitia non includit oppositum delectationi, vt patet de dæmone, qui delectatur in se, tunc Christus habuit tristitiam, nō vt oppositam delectationi.

Ad Damascenum dico, quod solum intendit distinguere dolorem, quoniam potuit contra dolorem carnis, vnde intelligit de dolore.

Ad secundum Dubium de dolore in corde recordis. C
spondeo ad oppositum, dico quod fuit temperatus, quia æstimatiua & cogitatiua cogitabat gaudium sic temperatum, & ideo talis cogitatio temperabat tristitiam, vnde nunc est dicendum, quod sic gaudebat, sed non tristabatur. Verum dico, quod si voluisset vti toto conatu habitus sui, nullum penitus habuisset dolorem; sed noluit sic vti dispensatiuè, vt passio esset virtuosior, vti habitu. Ad aliud dico, quod si voluisset, etiam non doluisset: & sic dico ad omnia.

Nunc de secunda Difficultate principali totius D quæstionis, quæ insurgit circa dolorem, sic: Vna potentia aufert quasi actum vltimatum, maximè dum delectatio est in summo, & sic videtur difficile, quomodo est possibile, cum fuerit in actu summo delectationis respectu fruitionis, quod ponatur doluisse de passione, quia si doluit fruitione, doluit quia dolor ille de passione sic acerba fuit summus; & sic est difficile, quomodo duæ potentiæ sint simul summè in actibus in summo gradu, compatientur illud in eodem summo, vt si summa cogitatio compatitur secum actum perfectum exteriorem, compatietur illud etiam in E summo, scilicet gaudium summum fruitionis compatiebatur secum actum sensitiuæ in sua perfectione, vt patet de facto: ergo quando fuerunt in summo. Similiter idem dico de beatis: ergo sic dico de facto.

Sed de possibilitate est valde difficile, & ideo dico, quod istud impedimentum non est ex natura animæ, vt anima; nec ex natura potentiarum, vt sunt actiuæ; sed solum est vt indigent omnes potentiæ vno corporali subiecto, scilicet spiritu F vno.

Primum probo sic: Non est minoris virtutis anima vt anima, quam aliæ formæ, quæ per idem possunt ita in plura, sicut in vnum exemplum, obiectum imprimit in speculo, frangatur speculum in centum partes, tunc illud obiectum per idem imprimit centum similitudines æquæ perfectas, per quod antea imprimebat vnam. Item Soli vt obiectum possunt opponi quatuor media, tunc producit quatuor luces æquè perfectè, sicut vnam in vnico medio: ergo multo magis anima per diuersas potentias.

A Secunda ratio est talis, si anima impeditur, vt per potentias non sit in diuersis actibus summè, est quia virtus dispergitur in suos actus, & tunc virtus dispersa debilitatur, quæ vnita fortior fit: Sed hoc non est, quia aut ista virtus est essentia, & non, manifestum est, quia essentia non dispergitur; vel est potentia siue facultas, & patet, quod non, quia aut est communis potentia, aut quælibet potentiarum. Non primo modo, quia non est dare potentiam talem communem, nec est quælibet potentiarum, quia quælibet potentia est intenta circa actum suum, & ista potentia habet ordinem ad suum actum, non ad actum potentiæ alterius: ergo.

Item: Anima potest esse sub duobus actibus simul in summo, vt potest summè diligere, & summè intelligere. Dices, quod hoc est propter differentiam intellectus & voluntatis. Contra, aut est, quia actus intellectus coadiuuat effectiuè actum voluntatis; aut animam ad eliciendum illum actum. Primo modo non est possibile, quia vna potentia non iuuat aliam ad actum eliciendum nisi obiectiuè, & sic est de intellectu respectu voluntatis, & tunc nihil plus propter hoc possunt esse in actu suo simul summè, quam aliæ potentiæ, quarum obiectum vnius non est obiectum alterius. Nam dico, quod duæ potentiæ simul possunt moueri à suis obiectis, vndecumque præsententur eis, ex tunc poterunt secundum hoc esse in actibus suis summè, & ideo non video, quod voluntas, & intellectus simul possint esse in actibus suis summè intensiuè per istam rationem, vel propter ordinem, quam si essent disparata.

Dico ergo, quod tota ratio est, quia omnes potentiæ indigent spiritibus mentalibus, quibus mediantibus quælibet potentia organica exercet actum suum; & tunc quādo vna potentia, puta cogitatiua, est in actu suo intenso, species multiplicantur ad locum, vbi viget illa potentia, & sic de alijs potentijs organicis, & ratio est, quia intensio in actibus istarum potentiarum est per intensionem spirituū, ita quod quando species multiplicantur ad organum alicuius potentiæ fit actus illius intensus, & ex hoc fit diminutio spirituum circa organa aliarum potentiarum, & tunc actus illarum non possunt sic vigere.

Arguo ergo sic: Quando potentia indiget instrumento in actu suo ex diminutione eius, sequitur diminutio, & debilitatio virtutis, & actus illius: sed omnes potentiæ organicæ sunt huiusmodi, quia indigent spiritibus: ergo. Tunc vltra: sed ad actum intensum vnius potentiæ sequitur diminutio spirituū in alia potentia; quod patet, quia quando summè video, species se recolligunt ad vnum locum, & ideo dum intensè video, non bene cogito: similiter è cōuerso, dum intensè cogito, species se recolligunt ad caput, & ideo dum cogito intensè, viget minus digestiua, & tunc sequitur conclusio, quod actu summè existente vnius potentiæ, non possunt aliæ potentiæ esse in actu suo summè.

Dices, quod spiritus diuersarum potentiarum sunt alterius rationis: ergo nō oportet, quod ad intensionem actus potentiæ vnius concurrant spiritus alterius potentiæ. Dico, quod esto quod sic, tamen ordo naturalis est, quod quando vna potentia est intensè in actu suo, natura continuè mittit actus vitales, mediantibus speciebus, & sic nihil facit ad hoc, quod obijcitur communiter con

tra, & ex hoc patet, quod in beatis sunt voluntas, A
& sensus in actu intensissimo. Cuius ratio est oppositum eius, quod statim dictum est, quia voluntas non indiget instrumento in actu suo, scilicet spiritibus, nec etiam intellectus, licet sit voluntas summè in actu suo. Nec etiam impeditur propter hoc sensus, quin intensè possint esse in actu suo: sic etiã est de intellectu & voluntate, quæ ad inuicem non se distrahunt, eo quod nõ vtuntur vno organo corporali, scilicet spiritibus, quemadmodum potentiæ organicæ.

Item, conditio est corporis gloriosi, quod vna po- B
tentia non impedit, sed iuuatur ad aliã, & ideo possunt omnes beati summè delectari in omnibus actibus suis. Tunc ad propositum. In Christo potuit simul esse dolor de passione, & gaudium de fruitione, & quod non sit repugnantia in talibus, nisi ratione spirituum, vt dictum est, quia scilicet subtrahuntur species ab vna per intensionem actus alterius potentiæ: in Christo autem substractio spirituum à voluntate per intensionem actus potentiæ sensitiuæ nil facit ad remissionem actus volun-
tatis, nec aliquid immutat circa illam, quia ipsa C
non vtitur speciebus in actu suo, eo quod species non sunt in voluntate. Dicit, quod ratio nulla, quia in nobis, dum intellectus, & volitio sunt in actu suo, minuuntur aliæ virtutes. Dico, quod non est simile, in nobis enim, quia intellectus est ligatus cogitatiuæ, ideo dum intellectus est in actu intenso, oportet quod cogitatiua tunc in actu suo intenso, & sic aliæ partes mittunt species ad cogitatiuã. Non sic de beatis, nec de Christo, quia eorum intellectus non est necessario alligatus cogitatiuæ in
actu suo, eo quod habent species aliunde. D

Ad argumenta in oppositum. Ad primum dico, quod per intensionem nõ repugnat, quod sint diuersorum obiectorum, vnde Aristot. 1. Topic. cap. 13. ait: Delectationi, quæ est in intellectu, nihil est contrarium. Item, per rationem iudico de qualitatibus includentibus terminum, sicut iudico de relationibus: sed relationes respectu diuersorum obiectorum non sunt oppositæ: ergo sic de intellectionibus, & actibus aliarum potentiarum, quæ includunt terminum.

Ad illud, quod arguis primo contra hoc dico, ꝙ E
gaudium & tristitia non sunt contraria, quia à diuersis causantur, sed quia habent terminationem ad diuersa obiecta. Et quod dicit de albedine, non est simile, quia albedo in suo intellectu non includit terminum. Ad aliud dico, quod non est ratione oppositionis, sed ratione actionis. Ad aliud pari ratione, quod gaudium de Deo, dico, quod est verum, quod essent in eadem potentia, scilicet in voluntate: hoc autem non sic, & dico, quod non est ratione repugnantiæ, vnde in mente dæmonum
est gaudium de peccatore, & tristitia de seipso: F
vnde si vnum impedit aliud, hoc est ratione actionis. Vel dico, quod esto quod sicut opposita, non fuerunt in eodem subiecto, scilicet voluntate, vel in eadem anima. Ad illud de comparatione membrorum ad inuicem, dico, quod falsum est subiectiuè, quia ex dolore in vno non sit dolor subiectiuè in alio. sed hæc est ratio, quia non potest in operationes suas sic separatim ratione Commentatoris.

Ad aliud dico, quod anima vt essentia nulli cõpatitur, sed bene secundum potentias spirituales compatitur carni. Ad alia tria argumenta iam est responsum. Similiter ad Damasc.

Ad argumenta duo pro alia difficultate, quod non est ex alio, nisi ex speciebus, quibus potentiæ vtuntur; vbi autem non sunt species, cessat repugnantia actuum sibi ad inuicem in summo, & per hoc patet, quod bene possunt esse simul sub duobus actibus intensiuè.

DISTINCTIO XVII.

DE ANIMA CHRISTI IN MORTE.

Circa Distinctionem Decimamseptimã quæro: Vtrum anima Christi sibi derelicta fuerit subiecta potestati moriendi.

Quæstio Vnica.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum anima Christi sibi derelicta fuerit subiecta potestati moriendi.

ARGVO, quod non sic: Primum, quod est in potestate, non necessitatur: sed mors fuit in potestate Christi, vt patet per illud Ioannis cap. 10. Potestatem habeo ponendi animam, hoc dicit super naturam humanam, quia alias secundum naturam diuinam non esset verum, quia Verbum nunquam deposuit humanitatem: ergo intelligitur de vita, quam deponit secundum naturã humanam. Item illud eod. cap. Hoc mandatum habeo à Patre: sed mandatum habuit inquantũ homo.

Item, clamores attestabantur, quod voluntariè moriebatur, quia præueniebat mortem. hoc idem attestatur inclamatio, antequam moreretur, Heli, Heli, lamazabactani: tunc sequitur: ergo non fuit anima Christi subiecta necessario potestati moriendi. Item secundo sic: Illud non est de necessitate, ꝙ est mirabile, vel miraculum: sed si anima gloriosa fuisset sibi relicta, redundasset dos in toto corpore: ergo. Item: Christo mori non fuit impossibile, imo fuit conseruari: fuit ergo Christo mori non necessarium. Probo maiorem sic: Corpus temperatum per summè temperata potest conseruari, vt patet de Moyse per dies vndecim: ergo & omnia talia: cum ergo in Christo fuerit summa contemperatio complexionis, sic & conformitas potentiarum.

Item, corpus Adæ potuit propriè non mori, nec fuit in eo necessitas moriendi: ergo pari ratione Christus, & magis, quia æqua & maior erat innocẽtia in Christo, quam in Adamo. Itẽ, remota causa, remouetur effectus; sed peccatum est causa mortis ad Rom. 5. Per peccatũ mors, & ita in omnes homines mors pertransijt. ibid. 7. Corpus mortuum propter peccatum. Item alibi c. 5. Inuidia diaboli introiuit mors. Item Genes. c. 2. Quocumque die comederis, &c. Item alibi ad Rom. 6. Finis peccati mors est, vel pœna peccati mors.

Contra: Corpus Christi fuit secundum aliquam partem corruptibile: ergo secundum totum. Antece-

tecedens patet, quia alias non indiguisset cibo. A
Consequentia patet, quia eadē est natura totius, & partis in mixto: ergo necessario corrumpitur. Si sic, necessario corpus Christi fuit subditum potestati moriendi. Et Arist. 1. cœli & mundi tex. 136. & infra: Impossibile est aliquid corporale perpetuari. Respondeo, hic communiter dicitur, quod Christo secundum humanitatem in eo non fuit necessitas moriendi: sed quod moreretur, fuit dispensatio, quia virtute animæ redundasset dos in corpus, ita quod maius miraculum fuit de morte, quā si non fuisset mortuus. Sed ego non capio hoc, B
scilicet ꝙ ista sint ab anima, sed dico esse à Deo, quod probo, quia nulla forma, quæ immutat ordinem naturalem, est in potestate agentis naturalis: sed dos immutat ordinem naturalem, vt quod facit de corruptibile incorruptibile: ergo non est in potestate animæ.

Item, aut substantia animæ imprimit, vel influit in totum corpus Christi, ita vt miraculose moreretur, aut se diffundit; non vltimo modo, vt quod anima influat in corpus, nec per impressionem, quia intellectio, & huiusmodi non sunt formæ acti- C
uæ imprimentes, & ideo non fuit miraculum, quod moreretur, imo fuit necessitas moriendi, & potuit non mori, nisi miraculosè, & istam communiter teneo.

Pro conclusione autem ista multæ rationes adducuntur.

Prima est talis: Omne compositum ex contrarijs est corruptibile: sed corpus Christi est huiusmodi: ergo. Ista ratio non concludit, quia dicam idem de corpore glorificato, & tamen non est corruptibile. Secundo sic: Omne corpus habens partes D
oppositas complexionatas est corruptibile: corpus Christi erat huiusmodi: ergo. Tertio sic: Habens materiam subiectam priuationi est corruptibile: corpus Christi est huiusmodi: ergo.

Istæ rationes non concludunt, quia idem per omnia potest dici de corpore glorioso, & ideo debet adiungi omnibus maioribus propositionibus, nisi sit prohibens, vt dos, vel in anima, vel voluntas diuina, non autem voluntas humana: sed tunc ista non fuerunt in Christo: ergo. Dico ergo, quod corpus Christi non manutentum, tandem senio de- E
fecisset, istud miraculum potuit fieri per diuinam voluntatem, vel per impressionem dotis, & ideo dicitur, quod Christus meruit omnes dotes, sed si quam ab anima habuisset, non meruisset, non ergo habuit eam ab anima, sed à Deo, vt dictum est. Tūc ad argumenta in oppositum.

Ad primum dico in minori, quod ibi loquebatur inquantum Deus, non inquantum homo, quia eadem potestate posuit, qua resumpsit. & ad formam argumenti, dico, quod Verbum deponit corpus ab anima, non à se, vt patet ex verbo illo ponendi, idest F
exponendi.

Ad aliud est difficultas: Vtrum virtute passionū fuerit anima separata, vel voluntariè, & videtur quod voluntariè, non ex violentia, vt patet per allegata ex Euangelijs.

Contra, non videtur dignum, quod fuerit violentata, & præterea non fuisset tam meritoria, & ideo dicerem, quod anima separata fuit violentia passionum, ita quod ex parte vsque ad vltimum quo sensit necessitatem moriendi ex violentia passionum, & quod tunc in vltimo instanti sic expectato clamauit, & fecit quædam, quæ videntur arguere, quod voluntariè spiritum deposuerit. Ex hoc patet ad omnes alias auctoritates; ideo autem clamauit, vt non præueniens, sed vt testaretur abesse in eo, quod se confortauerit in illo instanti.

Ad aliud dico, quod non est virtute naturæ, vnde nec corpus Adæ fuisset incorruptibile sine dote. Ad illud de Moyse dico, quod ibi fuit aliud miraculum, quam complexio. Idem de Adam, habuit enim Adam, vnde potuit perpetuari, scilicet innocentiam. Ad aliud dico, quod verum est, vbi dispensatiuè non assumitur effectus sine causa: in proposito autem dispensatiuè Christus assumpsit posse mori sine peccato.

DISTINCTIO XVIII.

Circa Distinctionem Decimamoctauam quæro: Vtrum voluntas humana in Christo fuerit semper conformis voluntati diuinæ.

Quæstio Vnica.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum voluntas humana in Christo fuerit semper conformis voluntati diuinæ.

ARGVO, quod non sic: Voluntas humana in Christo nō fuit semper impleta in suo desiderio: ergo. Antecedens patet per orationem, quam fecit in horto: si possibile est. *Matth. 26.* Consequentia patet, quia oratio est voluntatis explicatio: voluntas humana non semper fuit exaudita: ergo. Item Christus orauit pro Iudæis, vt eis parceretur, & tamen Deus non pepercit omnibus: ergo sequitur, quod voluntas humana non semper fuit exaudita, vel impleta.

Item: Vbi nulla est distinctio, non cadit confortatio, quia si in illo supponit distinctionem: sed in Christo secundum duplicem naturam erat quasi vnum regnum: ergo ibi non erant capita: si autem fuissēt duo capita, fuisset humanitas caput aliquorū, & diuinitas aliorum. Contra est: Quia voluntas beatorum semper est conformis voluntati diuinæ: ergo & volūtas Christi. Maior patet per illud, Fiat *Ibid.* voluntas tua: sequitur, sicut in cælo. Consequentiā probo, quia Christus fuit summe beatus. Item: voluntas fuit in Christo recta: vnumquodque autem in tantum dicitur rectum, in quantum conformatur primæ mensuræ & regulæ per se rectæ: ergo voluntas Christi fuit conformis voluntati diuinæ, alias fuisset non recta, quia deuiasset à recto. Respondeo, hic duo facio. Primo distinguo de voluntate in Christo: secundo respondeo ad quæsitum.

Circa primum nota, quod voluntas in Christo primo diuiditur in diuinam, & humanam. Secūdo, voluntas humana diuiditur, quia quadā est voluntas, quæ est affectio sequens apprehensionem rationis, quædam affectio consequens apprehensionem sensus. Et tertio ista subdiuiditur. Quædam enim affectio sequitur apprehēsionem sensus exterioris;

quædam sensus interioris. Quarto, prima istarum diuiditur, quia tot sunt affectiones, quot sunt apprehensiones sensuum exteriorum, nec est aliquod inconueniens, quod in Christo fuerint omnes isti appetitus. Voluntas autem sequens apprehensionem rationis diuiditur, quia quædam voluntas naturalis, quædam deliberatiua, & non sunt istæ duæ potentiæ, nam voluntas naturalis potest accipi pro affectione complantata, vt est affectio scientiæ. Quod probatur sic.

Omnia illa sunt, quod in quocumque ponuntur, nec in sua integritate, in eodem oportet poni consequentia integritatem illã: sed in Christo sunt duæ naturæ integræ, vt habetur in Extrau. extra de Fide Catholica, contra hæreticos, qui ponunt, quod in Christo non sunt duæ naturæ, nec duæ voluntates.

Hic nota, quædam realium proprietatum, quæ sunt in Christo, quædam concomitantur solum vnam naturam, quædam vtramque, & istæ sic.

Nunc secundo respondeo ad quæsitum, dico, quod si loqueris, & quæris de appetitu exteriori, quod iste non fuit conformis in Christo voluntati diuinæ semper, eo quod ille non est subiectus legi, de quo loquitur Paulus. Cum vero loqueris de appetitu interiori, vel animali, dico etiam quod non, quoniam diuina voluntas fuit contristari Christum, & mori voluit, vnde est quod in hoc fuerunt concordes, quoniam diuina voluntas volebat eos velle, & contristarentur. Si vero loqueris de voluntate, tunc aut de voluntate naturali: dico tunc, quod si quæris de actu, sic dico, quod voluntas nulla, quæ sit alicuius, in Christo fuit vnquam discors.

Est enim quidam actus voluntatis non simpliciter, & in quietitudine, & libramine, & sic non semper secundum tales actus fuit voluntas diuinæ conformis, vbi velle ponit aliquid, sicut, Transeat à me calix iste, quod non erat secundum voluntatem diuinam: sed de actu quieto, vbi sistebat, non fuit vnquam talis actus, quin esset concors ordinationi diuinæ.

Tunc ad primum dico, quod voluntas humana vltimata & quieta sistens semper fuit in Christo completa, & exaudita. Ad aliud, nego, quod voluntas humana & diuina fuerunt duæ in Christo.

DISTINCTIO XIX.

DE MERITO CHRISTI.

Circa Distinctionem XIX. vbi agitur de merito Christi, quæro: Vtrum Christus ab instanti suæ conceptionis potuit mereri, & arguo, quod sic: Primo Christus non potuit mereri: ergo nec ab instanti suæ conceptionis: probo antecedens, quia beati non possunt mereri, aliàs eorum præmium esset in augmento, & qui plus conaretur, plus haberet de gloria; & sic qui in principio minus habuit de beatitudine, posset plus alijs suo merito acquirere, & ex hoc nunquam esset status in beatis, nec stabilitas, quod est inconueniens: sed Christus

A fuit summe beatus, ista est manifesta: ergo.

Item secunda sic: Christus non potest modo mereri: ergo nec tunc. Antecedens patet, quia si posset, & non meretur, peccat, quod est impossibile, & si meretur, non posset esse status in beatis. Consequentia patet, quia Christus ita fuit beatus ab instanti suæ conceptionis, sicut modo.

B Item tertio sic: Ab instanti suæ conceptionis non potuit mereri: antecedens patet: probo consequentiam, quia opposita non sunt apta nata fieri circa idem. & confirmatur, quia meritum est in posse facere contrarium, non faciendo, iuxta illud: qui potuit transgredi, & non est transgressus. Item, si Christus potuit ab instanti suæ conceptionis mereri, aut hoc est sibi, aut nobis; non sibi, quia aut potuisset mereri à se, aut à

C Spiritu sancto: sed neutro istorum: probo, quia indiuisa sunt opera trium, vnde si à Patre, & Spiritu sancto meruisset, à seipso meruisset: nullus autem à se meretur: ergo.

Item: Existens in termino non procedit ad terminum: sed Christus fuit in termino, qui autem meretur procedit ad terminum: ergo. Item: qui non habet vsum rationis, & actum deliberandi, non potest mereri: sed

D Christus ab instanti suæ conceptionis non habuit vsum rationis, nec actum deliberatiuum: ergo. Maior patet: probo minorem, quia phantasma suum erat in reditu, sicut in alijs pueris, alias non habuisset modum aliorum, sed vsus rationis in puero impeditur: ergo.

Dico, quod licet erat puer, erat tamen verus comprehensor.

E Contra: licet per intellectum eleuatum, tamen videndo Deum tunc fuisset beatus, in hoc tamen non consistit præmium, sed in quantum potest circa phantasmata mereri.

Item: Christus ab instanti suæ conceptionis non potuit peccare: ergo nec mereri: consequentiam probo, quia sicut voluntas se habet ad peccandum, sic opposito modo ad merendum:

Item, nec actus exercitus potest alicui com-

F petere ab instanti conceptionis, quia esset contradictio: sed opus meritorium, eo quod est actus elicitus, præsupponit deliberationem, & ista sunt in tempore: ergo.

Contra est Magister in littera. Item secundo sic: Perfectus vir potest mereri, sed Christus ab instanti suæ conceptionis fuit summè perfectus: ergo. Minor patet, per illud Propheticum: Nouum faciet Dominus super terram. Item: Nulla perfectio spiritualis, quæ esset possibilis, defecit Chri-

sto

fto ab instanti suæ conceptionis, sed mereri est perfectio spiritualis, non solum meritum, sed actus merendi: ergo.

Quæstio Vnica.

1 Quomodo Christus potuit mereri.
2 Vtrum Christus meruerit actualiter ab instanti suæ conceptionis.
3 Quid Christus meruerit.

ARTICVLVS I.

Quomodo Christus potuit mereri.

RESPONDEO hic sunt tres difficultates. Prima est de supposito meriti, quo Christus potuit mereri. Secunda est, vtrum in instāti, &c. & hæc est valde difficilis. Tertio quid est, quod meruit, & quomodo sub merito corporis gloriam, cum sit quid indignius voluntate.

Igitur sic procedo. Primo ostendam quis est actus merendi. Secundo vtrum ab instanti potuerit esse in Christo. Tertio, quid meruit per talem actum. Primum fide teneo, quod etiam omne aliud meritum est meritum in virtute meriti Christi secundum Apostolum ad Romanos. Deus constituit eum mediatorem, &c. ergo. Et alibi: Sicut per peccatum vnius mors introiuit in orbem terrarum, sic, &c. sed quomodo Christus tunc potuit, & modo non potest, & quomodo beati non possunt mereri, hoc valde est difficile. Et tunc sunt duo modi dicendi. Primus modus est vnius Doctoris antiqui in scripto talis, quod Christus potuit mereri. Quod probatur sic: Quicunque habet, quod requiritur ad meritum, potest mereri: sed Christus donec fuit viator, habuit, quod requiritur ad meritum: ergo potuit mereri: ergo. Maior patet, minor probatur sic: Meritum nihil aliud est, quam facere sibi debitum illud, quod actu debetur secundum iustitiam distributiuam. Iustitia autem distributiua exigit duas partes, scilicet distribuentem, & cui fit distributio, scilicet elicientem, quæ patitur iustitiam, & de ista iustitia est inquisitio, & ordinatur, quod habeat omnia, quæ requiruntur ad hoc.

Primum est, quod eliciens sit agens patiens defectum alicuius, quod acquiri potest. Secundo, quod sit agens istam actionem non necessitate naturæ, nec violenter, in talibus enim nec laudamur, nec vituperamur. Tertia, quod ista actio habeat æqualitatem perfectionis, vel proportionis ad meritum. Vbi nota ad euidentiam istius tertiæ conditionis, quod iustitia commutatiua redditur actu producto, verbi gratia pro labore exigit æqualitatem quantitatis 6. Ethic. Nunc sic est, quod maxima actio non valeret meritum minimum, vel minimum gradum gloriæ æqualitate geometrica, scilicet quantitatis: talis enim iustitia, qua redditur gloria actionibus nostris, non potest esse iustitia commutatiua: sed est iustitia distributiua, quæ exigit æqualitatem, non in quantitate, sed in pro-

A portione. Verbi gratia, istud volo dare istis duobus: vnus autem laborauit in duplo, quod alius, & ideo dabo sibi duplam portionem. Iustitia, qua istis do istud, vni vnam partem, alteri duas, non est commutatiua, sed distributiua, hoc est quia meritum paratur secundum proportionem laboris, vt sicut iste se habet ad illum laborem, sic se habet in merito. Oportet ergo, quod tali proportione sit actio proportionata, istam proportionem non facit quantitas: ergo oportet, quod actio sit informata charitate, alias nullam posset habere

B proportionem ad meritum. Ista tria fuerunt in Christo, nam primum fuit in eo passio, ad gloriam pertinet impassibilitas, & corporis. Item secundo fuit actuum suorum voluntas. Item tertio sua actio fuit charitate informata: ergo sequitur, quod cum Christus habuerit omnia, quæ requiruntur ad posse mereri, quod potuerit mereri. Contra: Iste modus magis impedit, imo est ad oppositum, & ostendo primo, quod maior tua est insufficiens, qua dicis, agens patiens defectum eorum, quæ pertinent ad beatitudinem, potest mereri, si sit

C agens libera voluntate, & sua actio sit informata charitate, accipio tuam maiorem, agens, &c. tunc sumo sub: sed Petrus in paradiso indiget aliquo, quod pertinet ad beatitudinem, scilicet corpore: ergo non merebitur.

Item, est agens per voluntatem, & actio sua est informata charitate, & tamen non sequitur, quod possit mereri, vel ergo maior tua erat insufficiens, vel minor est falsa: vel si minor sit vera maior, est falsa. Item arguo in speciali contra minorem sic.

Dicis, quod Christus fuit Dominus actuum suo-

D rum. Contra: Ille, qui non potest in suspensionem actus, nō est dominus sui actus: vnde 3. Ethic. esse dominum est posse hoc facere, & idem non facere, & tamen libertas cum hoc stat, quod est aliud a Domino. Tunc sumo sic, sed Christus non est dominus actuum suorum, quia non habuit in potestate actum meritorium, & eius suspensionē: ergo. Maior patet & probata est: probo minorem, quia alias Christus potuisset peccare, vel peccato omissionis, vel commissionis, quod est impossibile. Tertio sic: Qua ratione agens necessitate na-

E turæ non potest mereri, eadem ratione agens necessitate immobilitatur, quia ratio vtriusque est determinatio ad vnum: sed Christus egit omnia opera necessitate immutabilitatis, alias potuisset peccare: ergo.

Item quarto cōtra tertiū dictum, arguo sic. Nulla voluntas est principium merendi, quæ est patriæ, & non viæ; alias beati possent mereri: Sed charitas Christi fuit in summo gradu, & fuit beatifica: ergo non proportionatur ad mercedem. Tunc sumo oppositum maioris. Christus non habuit in

F potestate sua opus meritorium, quia alias potuisset peccare. Et confirmatur, quia eadem est immutabilitas in Christo, & in beatis, nec actio sua fuit informata charitate viæ, sed magis patriæ: ergo nulla actio Christi fuit meritoria, alias esset meritoria actio, quam habet hodie.

Nec iuuat habere corpus, & animam passibilia, quia quod in viribus inferioribus non haberet rationem meriti, sed ex voluntate Christi, quia elicitur à voluntate beata, &c.

Alius modus ponēdi, quod Christus potuit mereri triplici via, proportione inquantum faciebat actus, qui erant contra affectionem commodi,

& te-

& tenebat affectionem iustitiæ, nam in voluntate est complantata affectio commodi, & iustitiæ, vnde omnes volunt iustitiam. Item secundo, quia meritum dicitur respectu illius rei, quam nondum quis habet: sed gloriam corporis ab instanti conceptionis Christus nondum habuit, sicut etiam ea, quæ pertinet ad exteriorem eius excellentiam. Tertio, quia potuit mereri per portionem superiorem quoad omnes actus.

Primum sic probatur: Omne agens non habens omne, quod potest velle per affectionem commodi, potest mereri ex retentione istius per affectionem iustitiæ. Istud declaro sic. Demeritum est ex affectione commodi: sed meritum est ex regula iusti, quæ est respectu Dei, tunc si regulas vnam affectionem per aliam, habes meritum, vt si vis comedere affectione commodi, regula istam affectionẽ regula iustitiæ respectu Dei, & mereris. Maior ergo est deducta. Tunc sumo sub: sed Christus, dum fuit in via, non habuit omne, quod potuit velle per affectionem commodi, quia non habuit immortalitatem corporis, nec impassibilitatem animæ. Item, cibum, & potum quando esurijt. Item somnum, & sitim, & vigiliam, & multas passiones habuit, quæ erant contra affectionem commodi; tunc tales passiones, ex quo poterat regulare affectione, & regula iustitiæ, poterat mereri. Ex hoc apparet, quod cum beatis nihil occurrat, quod sit contra rationem commodi, nec Angelis etiam, qui circa nos sunt, non possunt mereri: sed Christus potuit, vnde aliqui meritum Christi attribuunt passionibus, quæ sunt contra rationem commodi, vel affectionem commodi.

Nunc declaratur secunda via, quod meruit in omnibus actibus portionis inferioris. Ad cuius euidentiam sciendum, quod ratio superior, & inferior respiciunt intellectũ, & voluntatem, ita quod intellectus, & voluntas respiciunt superiora, vt Deũ, & pertinent ad superiorem rationem. Prout vero respiciunt inferiora, vt proximum, & huiusmodi, dicuntur ratio inferior: actus ergo portionis inferioris est proximum diligere, & omnia, quæ respiciunt inferiora. Tunc arguitur sic: Omne agens, vt in via est, potest mereri inquantum viator: sed Christus secundum totam portionem inferiorem fuit viator: ergo. Maior patet; probo minorem. Illud dicitur in via, quod non est in termino, nec est adhuc satiatum: sed portio inferior in Christo fuit non in termino, nec fuit satiata: ergo.

Dices, quod imo, quia non potuit portio inferior deordinari, & peccare, saltem quoad impassibilitatem; quod autem non inordinaretur, & non deficeret, erat, quia nitebatur portioni superiori, quia portio, vt inferior est, non beatificatur: ergo totum habuit quicquid habere potuit, & sic fuit satiata. Dico, quod non, & probo, quia non habuit saltem impassibilitatem. Quod autem non inordinaretur, & non deficeret est, quia nitebatur portioni superiori: sic ergo secundum omnes actus portionis inferioris, Christus potuit mereri.

Nunc de tertia via probatur, quod, scilicet Christus potuit mereri secundum portionem superiorem, & hoc dupliciter primo: Quia meritum est in inferiori portione, vt regulatur portione superiori, & in hoc consistere potest ratio meriti. Secundo mereri potuit per actum beatificum diligendo Deum, & creaturas in Deo, & hoc sic probatur.

A Omnis actus, qui potest acceptari, est meritorius pro eliciente illum actum: sed Trinitas potuit acceptare omnes actus illos pro Christo, & pro nobis: ergo. Probo minorem: Illud, quod pendet ex mera Dei voluntate, seu quod Deus vult, potest in illud: sed quod acceptetur actus, est ex mera Dei voluntate: ergo Deus potuit actum illum beatificum acceptare, & de potentia absoluta posset actus Angeli acceptare: & ratio, quare iste meretur, non ille, est conditio personæ, quia meritum non solum aspicit actum, sed potentiam, sicut propter amicum facit quis plus, quam pro alio supposito

B eodem actu. Sic ergo quia Christus erat viator, & non habuit, vt sic, impassibilitatem, & immortalitatem, potuit mereri secundum, quod est in triplici modo.

Hic sunt mihi dubia tria secundum tres vias assignatas, & arguo contra eas. Primo contra primam, accipio suam propositionem maiorem, omne agens non habens, &c. tunc sumo sub; sed anima Petri, vel Lini non habet, quicquid potest velle affectione commodi. Probatur, quia anima Petri

C ita affectat corpus suum, sicut Christus impassibilitatem: ergo in regulando istam affectionem potest anima Petri mereri, quod est impossibile. Dicit, quod Petrus non habet actum elicitum, quo anima sua velit corpus, sed solum est naturalis inclinatio. Contra: idem dicam de Christo: nam si Christus habuisset actum elicitum ad velle affectionem commodi, peccasset, sed suspendebat actum per actum iustitiæ.

Dicit secundo, quod anima Petri non immobilitatur, vt idem velit, quod Deus non vult. Con-

D tra: Idem dicam de Christo. Item, ita potest voluntas peccare in non regulãdo affectionem commodi respectu boni, sicut in fugiendo respectu mali: sed in Angelis nõ est satiata affectio respectu boni: ergo saltem in regulando potuerunt mereri. Dices forte, quod Angeli habent quicquid possunt velle, & sic, &c. Contra: non est verum, quod assumis, nam possunt velle multos actus, in quibus est gaudium accidentale. Et si dicis, quod habent affectionem omnes alias satiantem. Idem dicam de Christo, quod habet talem affectionem, scilicet beatifi-

E cam.

Item secundo sic: Habens affectionem non satiatam potest mereri regulando, sicut demereri non regulando: sed damnati, & Angeli mali possunt se habere non regulando: ergo possunt continuè demereri, & sic posset continuè eorum pœna essentialis augeri, quod est falsum, quia licet peccent, non cadit in peccatum eorum imputatio. Item affectione commodi secundum te nõ est meritum, sed in affectione regulata: sed quantum ad portionem erat in termino: ergo suus actus non erat me-

F ritorius. Item: Ratio superior, & inferior sunt vna potentia denominata à diuersis actibus, & obiectis: tunc quando est vna, & eadem, si in vno est satiata, est etiam in alio: ergo remouet ibi illud insatiatiuum.

Nunc de secunda via. Contra eam sunt eadem dubia, nam portio inferior in Petro non est satiata, nec in damnatis, nec in Angelis affectio est satiata, nec affectio Christi, quantum ad omnia gaudia accidentalia, & tamen nullus istorum nunc est viator.

Nunc de tertia via ponit eam iste Doctor sub dubio: sed alij sequentes eum tenẽt pro firmo, & probant

bant eam rationibus. Adducũt etiam vnam rationem principalem, & aliam solutionem, & aliquas causas, quæ possent adduci. Primo, quid sit actus, qui non ponit extra terminum viæ, potest esse meritorius: sed Christus esto, quod fuerit beatus, simul cum hoc fuit viator: ergo actus suus, quo erat beatus, vt sic, non ponebat eum extra statum viæ: ergo.

A Item: si ille actus nõ est meritorius, aut est quia est dignus quocunque alio, ad quod ordinatur; aut est ratione actus, qui non est spontaneus; aut quia ille actus est præmium; & præmium, & meritum manifestum est, quod non sunt idem: sed neutro istorum modorum, videtur, quia sequatur, quod omnis beatus possit mereri. Primum non impedit, quia actus voluntatis est nobilior in Christo, quam incorruptibilitas corporis, & tamen hoc est præmium illius. Nec propter secundum, quia actus ille est spontaneus in Christo, eo quod cooperatur obiecta beatitate sua voluntas. Nec tertium impedit, quoniam possibile est meritum, & præmium esse idem, quia idem in nullo signo potest esse meritum, & in alio præmium. Nec etiam quartum, quia Christus fuit in statu viæ, quod non est de beatis, & sic per actum illum Christus meruit.

Istud ego non repato verum, quia crederem, quod pari ratione Christus posset mereri hodie, & arguo ex opposito primæ rationis sic: Ille actus, qui ponit extra statum viæ, non est meritorius, vt sic: sed actus beatificus in Christo, vt sic ponit extra statum viæ: ergo, vt sic, non est meritorius. Maior patet, & ipse concedit eam. Probo minorem, quia Christus fuit viator, & comprehensor, & sic vna in termino, sed non eodem actu: ergo alio fuit in via, & alio actu in termino. Non fuit autem in termino alio actu à beatifico: ergo fuit actu beatifico in termino: sed per illud, per quod aliquid est in termino, per illud est extra viam: ergo per actum beatificum fuit Christus extra viam. Item iste variat medium, nam actus beatificus permittebat esse in via, sed non ponebat. Et confirmo sic: nullus actus beatificus est meritorius, vt probatum est: ergo. Probo minorem, quia licet Christus esset viator, ille tamen actus non ponebat eum in via, sed solum tenebat ergo, licet posset mereri, non cum isto actu, sed cum illo actu, qui ponebat in via. Item dicit Magister in litera, quod Christus habuit aliquid de omni statu, sed statum patriæ habuit per actum beatificum: status autem patriæ non est status merendi: ergo illo actu non potuit mereri.

Item ostendo secundo, quod omnes instantias, quas enumerat in secunda ratione, non soluuntur. Primo, non vitat primum inconueniens, quod omne, quod est ex natura rei habet ordinem ad primũ sicut ad finem, sed talia secundum quod huiusmodi sunt fine indigniora.

Item non vitat secundum inconueniens, quod licet voluntas Christi cooperetur ad hoc, ex quo talis actus necessitate immutationis non est imputabilis. Dicit, quod hoc est, quia Deus manutenet, placet mihi quia ex hoc habeo, quod immutabilis. Itẽ, omnis actus meritorius, oportet quod ab aliquo eliciatur spontaneè, & meritoriè: sed actus beatificus non elicitur, nec imprimitur meritoriè: ergo.

Item tertium non soluitur, quia præmium, & meritum, non solum debent differre per extrinseca, & signa intellectus tui, sed oportet, quod ex natura rei.

Item quarto: si ex formali ratione competeret sibi meritum, sic pari ratione esset meritum necessario in beatis.

Tertio arguo contra conclusionem: Impossibile est, quod actus ex natura rei sit meritorius, qui ex natura rei est finis omnium actuũ humanorum: sed actus beatificus est finis: ergo. Maior patet, quoniã quæro quid est dictu meritorium, certè nil nisi, quo merces sit debita debito iustitiæ non commutatiuæ, nec etiã distributiuæ, quia istud non constituit

B debitum inter illud, cui distribuitur, & quod distribuit, sed inter duo quibus fit distributio, vt distribuere isti, & illi secundum laborem comparando, nam comparando ad vnum non est iustitia, labor istius habet meritum. Iustitia enim distributiua est inter duos, quibus distribuitur, & inter duo, quæ distribuuntur, vt pater familias dabit vnum denarium cuilibet tantum, quantum laborarint.

Item, quod consistit in medio duorum: sed non in proportione, quia quæro quare est debitum isti

C vel ambobus, non est ibi iustitia commutatiua, nam laborans aliquo modo emit ergo, quæ iustitia distributiua inter præmium, & meritum, certe non est aliud, nisi ex natura rei, quia quod est ad finem, debetur fini, si per se sit acquisibilis. Si autem non est acquisibilis per se, tunc cum fecero, quod est ad finem, dabitur mihi finis: ergo Deus, qui supplet omnem defectum, ad finem dabit mihi finem, sicut iustitia mea exigit, quod corpore organizato infundatur anima rationalis, Deus, qui supplet defectus in instanti, quo corpus est organicè completum, animam infundit: ergo ibi est iusti-

D tia commutatiua, non quod sit emptiò, sed quia est ius, quod debetur ei, quod est ad finem, & postea super hoc est iustitia distributiua, quia debetur isti iure primum ex natura eorum, quæ sunt ad finem: sed quod tantum dabis isti, & tantum illi est iustitia distributiua, & ideo voluntas diuina acceptat actum virtutis, & non alium actum, quod non est à casu, imo ex natura rei, quia iste actus habet ordinem ad acceptionem, non alius. Sic ergo maior est vera. Minor patet 5. Ethic. Beatitudo

E enim finis humanæ vitæ etiam in quocunque gradu, quia habens vnum gradum per illum non ordinatur per se ad alium, quia iste ex natura sua est finis, & ideo non ordinatur ad alium, imo est propter se; quod patet, quia isti gradus sunt eiusdem rationis: Inter illa autem, quæ sunt eiusdem rationis, non est ordo finis. Dicit, quod imo, quia in voluntate Dei est, quod hoc habeatis, vt latro habuit pro vno verbo.

Respondeo, quod forte tam intensus fuit actus latronis interior, quod merebatur. Item dico,

F quod non nego, quin Deus possit dare gloriam absque merito: sed hoc dico, quod aliud est dare gratis, & aliud dare ordine iustitiæ; vnde in primo Deus coronat merita, quæ sunt sua dona, & est ibi ordo iustitiæ, quia meretur coronam ex natura rei, & ideo Christus in Euangelio non allegauit actum iustitiæ, sed gratiam: Vnde dixit: Nonne ex denario conuenisti mecum, &c. potest ergo Deus facere, quod vult; sed quod iste actus beatificus sit meritorius, ex natura rei non potest, quia immutaret ordinem.

Item: nullus actus, qui est sequela actus beatifici, est meritorius, probo quia sicut finis non est merito-

ritorius, sic & omnia, quæ sequuntur ex fine, vt obsequium Angelorum.

Dicit, quod imo præmium accidentale. Dico, quod illud non habet rationem præmij, quia est datum, non acquisitum.

Dico vlterius, quod mihi videtur, quomodo scilicet stat, quod Christus fuerit beatus, & potuerit mereri, & totum est vt videatur, quomodo fuit viator, & quomodo formaliter. Et primo teneo. duo.

Dico primo, quod passibilitas animæ, & corporis immortalitas ex istis non fuit Christus viator: ista enim non faciunt viatorem formaliter, quia hoc habent damnati, qui nõ sunt viatores, nec possunt mereri. Dicit, quod hoc est, quia illi sunt obstinati. Idem dicam de Christo, quia sicut in damnatis obstinatio est ratio non merendi, sic in Christo immutabilitas.

Item status viæ est mereri: ergo conditio quæ est ratio merendi saluat statum viæ: sed illa non est ratio merendi, sed aliquid in voluntate affectione commodi. Item illæ potentiæ dicuntur viatrices, quæ in fine animæ sunt in termino. Ideo dico, quod necessario consistit in voluntate, & intellectu.

Tunc Respondeo secundo, quod non esse satiatum affectione non est ratio constituens viatorem, quia satiata erat actu elicitiuè, & licet esset inclinata, sic anima æquè inclinatur ad corpus.

Igitur tertio dico actum, quo formaliter est viator. Dico, quod ista conditio consistit in duobus, quod aliquis possit habere actus ordinatos ad finem. Secundo, quod omnes actus suos, qui sunt ad finem, non eliciat fine habito, nec fuit sequela finis. Declaro primam cõditionem probo sic: Viator est verbum medians ad finem, idest, præcedens, tunc sic: illud, quo formaliter aliquis præcedit, est in via: sed actu, qui est ad finem, aliquis formaliter præcedit: ergo. Maior patet, minor etiam, quia actus non sunt, nisi in passo. Quandoque per istos actus, qui ex natura rei sunt ad finem, habetur finis, & quanto sunt plures actus, tanto est finis magis debitus. Et confirmatur per oppositum, quia sicut se habet cõditio comprehensoris ad statum suum; sic conditio finis ponit in statu finis: ergo conditio, &c.

Secundum declaro sic, quia si non præcedunt finem, sed sunt sequela, iam esset in statu, & non in via: ergo oportet, quod istos actus eliciat absolutè. Ergo istam diuisionem do, quod omnis creatura intellectualis, aut elicit actum propter finem non adeptum, & tunc est in via, nam actus faciens illum accessum ascensionis disponit, &c.

Secundo, si iam habet finem adeptum, & tunc tales actus elicit non propter finem, sed ex fine; ita quod hic est ordo conuersus à primo modo; primo enim modo finis habetur ex actibus & isto modo actus eliciuntur ex fine, tertio modo, quod nunquam fuit, nisi in Christo, quod habeat finem adeptum, & actus aliquos non eliciat, tanquam ex fine, sed ad finem. Igitur creatura est aliquid, tendens ad finem, eliciens actum primo est in via tendens ad finem. Secundo modo pene beata. Tertio modo partim sic, & partim sic, nam vt habet finem in statu, tunc elicit actus nõ ex fine, sed alio modo est in via. Igitur, quod sit de possibili dari tertium scilicet, quod aliquid sit in statu, & possit elicere actum alio modo, quam ex fine, vt scilicet est ad finem, & ostendam fuisse in Christo, vt fuit viator.

A Sed hoc facit difficultatem, quia actus alios excepto beatifico Christus poterat elicere non ex fine, arguo sic: Habens volitionem continentem omnes alias in virtute, ex illa põt elicere oẽs alias, & tunc elicientur illæ, vt sequela, & tunc non cadit contra talia meritum, vt patet de angelo Tobiæ. Iste. n. aut ex dilectione potuit actus elicere in Tobiã seruando ad Dei amorẽ, & huiusmodi; aut non: si sic, pari ratione concedam hoc de Christo; si aliter ergo, vt sic, fiet viator. Item sequitur secundum hoc, quod

B Christus potuit elicere actus alios a visione beatifica, qui non ordinantur ad istam, & hoc est impossibile, quia potentia simul non est sub duobus actibus. Respondeo, dico, quod hoc fuit in Christo dispensatiuè. Nam in intellectu Christi potuit esse non in proprio genere rerum, absque hoc, quod oriretur ab ista, quæ in verbo: & sic pari ratione potuit in Christo esse dilectio rerum in proprio genere, absque hoc, quod oriretur à dilectione Verbi. Dices, quod sic poterit dici de Gabriele. Contra: Omnis modus, quo potẽtia potest ferri in actũ

C sequens rectum iudicium rationis, fuit comitatus Christum: sed voluntas potest ferri in dilectionem beatificam, & in aliam vt huius hominis, & in aliquo proprio genere, quæ tamen non esset creaturæ, & vt sequela ex dilectione beatifica: ergo.

Quod dicis idem posse dici de Gabriele. Dico, quod si Deus voluisset, bene verum est: sed hoc fuit regulariter in Christo, & dispensatiuè. Isti autem sunt modi oppositi, scilicet entis in fine, & non in fine; tunc voluit Deus, quod voluntas Christi habuerit duos modos istos ferendi se dispensatiuè,

D non autem dispensauit cum alijs.

Nunc ad tua dubia. Ad primum concedo maiorem. Dico enim, quod ex dilectione verbi potuit habere dilectionem omnis creaturæ, sed in voluntate Christi erat alius modus ferendi, vt dictum est, quo potuit habere dilectionem creaturæ, absque hoc, quod oriretur ex dilectione beatifica. Et quod dicit, quod isti actus sunt incompossibiles in vna potentia, ex quo non sunt idem actus, nec isti actus potentiæ, quibus diligebat creaturas erant actus dilectionis beatificæ.

E Dico, quod tales actus elici ex dilectione beatifica est dupliciter, vel quod hoc dicat ordinem causæ efficientis, & sequelæ, & sic Christus non eliciebat quoscunque actus. Si autem ly, ex, dicat ordinem causæ finalis, sic omnes actus Christi eliciebantur ex visione beatifica, quia omnes tales actus actus ordinabat ad istam visionem: Gabriel autem Angelus est in statu, ideo voluntas sua, vel intellectus non habuerunt illum modum ferendi.

Tunc his visis ostendo, quod Christus potuit mereri, sic: Omnis agens habens actum, qui ex natura

F rei ordinatur ad finem, nec est sequela finis, potest isto actu mereri, quod meritum est nõ nisi debitum, quod fundatur super connexionem actuum ad meritum ex natura rei: sed Christus est talis agens: ergo.

Tunc dico, quod omnibus actibus, quibus potest homo mereri, potuit Christus mereri, vt diligendo Deum, & similibus, non in quãtum sunt ex fine, sed vt sunt ex natura rei ordinati ad finem: ergo formaliter Christus fuit comprehensor per adeptionem finis, & viator dispensatiuè.

A R-

ARTICVLVS II.

Vtrum Christus meruerit actualiter ab instanti suæ conceptionis.

NVnc de secundo articulo sunt duo modi dicendi. Dicunt enim quidam, quod Christus ab instanti suæ conceptionis non meruit actualiter, sed habitualiter, quia actus meritorius est elicitiuus, vt tactum est in argumentando. Alij dicunt oppositum, quod non repugnat ex parte intellectus, nec volũtatis, quia Deus, vt Deus, potuit finem supernaturalem ab instanti conceptionis infundere, & volũtas, in instanti quo est, potuit velle, tunc voluntas potest se determinare pro illo ad volendum alteram partem, & illam poterat Deus acceptare, & sic potuit etiam circa illum actum esse ratio meriti. De hoc dixi in secundo de Angelis. Dico ergo, quod Christum potuisse mereri ab instanti conceptionis intelligitur duobus modis, vel ex puris naturalibus, vel pro vnione diuina. Primo modo intelligendo, vt dato, scilicet, quod Deus infuderit omnes species, & habitus in anima Christi a primo instanti, vtrum potuerit mereri, vel elicere actum meritorium ex illis habitibus mediantibus illis speciebus ex puris naturalibus.

Dico, quod non, quia primus actus intellectus, vel esset actus, quo conciperet beatitudinẽ, & tunc ibi planum est, quod non cadit ratio meriti, quia talis actus non est elicitiuus: aut ille actus etiam ex alio principio, & tunc dico, quod ex puris naturalibus nõ potest à primo instanti mereri illo actu, quia talis actus ex illo principio est cum discursu, & in Angelis oportet dare alium ordinem, ex illo principio viderat istud fiendum, & tunc, &c.

Si autem secundo modo, dico, quod sic: Quod Deus simul potest ab vno in aliũ simul duos actus conseruare, tunc pro primo instanti Deus potuit aliqua elicitiua infundere, & in eodem instanti potuit voluntas per suum ferri in illam, & sic acceptare, & ex hoc mereri, & sic isto modo Christus mereri potuit ab instanti conceptionis: & si potuerit, est dicendum, quod fuerit de facto, quia quicquid possibile, &c.

Ex hoc patet, quod quia Angeli, & dæmones relinquebantur in suis naturalibus, non potuerunt à primo instanti suæ creationis mereri.

Sed hic est dubium, quis est actus, quo Christus sic merebatur in primo instanti. Dico, quod propositum de omnibus implẽdis, quod postea impleuit, nam in primo instanti suæ conceptionis fuit ei impressa voluntas de reparatione humani generis, tunc Christus habuit vnum actum, quo omnia in eodem instanti elegit, & istud propositum fuit meritorium; nam dum actu patiebatur, non erat aliud meritum, quia propositum interius, & sua executio exterior concurrebant ad vnam rationem meriti.

Hic est aliud dubium. Istud propositum fuit immobile: vbi autem non est libertas, ibi non videtur cadere meritum: ergo. Respondeo, dico, quod ad rationem meriti non exigitur posse in oppositum actum: vnde tota ratio, quæ est præmium, quod est debitum iustitiæ commutatiuæ, & fundatur super ordinem actus ad finem, omnia illa fuerunt in actu stante immobili, vt in beata Virgine.

Ad Dubium de charitate, quæ erat patriæ, non

A quantum ad actum, sed quo charitas proprie est ratio merendi. Dico, quod non repugnat ratione, quod non eiusdem rationis; quia sunt eiusdem rationis. Nec ratione intensi gradus, quia beata Virgo habuit intensiorem gradum charitatis, quã multi, qui sunt iam in patria, vel erant tunc, & tamen merebatur secundum illam. Sed dico, quod est ex parte actus, qui non est finis, nec sequela præmij.

B

ARTICVLVS III.

Quid Christus meruerit.

DE Tertio Articulo principali, quid meruerit sibi; Vtrum actum beatificum. Dicunt quidam, quod sic: sed teneo, quod non, quia non apparet quo actu: nam non eodem actu, scilicet beatifico, quia talis actus non est ad finem: nec alio præcedente, vt patet. Et ideo dico, quod actum beatificum habuit absque omni merito, sicut vnionem. Dices: ergo gloriosius sunt aliqui præmiati,

C quam Christus ex proprijs meritis. Dicunt aliqui per interemptionem, vbi præmium non cadit sub merito. In Christo autem creatus fuit actus beatificus, qui non potuit cadere sub merito.

Dicunt alij ad maiorem, quod imo iste fuit gloriosior, qui in Christo, quia in maiori gradu; vnde eorum qui sunt in paradiso, quidam offenderũt solum originali, quidam actuali, quidam nullo, sicut est de Christo, & ideo habuit summum gradum gloriæ, sed tamen sine merito. Et ad argumentum tuum, si accipis pro laude, verum est, quia

D merita sunt laudabilia: sed si intelligis beatius, non est verum, nam sua gloria est altera.

Quid dicendum: Meruitne corporis immortalitatem, & non putrefactionem? Videtur, quod nõ, quia præmium est dignius merito: sed illud propositum fuit dignius: ergo. Dicunt quidam, quod ideo fuit nobilius, quia pertinet ad gloriam: ergo. dico, quod præmium vel adæquat meritum, & isto modo immortalitas corporis, vt est sequela, non est præmium Christi; vel non adæquat, sed ordinatur, & est sequela eius, quod adæquat: tunc di-

E co, quod sic, sed per accidens, quia solum est sequela eius, ad quod actus meritorii habebant connexionem, tanquam ex natura rei. Exemplum. Arist. 8. Ethic. dicit, quod honor est præmium virtutis: sed certum est, quod virtus plus valet honore, & ideo oportet dicere, quod adæquatio, & intrinsece præmium virtutis est fœlicitas, sed honor est præmium, tanquam illud, quod sequitur fœlicitatem, & sic solum vt sequela. Tunc dico, quod actus, quos Christus elicuit, ex se merebantur beatitudinem, & quia iam habebat, ideo fuit

F eis sequela beatitudinis data, scilicet immortalitas corporis, & quia illud non æquat meritum; ideo & gratia, & quicquid datur omni homini Christiano, respondet vt præmium illi actui. Et hoc de totali quæstione. Nunc ad argumenta in oppositum.

Ad primũ nego Antecedens, & tu probas, quod beati non merentur, &c. Dico, quod non est simile, quia actus omnes sunt actus beatorum ex fine adepto. Ideo non debetur eis meritum, cum non habeant ordinem ad finem, sed magis, sint sequela finis. In Christo autem non omnes actus fuerunt huiusmodi, vt patet supra.

Ad

Ad secundam probationem dico per idem, vel forte non meretur, quia secundum Apostolum ad Rom. 8. interpellat pro nobis. Dico, quod secundum aliquid mereatur dupliciter, vel proprie, vt est actus, cui debetur stipendium, & sic isto modo non meretur nobis.

Alio modo meretur large, quod idem est, quod obtinere per preces, & sic rogans alium pro alio, pro alio meretur exauditionem, sed totum est ex merito præcedenti.

Ad aliud per eandem rationem. Et quod vltra arguis, dico, quod in Christo erant organa imbecillia, & phantasia impediebatur: sed tamen inerat, quod semper vigilabat, vt intellectus suus per species infusas, qui sine phantasmate negotiabatur. Itẽ in instanti suæ conceptionis fuit sibi passio præsentata, & statim fuit fessus, & sic meritum. Ad aliud de Angelis dico, quod non est simile, vt patet in corpore quæstionis. Ad aliud dico, quod verum est, quantum ex puris naturalibus: sed non ex voluntate diuina.

DISTINCTIO XX.

DE PASSIONE CHRISTI.

Circa Distinctionem Vigesimam, vbi agitur de necessitate passionis Christi quæro duas Quæstiones. Primo de efficacia passionis. Secundo de necessitate. Prima quæstio est: Vtrum meritum passionis Christi fuit infinitum. Secunda quæstio est: Vtrum mors Dei hominis fuerit necessaria pro lapsu humani generis reparando.

Quæstio I.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum meritum passionis Christi fuerit infinitũ.

CIRCA primum arguo quod non primo sic: Meritum passionis fuit nullum: ergo non fuit infinitum. Probatio antecedentis, est, quia factum facere nihil est facere: ergo quod factum est, debitum fuit.

Item: non fuit debitum, sed Christus ab instanti suæ conceptionis fecit sibi debitum præmium: ergo. Et confirmatur ista ratio, quia Christus ab instanti suæ conceptionis meruit: tunc autẽ meruit omne meritum, aut aliquod; non isto secundo modo, quia meritum Christi fuit infinitum: si primo modo, qui dicit omne, nil excludit: ergo. Item in passionibus non meremur, vt Philosophum iustum pati non est iustum. Item secundo sic: Non est possibile in toto vniuerso præmium infinitum: ergo nec meritum. Antecedens patet, quia Deus non potest dare beatitudinem infinitam, quia nec sic in Christi anima. Consequentia probatur, quia meritum, & præmium sibi correspondent. Et confirmatur, quia secundum

A hoc plus posset esse meritum, quam Deus posset præmiare. Dicis, quod Christus habuit meritum infinitum, quia beatificationem infinitorum, si essent infiniti beati.

Contra: Meritum & præmium correlatiua: ergo si vnum & aliud. Item, pono vnum meritum, cui respondebit illud, tunc accipio aliud, & isti vel respondebit illud, vel nihil, & erit otiosum. Item: Meritum est circumstantia actus: sed stante subiecto finito nullum accidens infinitum: sed velle Christi, & actus, quo volebat pati, erat finitus: er-
B go. Item, meritum non potest excedere principia elicitiua: sed voluntas Christi, & eius electio erant finita: ergo & meritum.

Dicit, quod fuit infinitum ratione personæ. Contra: illi non competit mereri, quod potest dare alteri, quod mereatur. Item, nullum creatum est infinitum: meritum est creatum: ergo non est infinitum.

Contra, quod per continuam resecationem & sectionem partis de subiecto non diminuitur, ipsum est infinitum, quia omne finitum per ablationem
C partis finitæ finitur: sed meritum Christi est huiusmodi, patet per baptisma cuiuslibet, & per omnia talia huiusmodi semper accipitur aliquid de merito Christi, & tamen ipsum non diminuitur: ergo. Item: Merito Christi respondent merita infinita, deletio culparum infinitarum, & gratia delens culpas infinitas cadit sub merito. Respondeo, hic quatuor agam, primo de quæsito, secundo de quanto, tertio de quidditate eius, quod nobis meruit. Vtrum meruit nobis omnem gratiam & gloriam, vel: Vtrum gratia, & gloria cadant sub merito, &
D vtrum ab instanti suæ conceptionis, & quarto: Vtrũ post mortem aliquid meruit.

De primo dicit quidam Doctor, quod ex natura rei, & forma, Christi meritum non est infinitum: sed bene Deo acceptante, quia res sunt bonæ tantũ, quantum Deus vult, & sic Deus acceptans in infinitum meritum, facit infinitum, inquantum acceptat pro infinitis hominibus redimendis. Primum autem sic probo, quia actus tantum acceptatur quantum est: sed velle obedire vsque ad mortem non est ex natura rei infinitum: ergo. Item, velle verbi in
E se est magis infinitum, quam velle naturæ humanæ existentis in Verbo: sed velle verbi non est formaliter infinitum: ergo.

Item, nullus actus excedit principia elicitiua: sed humana volũtas quæ erat eliciens, & charitas, qua informabatur erant finita: ergo. Si dicit, quod erat infinitum ratione personæ.

Contra hoc arguo dupliciter. Primo, quod persona Verbi non est apta mereri: sed meritum Christi dependebat ab humanitate: ergo. Sic ergo for-
F maliter, & ex natura rei meritum Christi secundũ istum Doctorem nõ fuit infinitum: sed tamen Deus imponit pretium libere quod vult, & acceptat meritum Christi pro infinitis hominibus redimendis, & quantum ad hoc potest concedi, quod meritum Christi sit infinitum.

Hoc non placet mihi, videlicet sic omnia attribuere voluntati diuinæ, vel acceptioni diuinæ. Imo ex natura rei ostendo, quod oportet esse rationem acceptationis in re. Arguo primo sic: Tanta, & talis est diligibilitas, & acceptabilitas passionis Christi, quantum est odibilitas peccatorum, quod secundum istos iustè fuit redemptum genus humanum: sed peccata ex natura rei habent odibilitatem, vt

patet

patet per illud Psal. 44. Dilexisti iustitiam,& odisti iniquitatem. Item: Ista odibilitas est ex natura rei, quia odire malum est perfectio, & ideo posset Deus dispensare obediendo ei, vt infinito per acceptationem, nec potest dispensare in præceptis primæ tabulæ. Item: Peccata habent odibilitatem infinitam, quia peccata possunt esse infinita: sicut ergo peccata ex natura rei habent infinitam odibilitatem; sic passio Christi ex natura rei habet infinitam acceptibilitatem.

Item probo, quod in ordine ad personam possit esse acceptatio infinita. Philosophus 5. Ethic. dicit, quod contra passum non est iustum, nisi persona ponderetur, vt quælibet persona abstrahens oculum cuiuslibet personæ, non est iustum, quod abstrahatur sibi oculus:ergo conditio personæ est, & esse potest intra rationem meriti: sed persona Christi ex natura habuit infinitam acceptationem: ergo potuit elicere actus infinitè acceptos, & sic meritorios.

Ad rationes suas, ad primam,dico per interemptionem maioris, quod actus est acceptabilis ex conditione. Ad aliud, quod non est magis acceptum, nec minus, quia nullo modo. In velle enim, vbi non cadit ratio meriti, quia non habet connexionem ad finem,cum sit finis simpliciter. Ad aliud verū dicit. Sed aduertendum ad solutionem argumenti, quod principia non solum sunt agentia, sed suppositum. Nunc ad propositum,persona eliciens actus erat infinita. Et ad confirmationem suam. Respondeo,quod verum est per modum efficientis, non autem per modum suppositi, quia pater non moriebatur: sed verum est, quod filius Dei moriebatur. Ad aliud dico,quod effectus est infinitus per meritum infinitum; imo est vnum integrum, ita quod vna pars potest esse a principio infinito, & alia à principio finito.

Ideo dicit vnus alius, quod meritū Christi fuit infinitum ex natura rei,& ex se secundum iustitiam commutatiuam. Sed meritum potest dupliciter considerari, vel quantum ad materiale, quod est bonitas; vel quantum ad formale, quod est acceptatio passiua. Si primo modo adhuc,quod est quędam bonitas extrinseca quæ est formalis denominatio: aut actus: aut est intrinseca bonitas,quæ debetur ex obiecto, & actu, & talis bonitas fuit finita,quia actus voluntatis Christi fuit finitus. Loquēdo autem de extrinseca bonitate actus,quæ est denominatio, sic dicit, quod quia Verbum eliciebat istum actū,qui denominatur in ordine ad personā, potest dici bonitas actus infinita. Si vero loquamur de formali, quod est in ipso merito acceptatio passiua. Dicit iste Doctor, quod illud formale potest dupliciter considerari, aut quantum sequitur rationem intrinsecam actus secundum iustitiam commutatiuam, & sic est dicendum, quod fuit finitum:vel vt sequitur denominationem in ordine ad personam, & tunc dicit, quod fuit infinita actio passiua, quia persona est acceptabilis in infinitum. Non capio istud de acceptatione extrinseca, & intrinseca; ostendo enim, quod acceptabilitas personæ sit intrinseca, arguo autem sic. Illa acceptatio est intrinseca actui, sine qua actus non habet certam acceptationem:sed aliquis actus non habet certam acceptationem, nisi vt est ponderata persona: ergo. Maior patet,probo minorē. Dico enim,quod actus,qui est alicuius, non habet certā acceptationem,nisi consideratione personæ,

A nam potest esse persona,quæ sic adsignificat, vt nulla sit acceptabilitas, aut si talis sit vilis: ergo conditio personæ est intrinseca. & cōfirmatur per Philosophum 5. Ethic. Contra passum non est iustum, &c. quia intra ipsum oportet includi conditionem personæ.

Itē: Actus non plus valet propter denominationem extrinsecā,nisi habet plus de bonitate formaliter:sed conditio personæ præcedit valorem actus: ergo conditio personæ pertinet ad bonitatem intrinsecam actus. Itē: Quando aliquid aspicit actū,
B sine quo non est talis actus, illud est de intrinseco illius actus: sed actus nō elicitur sine persona agente: ergo cōditio personæ est intrinseca acceptationi. Hoc aūt declaro sic: Sic se habet de acceptabilitate actus,sicut de moralitate eiusdem: sed bonitas moralis in actu nō solū est actus,sed integritas omnium circumstantiarū:ergo. Sed integritas circunstantiarum non solū oritur ex intrinsecis actus, sed ex conditione omnium requisitorum, quæ sunt quinque, tempus, modus, &c. Item 5. Physic. persona est de circumstantijs: ergo. Sic dicendum est
C de acceptatione actus,quod non solum erat ex ipso actu: sed ex omnibus exigitis condentibus fiet vna integra acceptatio actus: ergo bonitas speciei in actu est bonitas intrinseca: sed bonitas moralis est ex circumstantijs, inter quas cadit persona: ergo. Confirmatur 5. Ethic. contra passum non est iustum, &c.

Et post dicit, quod est iustū, cuius ratio est,quia quando solum pōderatur actus,non est iustum, nec est contra passum. Quando autem ponderatur malum, quod inde potest elici: puta,si Rex patiatur,
D tunc si debet esse contra passum, oportet ponderari conditionem personæ, & aliarum circunstantiarum,de quibus oritur conditio actus:ita quod omnes circunstantiæ faciant vnam bonitatem.

Hic nota, quod acceptabilitas non est nisi bonitas consurgens ex integritate circunstantiarum in ordine ad acceptantē iuste: & ideo bonitas moralis est ista acceptabilitas, quæ non est bonitas informans,sed circunstans: ita quod ex hoc, & hoc circunstantibus oritur bonitas, quæ est ratio, quod actus acceptetur in infinitum. Secundo dico, quod
E actus de se non habet acceptabilitatem, sicut nec actus solum ex obiecto habet moralitatem: tunc dico,quod actui,vt sic, nullum præmium debetur, quia non habet bonitatē moralē,& per consequens nec acceptationē. Tunc ad quæstionem dico,quod meritum passionis Christi est infinitum habens infinitam acceptabilitatem ex natura rei, & intrinsecè.

Ad maiorem autem euidentiam primo insto,arguo sic: Bonitas meritoria fundatur æquè super connexionem,quæ est ad finem, & ipsius finis: sed
F in actu Christi non erat aliquod infinitum habens habitudinem ad finem. Probo, quia persona non habebat hanc habitudinem ad finem: ergo. Item, quod formaliter non habet ex se rationem meriti, alteri non dat rationem merendi: sed persona non habet ex se rationem merendi: ergo. Itē:Ratio meriti fundatur super actum circunstantiarum: sed nullus actus Christi erat infinitus, nec capiens circunstantiam infinitam: ergo meritum Christi non erat infinitum. Respondeo, dico, quod imo, probo sic. Quanta est bonitas actus moralis, tanta est eius acceptabilitas: quantæ autem sunt circunstantiæ, tanta est bonitas: ergo

quantæ sunt circunstantiæ, tanta est acceptabili- **A** tas: sed circunstantiæ istius actus erat conditio per quam est diligibilis in infinitum: ergo. Item: In creaturis actus ordinatus personæ dat dignitatẽ, & indignitatem improportionalis, vt patet de moderato oculo, quod in prædicante verbum Dei esset peccatum mortale, quia sic esset generalis in audientibus susceptio, & tamen in alio esset peccatum veniale: ergo conditio personæ facit distantiam infinitam, quia vnum peccatum mortale damnat hominem, quem non damnant infinita venialia: ergo sic in proposito, iste actus à tali per- **B** sona elicitus excederet ratione personæ omnem alium actum in infinitum. Exemplum ad hoc, assurrectio Regis in aduentu tuo esset incomparabiliter acceptior, quàm socij tui, & Imperatoris acceptior, quam Regis, & maioris maior, & infiniti infinita; sic etiam in proposito, si mereretur maior persona, est maior acceptio, & si infinita persona, est acceptio infinita, quare potuit meritum passionis Christi esse infinitum.

Quod autem sic sit de facto, probo secundum quod tenent Doctores, quod si essent infiniti mun- **C** di, & infiniti homines, sufficeret, quod semel oblatus est in conseruationem seculorum. Tunc arguitur sic: Omne acceptans aliquid pro aliquo, illud, quo acceptat, vel æquatur, vel excedit illud, quod acceptat: sed Christus pro nobis acceptauit, siue acceptam fecit infinitam acceptionem, quia remissionem infinitæ odibilitatis, & hoc ratione suæ diligibilitatis passiuæ, vt quo: ergo sicut diligibilitas fuit infinita, sic acceptabilitas, & meritum fuit infinitum.

Ad primum contra istum articulum dico, quod **D** persona, Verbi nõ est ad finem, sed differt persona, vt persona autem nunquam dat rationem meriti, sed bene inquantum circumstantia, inquantum actus acceptatur infinitè, non quod persona imprimat infinitatem in actu, quia aut est de agente naturali, & intellectuali, quod sufficit in ordine ad intelligentem, quod infinitas sit ab alio, sicut à circumstantia, & dico quod hoc est connexio, & ordo ad infinitum meritum. Ad aliud dico, quod licet verum est, vt in se, non tamen est verum, vt actus erat ab illo, diligere autem est actus infini- **E** tus, sicut & ipsum est infinitum.

Verum est autem, quod est alia diligibilitas actus, vt ad finem.

Ad aliud dico, quod actus vt actus est, finitur realiter, & naturaliter: sed in ordine moralis bonitatis, quæ non est intrinseca, sed circunstans, non est sic. & hoc de isto articulo.

Sed hic est dubium: Vtrum quodlibet meritum Christi fuerit infinitum, & videtur, quod sic. Dicunt enim Sancti, quod minimus sudor, & huiusmodi suffecisset ad redemptionem: ergo in quolibet actu **F** Christi fuit meritum infinitum. Contra, tunc sequitur, quod frustra voluerit pati. Videtur mihi dicendum, quod meritum passionis fuerit maius merito omnium aliorum actuum: sed hoc est difficile, cum omnia alia sint infinita. Probo de passione, quoniam Sacramenta, & omnia alia attribuuntur passioni: ergo miracula, & passio sunt pondus omnium. Item: Conditio actus, & modus multum faciunt ad acceptationem, esto quod sit eadem persona, vt si Rex veniat ad te, & vocet te, hic est eadem persona, sed acceptabilitas ponderatur humiliatione.

Ad propositũ, maior fuit humilitas Christi, qua se humiliauit vsque ad passionem, & mortem, quam vigilia & huiusmodi, & sic ratione maioris humilitatis debuit actus ẽt magis esse acceptus, & sic credo, quod pondus totius meriti sit passio. Sed de alijs meritis aliorum actuum. Dico, quod sunt infinita: sed quomodo est possibile, quod dictum est, quia infinito non est maius? Respondeo, dico, non est maius entitatiuè, sed voluntate acceptante actu intellectus, & voluntatis potest esse magis acceptus. Vel posset dici, quod meritum passionis cum omnibus alijs fuit vnum, quia totum ordinatur ad passionem; & ideo talis actus passionis, & huiusmodi, non deberet distingui, quia tota vita Christi fuit vna potentia habens rationẽ vnius meriti. Dicô ergo, quod meritum Christi ex natura rei est infinitum; ita quod Iustitia commutatiua debet infinitè acceptari.

De secundo articulo videtur, quod non, quia quando aliquid est infinitum, non compatitur aliquid aliud secum, vt si esset vnum corpus infinitũ, non esset aliud corpus: si ergo meritum Christi fuit infinitum, non compatitur aliud meritum, & sic Sancti non meruerunt. Item: sic meruit omnem gratiam omnium simpliciter, & hoc non est verum, quia non meruit Antichristi, nec Adæ, aut omnium, qui modo sunt, & non sunt; quia eiusdẽ rationis est gratia ista cum illa: si ergo non illam, nec istam: tunc si non meruit omnem gratiam, non fuit meritum Christi infinitum.

Videtur, quod primum, quod meruit, fuerit deletio culpæ, & gratia vt deletiuum culpæ; quia si gratia, vt gratia caderet sub merito, tunc meritum hominis euacuaretur: ergo non aspicit gratiam: sed gratiam, vt deletiuum, quia sua mors fuit ad redimendum ordinata: hoc autem factum est per gratiam: ergo. Et in hoc concordat Ecclesia: Vnde dicimus, quod gratia Sacramentorum cadit sub merito, quia omnis remissio peccatorum fit in sanguine eius, & sic gratia, quæ in Angelis, vel in Adam, cadit sub merito Christi; & quia omnis gratia præsupponit gratiam primam, ideo omnes, qui merentur, in virtute datæ gratiæ merentur, ideo iustè omnis gratia est in virtute passionis Christi. Vnde non video, quod ex hoc fiat aliqua iniuria Christo: ergo acceptatiuè, vel meruit omnem gratiam, vel deletiuam culpæ, & ista est infinita, quia deletio infinitorum peccatorum.

Dico etiam ad relaxandum pœnam, & ideo omnis indulgentia cadit sub merito.

Sed meruitne omnibus? Dicunt quidam, quod non quantum ad efficientiam. Si hoc intelligitur quantum ex parte, est verum; sed propter aliam rationem credo, quod hoc est verum.

Tunc ad primum dico, quod prima gratia cadit sub merito Christi, & omnis gratia, quæ ordinem habet ad hoc, vt resistere tentationi, & Dæmoni, & huiusmodi, & hæc est intentio Magistri: & licet ex merito alterius nempe Christi est gratia; non quod iste habet ibi ius, sed Christus.

De Tertio Articulo dico, quod sicut actus extrinsecus non addit nouum meritum ad inferiorem, sic propositum Christi ab instanti suæ conceptionis cum actibus exequentibus, & ponentibus postmodum in effectu, totum hoc complet rationem vnius meriti, nec fuit aliquod aliud, sed ex isto, & illo fuit vnum meritum.

De

A De quarto articulo videtur quod sic, quia secundum Ioan. 19. Christus post mortem fuit lanceatus, aut ergo tunc meruit, & habeo propositum; aut nō, & tunc sequitur inconueniens magnum, cū Sacramenta fuerint formata de latere Christi. Contra: Nullum meritum est nisi actu viuentis, non autem existentis in termino: ergo. Propter hoc dicunt aliqui, quod Christus viuebat, dum lanceatus fuit: sed hoc est contra textum canonis.

Et ideo hoc arguit, quod Christus non solum meruit in lanceatione, sed etiam in sepultura, non secundum talem actum in se, vt talis actus: sed ex B actu voluntatis præexistente, vnde ab instanti suæ conceptionis præuidit, quod erat sic tractādus post mortem, & tunc voluntas sua acceptauit omnia, quæ facta fuerunt postmodum post mortem, sicut verus obediens patri; & ratione huius & acceptationis omnia talia fuerūt verè meritoria, ita quod omnia aduenientia non habuerunt rationem alterius meriti, sed vna simul cum illo proposito voluntatis, totale meritum compleuerunt. Tunc ad argumenta.

Ad primum nego antecedens, quia est vnum meritum. Ad aliud dico, quod passio, vt passio non fuit meritoria, sed acceptatio eius. Ad aliud dico, quod meritum, & præmium vniformiter respondent, tunc si accipit vnum actum meriti intrinsecū, sic datur aliud finitum; sed si accipis actum quoad circunstantias, sic datur meritum infinitum, quia persona erat conditio intrinseca, & ideo possibile est, quod detur meritum intrinsecum, & tamen quod persona erat conditio intrinseca: vnde meritum capit conditionem infinitam, scilicet primam. Ad aliud dico, quod ibi creatum, & increatum est conditio Personæ.

Quæstio II.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum mors Dei fuerit homini necessaria ad reparandum lapsum generis humani.

Secundo quæro: Vtrum mors Dei fuerit homini necessaria ad reparandum lapsum generis humani & arguo quod nō, primo sic: Ad deletionem minoris mali non est necessaria perpetratio mali maioris, iuxta illud; non sunt facienda mala, vt eueniant bona. & confirmatur, quia Deus habet alias vias delendi malum, quam per malum; sed mors Christi maius fuit malum, quam peccatum Adæ, & quam pœna originalis, quia mors illa est priuatio vitę Christi, quæ melior est, quam quæcunque alia vita: ergo. Item ad delendum malum non est necessaria multiplicatio malorum; sed in morte Christi fuerunt mala multiplicata, quia peccatum Iudæorum, qui peccauerunt in morte Christi. Item: Ad excludendum formam aliquam non est necessarium incidere in eandem, quia sic non esset exclusio, sed auctio formæ: ergo & ad culpam delendam non est necessaria culpa. Item: Opus non fuit Deum mori ad indulgendum offensam creaturæ rationalis, quam poterat sine morte indulgere: ergo. Item quod non sit necessaria mors Dei hominis, probo: Pronior est Deus ad indulgendum, quam ad condemnandum; sed propter præuaricationem vnius fuit totum genus damnatum: ergo per iustitiam vnius potuit indulgere toti generi: ergo. Pro hoc facit Dionysius de diuinis nominibus. Item Apostolus ad Rom. 5. Si peccatum vnius abundauit in multos, multo magis vnius obedientia, &c.

Contra Ansel. Cur Deus homo fecit totum nihil ad istam intentionem.

C Respondeo breuiter dico, quod reparatio humani generis potest intelligi fieri tripliciter, scilicet per condignam satisfactionem & secūdo per viam gratiæ. Tertio per impetrationem. Si loquamur secundo modo, sic non fuit necessarium hominem Deum mori, quia Deus simpliciter potuit condonare culpam Adæ: hoc quantum ad secundum modum.

De modo, de Impetratione: Vtrum Angeli possent in reparationem hanc est mihi dubium, quia in impetratione includitur iustitia commutatiua, D secundum quod preces tantum valeant, & sic videtur coincidere cum primo: ergo restat per viam satisfactionis, & iustitiam commutatiuam, ita quod præuaricator reddat debitum, vel alius pro eo. Secundum istam viam secundum Ansel. necessariū fuit Deum, & hominem pati; solus enim homo hoc facere nequiuit, quoniam homo non indiguisset reparatione, si non peccasset. Ista ratio forte non concludit, quia idem dicam de Christo, & ideo non satisfacit. Alia ratio, quod essemus obligati illi non pro impossibili, & ideo dicit vnus Doctor, E quod sic: sed ego non capio, quia meritum debuit esse infinitum in valore, hoc nō potuit dare aliquid finitum: ergo illud dari debuit per aliquid infinitū modo, quo dictum est in priori: Infinita acceptabilitas non est in actu, nisi ex circumstantia, non qualibet, sed ex persona, quæ cadit intra circunstantiam, vt dictum est supra; nulla autem persona est infinita, nisi persona Dei, quare necessarium fuit Deum hominem mereri istam satisfactionem. Sed vtrum per mortem, est dubium. Dicunt Sancti, quod minima gutta suffecisset. Sed tunc est dubiū, F quare voluit pati. Dico, quod satisfactio debuit fieri per Deum hominem, sed per quē actum? Dico quod non efficaciter, nisi per mortem, nam non sufficit sic esse in conspectu Dei, nisi apud homines haberet efficaciam: habere autem non potuit, nisi per actū amoris intentissimi, actus amoris non esset efficax, nisi moreretur: ergo.

Ad argumenta in oppositum. Ad primum dico, quod in morte fuit toleratio, & illa fuit bona. Ad aliud patet. Ad aliud dico, quod non potuit per mortem puri hominis, quia peccatum infecit totam naturam, & sic mors hominis puri non suffecisset

cisset pro infinitis culpis, quæ esse potuerunt infinitæ, & ideo sola persona Dei fuit sufficiens, quæ est infinita, non autem persona puri hominis, quæ est finita.

DISTINCTIO XXI.

DE MORTE CHRISTI.

Circa Distinctionẽ Vigesimamprimã agit Magit Magister de morte Christi, & cõsequentibus mortem, & ideo primo circa istam distinctionem quæro vnam Quæstionem: Vtrum negare remansisse in corpore Christi mortuo aliquam formam substantialem, quæ erat in viuo, repugnet fidei veritati, & sinceritati. & arguo quod non. Primo sic: Pietas, & sinceritas fidei circa hoc attenditur, vt saluetur corpus Christi mortuum esse, non autem incineratum, sed fuerit eadem caro: hoc enim (vt videtur) solum exigit fides: sed absque remansione alicuius formæ in corpore Christi mortuo, quæ erat in viuo, potest saluari corpus Christi viuum, & mortuum esse idẽ: minus ergo incineratũ. Maior videtur satis manifesta, probo minorem sic: Quando suppositũ formarum eiusdem generis manet idem, quantũcunque fiat successio varia talium formarum, verum est dicere, quod idem manet idem vnum. Exemplum, albedo, & nigredo succedunt sibi mutuo circa aliquod coloratum: sed manet idem coloratum, quantumcunque fiat variatio circa albedinẽ, & nigredinem: ergo verum erit dicere, quod coloratum est idem post, quod prius.

Item: Scis hodie gramaticam, cras logicam, supposito etiam, quod cras oblitus scis grãmaticæ, semper tamen erit verum dicere, quod idem vnus est sciens hodie, qui fuit heri. Cum ergo corpus sit ens determinati generis, quantumcumque ponit tres, vel plures formas, est idem vnum. Secundo sic: Solum exigit pietas fidei circa corpus Christi mortui mortuum, vt caro eius non viderit corruptionem: sed esto, quod forma carnis non remanserit eadem, adhuc saluatur incorruptio corporis & carnis: ergo. Maior patet, quia fides ex hoc exigit Prophetæ implorationem: Caro mea requiescet in spe, & Non dabis sanctum tuum videre corruptionem. *Psal. 15.*

Item ibidem: propheta ergo cum esset, & sciret, quia iure iurando iurasset illi Deus, &c. quia neque derelictus est in inferno; neque caro eius vidit corruptionem.

A Probo minorem. Duplex est corruptio, quædam abiectio esse simpliciter, & formæ substantialis, & hanc corruptionem vidit Christus qui vidit separationem formæ carnis. Est autem corruptio, quæ idem est, quod putrefactio & incineratio, & de tali loquitur Propheta, & aliæ auctoritates, & tunc verum est dicere, quod caro Christi non fuit corrupta, idest, incinerata, vel putrefacta propter accelerationem resurrectionis.

B Et confirmatur, quia Damasc. lib. 3. Ortodoxæ fidei. cap. 28. ly, suum, sic exponit, corpus, & auctoritates allegatas de putrefactione, quas ego non pono: ergo, &c. Sic positio, quæ saluat vniuocationem carnis mortuæ in Christo cum carne aliorum hominum mortuorum, non repugnat fidei sinceritati: sed positio ponens abiectionem formæ substantialis prioris potest hoc tenendo saluare: ergo. Maior patet, quia

C fides non tenet aliter Christum mortuum, quam alij moriantur. Probo minorem sic. 2. de anima, & 7. & 4. Meth. caro mortua non est caro, nisi æquiuocè, quia remanet idem vnum, & mutatur alia ratio: alia enim ratio dat materiæ esse carnis viuæ, & alia esse carnis mortuæ: sed hoc æquè est in omnibus hominibus: ergo si ponitur in Christo, saluatur vniuocatio Christi, & aliorum hominum.

D Item: Illud est ponendum in Christo, quod exigitur ad veram mortem Christi, & hoc realiter nõ repugnat fidei, quæ docet, Christum verè mortuum: sed vt saluetur mors, tenetur omnis formæ abiectio, quia alias non esset totalis corruptio, vnde sicut generatio terminatur ad ens simpliciter, non secundum quid, sic corruptio ad non ens simpliciter, non secundum quid.

E Quinto arguo sic: Nulla veritas demonstrata repugnat fidei, probo quia verum vero consonat: sed fides vera: ergo. Sed veritas est demonstrata, quod in corpore vnius hominis non est nisi vna forma substantialis, scilicet anima; ex hoc autem vero demonstrato sequitur aliud, quod in morte abijciatur aliqua forma, non autem forma corporeitatis: ergo quod tenetur in corpore Christi mortuo, non repugnat fidei. Maior probata est, minor probatur sic: Forma dat esse simpliciter, idest sine addito, quia

F modo est simpliciter, & simpliciter ante non erat, vnde verum est dicere, quod remota forma remanet simpliciter non Deus, quia ens solum in potentia materiæ. Mate-

Materia autem non dicit aliquid hoc, sed solum modificabile: animal ergo adueniente forma aliqua, si inueniet aliam formam, inueniret ens simpliciter, & tunc illa non daret esse simpliciter, ergo: ergo in Christo, & alijs hominibus est sola vna forma, dans esse carnis, & huius: sed in morte Christi fuit separata forma, quæ dabat esse ergo: & illa quæ dabat esse carnis. Item Ioannes 2. Soluite templum hoc, &c. sequitur, hoc autem dicebat de templo, corporis sui: sed hoc non soluitur, nisi in carne corporali fuerit aliquid aliud motum: ergo. Contra: Non dabis sanctum tuum videre corruptionem, in Psal. 15. Sed Christus vere fuisset corruptus, nisi forma carnis remansisset: ergo repugnat. Respondeo, hic in ista quæstione non intendo de formarum pluralitate, vel in homine, vel in alijs. Sed hoc solum quæro de Christo, & hic non cogito arguere metaphysicè, sed solum videre, vtrum consono pietati fidei. Dico secundo pietati, & sinceritati, quia non est clare contra Articulum fidei, quia aliter dictum esset hæreticum: sed dico, quod pietas fidei, & sinceritas magis relucet in hoc.

Ad propositum ergo cum quæritur: Vtrum negare aliquam formam, quæ ante erat in corpore viuo, remanere in corpore Christi mortuo repugnet sinceritati, & pietati fidei.

Hic primo inquiro: Vtrum sinceritas fidei exigat, vt caro viua, & mortua in Christo fuerit eodem modo. Secundo si sic, vtrum hoc saluari possit absque hoc, quod ponatur aliquam formam eandem vnius remansisse. Tertio si oportet ponere, quod aliquid remāserit substantiale, non solum accidentale, inquiram, vtrum illud sit forma, vel potius truncatio formæ. Quarto; Vtrum preter formam animæ rationalis sit aliquid abiectum, puta vita sensitiua. Quinto: vtrū vita sensitiua se habeat ad formam remanentem sicut additum, vel sicut complementum illius. Circa primum, primo ponam quatuor vias ad partem affirmatiuam. Secundo ponam solutionem, quæ datur ab alijs apparenter. Tertio, inquiram: Vtrum auctoritates possint retorqueri contra solutiones.

Quæstio Vnica.

1 Vtrum caro viua & mortua in Christo fuerit eadem.

2 An vnitus carnis in numero possit saluari, nisi ponatur remanere eadem forma numero.

A 3 Vtrum post mortem remanserit caro totalis, & quid remansit.

4 Quid fuerit abiectum in morte Christi.

ARTICVLVS I.

Vtrum caro viua & mortua in Christo fuerit eadem.

CIRCA primum, Dico, quod ad partem affirmatiuam primo arguitur authoritate Scripturæ. Secundo ex Sacramētorum virtute. Tertio ex Sanctorum auctoritatibus. Quarto ex efficaci ratione.

B

Circa primum sciēdum, quod Scripturæ veritas cadit sub articulo fidei illo scilicet, Qui loquutus est per Prophetas, vnde negare Scripturam esset hæreticum: ergo quantum ad propositum probandum. Quod ad primum articulum sit pro parte affirmatiua quantum ad

C præsens triplex auctoritas, vna Psal. 15. Non dabis sanctū tuum, &c. Secunda: Caro mea requiescet in spe. Tertia ex Actibus Apostol. sciat omnis domus Israel, &c. sequitur, nō videbit caro eius corruptionem. Ex istis tribus apparet, quod de intentione sacræ Scripturæ sit, quod caro Christi viua, & mortua sit eadem numero, alias vere vidisset corruptionem, & sic non requieuit in spe resurrectionis, ex quo fuit corrupta. Ad. 1.

Ad istas auctoritates respondent per distinctionē de corruptione; quoniam est corruptio mixti, &

D ista putrefactio, incineratio, de qua loquitur Philosophus 4. metaphisices; alia est corruptio, quæ ambit omne ens, & ista est amissio entitatis simpliciter, quæ in viuentibus dicitur mors: tunc dicitur, quod error esset dicere, quod caro Christi non fuerit vere mortua, sed in morte requiritur, quod moriens amittat simpliciter entitatem, quare hoc modo non repugnat ponere carnem Christi Christi corruptam, nec ponere non remansisse eandem numero. Imo posita morte sequitur hoc necessario. De hac autem corruptione non loquuntur

E tur auctoritates propositæ, sed loquuntur de corruptione secundo modo, quæ proprie est incineratio, seu putrefactio. Et sic non repugnat fidei tenere, quod caro Christi viua, & mortua non sit eadem numero, quoniam datur intellectus auctoritatum Scripturæ. Secundo arguitur ad principale propositum ex veritate Sacramentorum, scilicet Baptismi, & Eucharistiæ; tenet enim fides Ecclesiæ, quod Sacramenta fluxerunt ex latere in aqua, & sanguine, quæ fluxerunt ex eius pectore.

Quæro igitur, aut fluxerunt de corpore Christi

F inanimato, aut ex alio. Si ex alio, non videntur habere efficaciam ex carne Christi. Si sic, habeo propositum, quod vulnus fuit impressum corpori mortuo.

Hic dicitur, quod propositio est concedenda. Sed ad dissolutionem sciendum, quod caro Christi dicitur dupliciter, vel vt pars integralis, vel vt aliquid condescendens. Primo modo dicunt, quod illa caro Christi mortua non fuit caro de eius essentia, quæ ipsum integrabat: sed secundo modo dicunt, quod fuit descensus formæ prioris. Ad cuius euidentiam dicunt, quod est quidam

ordo formarum oppositus in generatione, & corruptione.

Ex enim formæ, quæ per accessum ad formam intentam à natura antecedunt illam formam, sicut est in generatione, vbi generabile est modo sub vna, modo sub alia, donec habeat formam intentam, tales formæ dicuntur in ascensu.

E conuerso autem omnes formæ, in quas sub diuersis gradibus resoluitur corrumpendum, vt est forma cadaueris, &c. dicuntur formæ in descensu, & sequela, sicut est primo cadauer, deinde putrefactio in tertio elemento, vel huiusmodi: tunc ergo caro Christi dicitur Christi per descensum, & vt sequela, quia sicut vnum in actu, sic in mortuum, scilicet cadauer, & sicut actu non est idem, quod viuum; ita per descensum.

Tunc ad argumentum dico, quod iste descensus, & sequela dat tantam nobilitatem corpori mortuo, quod potest adorari, & si sibi debetur adoratio, quæ indignitas est, quod de carne fluxerit aqua, & sanguis, & sic potuerunt habere efficaciam ratione carnis dignissimæ, de qua fluxerunt.

C Tertio arguo ad principale. Ex æternitate Sacramenti Eucharistiæ, fuit in institutione, ergo in triduo potuit tunc confici. Tunc arguitur. In triduo mortis fuit possibile confici. Pono ergo, quod Barnabas confecerit: quæro aut sub speciebus panis fuisset eadem caro, quæ fuit viua, aut nō; si sic, habeo propositum. Si dicis, quod alia, contra: sequitur, quod non fuisset Sacramentum, quia non fuisset sacræ rei signum: hic autem ponitur variari.

D Ad hoc dicitur, quod institutio Sacramenti fuit in cœna, sed accepit confirmationem ex resurrectione, & aduentu Spiritus sancti, quia tunc fuit lex innouata, & vetus lex euacuata. Tunc ad argumentum dicitur, quod non potuisset quis conficere in triduo, & sic hypothesis, siue suppositio est falsa.

Quarto arguitur ad principale ex Sanctorum auctoritate: secundum enim Sanctos eadem caro, quæ fuit in sepulchro, fuit in Christo resurgente: sed caro, quæ fuit in Christo resurgente, fuit eadem numero cum illa, quæ fuit ante: ergo. Minor huius rationis, quæ habet pro maiori Sanctorum auctoritates, probatur ad oppositum, sequitur tūc, quod non idem numero resurrexit, quod est contra auctoritatem illam Iob 19. & in carne mea videbo Deum. Item probo maiorem, quæ supponebatur à Sanctis. Augustinus super illud: Deus Deorum, dicit: Ostendebat Dominus eandem formam, & carnem, quam in cruce viderunt, & in sepulchro posuerant: vnde credo simpliciter, quod Augustinus fuit huius opinionis, vnde dicit istud, idem in Epistola de fide ad Pet.

F Ad istud argumentum respondetur vno modo, q̃ isti Sancti loquuntur secundum sensualem apparitionem, & vulgo, non autem est sic secundum veritatem. Ista solutio statim apparet non bona, quod videlicet tanti viri loquuntur, non secundum veritatem, & ideo soluitur. Secundo, quod sufficit ad hoc, vt caro mortua sit caro per descensum, & tunc in tali carne remanserunt cicatrices, vt ad hoc probandum, quod Christus habuit cicatrices, sit forma descendens, & sequela prioris: ita quod secundum istos vna forma descendens probat aliā priorem: Vnde dicit: Tu es Deus meus, &c. non dicit, quod eadem caro sit hæc cum illa: sed probat, &

A arguit, quod ibi fuit talis forma carnis, quod sit, quia qualitates talium formarum sunt simbolæ, & ideo sic se consequuntur, quod vix diuersitas discernitur. Sic intelligunt sancti solum, quia sic probantur cicatrices fuisse. Vel soluitur sic, quod est forma, quæ est verè caro, & est forma apparens, quæ non est vere caro, sed quæritur quædam accidentalis qualitas. De prima sancti non loquuntur, quod istam Christus non ostendebat, sed loquuntur de secundo modo dictas, scilicet de forma apparente, & simili, vnde dicit Ostendebat, &c.

B Quinto arguo sic ad principale, ex necessitate rationis, nam hic nō accipio rationem philosophicā. sed ex aliis, quæ secundum fidem nostram tenentur: ergo secundum quod tenemus, istud est verum, quod nunquam Verbum deposuerit, quod assumpsit. Item, & istud est verum, quod verbum nunquam aliquid nouum resumpsit, quod ante non assumpserat. Ex istis arguo sic: Si forma carnis viuæ fuisset corrupta, tunc Christus illam deposuisset, quod est contra illud, quod supponimus primo, si ponam quod eadem forma remanserit non, sequitur istud inconueniens, sed optimè saluatur. Ad hoc respondetur, quod aliud est deponere rem vel formam, & aliud est formam definire: ergo Christus nunquam deposuit, quod assumpsit, quia deponere est separari ab aliquo illo manente: sed forma carnis non remansit, quia esse desijt, & tunc proprie non fuit deposita à verbo: bene enim cecidit à Verbo, sed Verbum illam propriè non dimisit, quia ipsa non remansit, sed esse desiit.

Secundo arguitur ex secunda suppositione sic: Christus non assumpsit aliquid de nouo: non ergo fuit in Verbo noua assumptio alicuius formæ: sed si fuisset alia forma, vel fuisset corpus vnitum, vel non, quod dicere esset hæreticum: ergo fuisset vnitum: ergo si hoc, assumpsit formam aliam nouam. Item tunc assumpsisset cadauer. Ad istud respondetur, quod Christus noua assumptione nouum nihil assumpsit, quia quando formæ habent ordinem secundum descensum, vel in eadem materia succedunt sibi, assumens formam priorem, assumit necessario omnes alias, sed non actu, & & principaliter, sed vt sequelas: ergo non ea necessitate, qua assumitur humanitas, assumuntur omnes formæ, quæ sequuntur, & sic non noua assumptione fuit assumpta: sed fuit eadem assumptio ratione eiusdem materiæ, & ordinis formarum; nec est indignum, quod eadem quoad humanitatem, & omnem sequelam. Et confirmatur, quod in Christo fuit alteratio, quia sumebat alimentum formam, & per calorem deperdidit, & assumpsit per alimentum nouam actionem nutritiuæ. Sic etiam dicitur de formis accidentalibus, verbi gratia, per rarefactionem procedemus, non multum habemus substantiæ. Et ideo videndum est in secundo, vtrum solutiones præfatæ stare possint cum fidei pietate.

Primo ergo accedo ad expositionem factam ad solutionem primi argumenti.

Dico autem, quod solutio illa non videtur plana, eo quod Scriptura non concordat. Dicit Propheta in Psal. 15. Dilatatum est cor meum, & exultauit lingua mea, quoniam, supple, caro mea requiescet in spe: tunc quæro illud, quod sperat, tunc quæro, quæ caro est, quæ est in spe: aut est illa, quæ in viuo erat, & non est in mortuo, & hoc nō pōt dici quia

quia tunc non quieuisset; caro enim viua (inquantũ viua) non est illa quæ quieuit in sepulchro, & in spe. Sed si illa alia anima in spe resurrectionis, illa autem quieuit, fuit in spe: ergo illa, quæ in sepulchro, est in spe. Imo quia fuisset abiecta in resurrectione: ergo. Si ergo ista abijcitur, iam non est mortua, cũ spe transgreditur: si ergo ista dicas, quod ista nõ est in spe, sed prima quæ erat in viuo. Contra: illa non requieuit, quia secundum te ponitur abiecta & corrupta, & sic non saluas Prophetam dicentem: Caro mea requiescet in spe. Item, non soluitur secundum de corruptione, auctoritas enim Actuum intelligit, quod caro Christi non vidit corruptionẽ, quã alij homines viderunt & hanc ponere differentiam inter Christum, & alios homines, sed alij homines non viderunt hoc, quia caro, quæ præcessit, nunquam putrefit: ita etiam Christi, sicut alterius. Sed alia introducitur, quæ videt corruptionem, & sic hoc non est priuilegium Christi.

Si autem de alia corruptione, ita quod nulla de istis formis corrumpatur, etiam in quocunque tunc saluatur, quod caro mea, quæ est in me, vidit corruptionem; illa autem, quæ remansit in Christo, non vidit. Et prętεrea Augustinus videtur loqui de corruptione interitus, non putrefactionis. Psal. 15. Conserua me Domine, &c. Dicit insuper, Et caro mea non deficiet in interitu, sed in spe resurrectionis obdormiet: ergo illa caro, vt videtur, non defecit in morte.

Ad minus auctoritas Scripturæ nimis vacillat, si ad voluntatem cuiuslibet exponatur. Sic enim potero dicere, quod maledicti non erunt in igne in æternum, quia exponam æternum, idest longo tempore, vt alibi Psal. 131. Dicit Dominus Dauid: Sedebit super sedem tuam in æternum, quod intelligitur longo tempore. hoc de prima solutione.

Nunc de solutione rationis de Sacramentis dicere, quod de eodem corpore non descenderint per fluxum, non videtur verum, quia sacramenta à carne digniori sumpserunt efficaciam per fluxum, &c. sed licet caro illa, quam ponis per descẽsum, sit digna, illa tamen quam traxit de Virgine, est magis digna. Item, idem dicam de sanguine & aqua, quod mutauerunt formam, & sic non verè fuit sanguis Christi, qui erat in corpore Christi viuo. Item dicam, quod vulnus laterale non transfigit post mortem corpus de Virgine tractum. Et iterum est contra Ioannis epist. 1. cap. 5. vbi dicitur: Tres sunt, qui testimonium dant in terra, licet in carne Christi, quam viuam gestabat, ideo solutio non videtur valere. Sed per verba posset multum palliari, tamen quia ponit indignitatem, videtur repugnare fidei sinceritati.

Respondeo, illud de sacramento Eucharistiæ reputo demonstrationem: quod enim dicitur de Resurrectione, & Aduentu, est contra eum, contra duo verba specialiter. Primo est hoc, quotiescunque, &c. Tunc quæro, Vtrum quotiescumque includat duos dies ante resurrectionem, vel non; si nõ, non videtur propositio vera. Si dicas, quotiescumque, idest, ex quo resurrectio. Si sic exponas, tunc pari ratione potero misticè determinando vertere scripturam: ergo ad eius sinceritatem saluandam exponi debet: sed isti duo dies fuerunt intra istud quotiescunque: ergo. Item dicitur verbum, quod dicitur in Euangelio Matth. cap. 26. & Mar. 14. Est sanguis noui, & æterni: ibi ergo incæpit nouum Testamentum, quia secundum Sanctos ibi vacauit

A vetus testamentum.

Quæro ergo de hoc q̃ dicitur æterni, aut includuntur duo illi dies, aut nõ: si dicis quod sic, habeo propositum: si dicis, quod non, iam non est æternũ, quod est contra verbum, & ideo oportet, quod in triduo potuit conficere omne, & idem q̃ uod hodie, Tunc sumitur minor sic: sed idem non conficeretur, nisi esset eadem caro, quæ primo fuit, quia ista caro viua vere est cibus, quod non esset, si fuisset corrupta: ergo. hoc autem non saluatur assignatio carnis carnis per descensum, quia sic non saluaret

B identitatem sacramenti, quæ potuisset esse in triduo, & eius qui modo est: ergo.

Quod soluitur ad auctoritates sanctorum. Prima solutio videtur esse transfantastica, quod Sancti loquuntur sicut vulgus. Alia vero solutio non sufficit, quia oportet saluare verba sanctorum sine distorsione, sed verbum expresse dicit eam carnem, quæ fuit in sepulchro: ergo. si autem Sancti ex ista carne absolutè intenderent probare resurrectionem, apparentiam quandam haberet talis solutio; sed quia ipsi dicunt eandem carnem, quæ fuit

C in sepulchro, ideo non valet, nec hic iuuat soluere aliquid per carnem secundum descensum. Tertia etiam solutio ad idem non valet, licet enim forte valeat quantum ad hoc, quod dicunt eandem formam, & figuram, non tamen quantum ad hoc, quod dicunt eandem carnem; oportet enim quod cum apparentia sit eadem caro secundum auctoritatem, non soluuntur dicta Sanctorum. Quarta via minus euaditur. Depositione enim corporis Christi de Cruce euadunt, quod ibi nõ fuisset depositio, quia forsan fuisset aliquid exclusum pertinens ad

D carnem, & ideo dicitur caro mortua, quia aliquid extrinsecum excluditur: sed quod remaneat idem substantiale, non saluatur: sed de assumptione, si est noua forma, quin sit assumptio noua, non valet euasio, quia aut caro Christi descendens remansit vnita prima vnione, aut alia: si alia: ergo fuit noua assumptio. Non potest dici per eandem, quia dicit quod verè est vnita, sed non eadem vnione, qua prima caro, quia illa secundum te fuit amota, amoto autem fundamento immediato relationis, necessario corrumpitur relatio. Exemplum

E de similitudine in albedine fundata: sed vnionis illius forma carnis erat verè fundamentum: ergo. Dicet, quod fundamentum relationis non erat forma, sed materia, & ideo ablata alia forma manet eadem vnio, quia manet idem fundamentum.

Ista euasio est nulla, quia sicut se habet materia ad alia accidentia, sic ad vnionem istam: sed secundum eos, materia non fundat accidens sine forma substantiali, secundum etiam Philosophum: ergo nec istam vnionem. Dices: Concedo quod materia non potest fundare vnionem sine forma substantia-

F li, tamen forma substantialis non oportet quod sit immediatum fundamentum, nec immediata ratio fundandi, & ideo stante materia cum forma substantiali, ipsa vnio poterit fundari in materia.

Contra: Fundamentum vnionis est magis vnitũ, quam illud, quod non est fundamentum: sed materia non magis vnitur quam caro, imo est è conuerso: ergo intra rationem fundamenti includitur caro, & ideo licet materia manet, non tamen manet immediatum fundamentum, quia mutatur caro. Et confirmatur: Quæro de eadem vnione, aut est ista sola denominatiua istius carnis, aut formaliter, quia caro est forma vnioni vnita si sic: ergo oportet

tet necessario, quod sit noua vnio. Si autem dicis, quod solum est denominatiua. Contra: Omnis forma necessario est in aliquo supposito: sed talis vnio non est in supposito Verbi: ergo: non ergo solum est denominatiua carnis. Et si das secundo modo, habeo propositum, quia assumptio terminatur ad nouam vnionem, & vnio ista ad terminum non fuit facta in ordine naturæ, sed diuina operatione.

Et quod dicis de ascensu non saluat, quia bene concedo, quod per primam formam assumpsit omnes alias, quæ sunt sequela, sed quod noua assumptione non assumpserit, non video, & confirmationem de alimento non approbo.

Propter hoc reputo necessarium ponere, quod caro, quæ est educta de alimento, nunquam fit caro substantialis corporea separata à subiecto, & forma: ideo solum est aliquod perfectionale carnis, & tunc caro, quæ ante vniebatur, per rarefactionem occupauit maiorem dimensionem, & virtute nutritiuæ formaliter fit perfecta.

De sanguine vero respondeo breuiter, quod humores non sunt anima, sed sunt cibus & animæ vnitur, vnde non fuit de nouo vnito. De formis accidentalibus idem dico. & hæc de primo Articulo.

ARTICVLVS II.

An unitas carnis in numero possit saluari, nisi ponatur remanere eadem forma numero.

Est primus modus dicendi, quod sic, propter vnitatem suppositi. Alius modus, quod propter eandem materiam affectatam.

Primus modus dicit, quod caro mortua & viua sunt eadem numero suppositum, sed ipsæ in se respectu sui solum non sunt eadem, nisi specie solum.

Hic adducitur argumentum factum in oppositum de identitate suppositi cum formis succedentibus in genere, & applicando ad propositum accipiatur Maior, deinde subinferatur sic: sed accipiatur corpus, habeo formam corporeitatis, quæ alia est in viuo, & alia in mortuo, manet idem tamen substratum: ergo manebit corpus idem, & istud idem numero, licet sint aliæ formæ, sicut etiam dicitur de sciente nunc grammatice, nunc logice.

Contra istud arguitur sic: Quando aliquid dat esse alicui aliquale, multiplicato illo quod dat sic esse, non est idem. Exemplum: si albedo non est eadem mane, quæ de sero, non est idem album: si ergo sit alia forma corporis viui & mortui, cum talis forma det esse corporeitatis, erit aliud esse corporeitatis eorum, & sic non idem corpus. Respondeo non dabit, negando maiorem, quoniam superficies ex diuersis coloribus est super vnum coloratum in genere.

Secundo arguo sic: Sicut vnitas specifica ad formam specificam, sic vnitas numeralis ad formam numeralem: sed aliquid non potest esse vnum, nisi per vnam formam specificam: ergo nec vnum numero, nisi per vnam formam numero. hic respondetur per interemptionem, vt prius.

Tertio arguo: Non est vnum specie, quin vnum numero, nec specie, quin plura numero: sed per te hic sunt plures species, quia viuum & mortuum: ergo. Respondeo, quod non est verum, quia si idem numero denominatur ab eodem supposito, non A oportet quod ab eadem forma, & ideo maior non fuit totaliter vera.

Arguitur quarto sic: Licet omne denominatum sit idem numero ex vnitate subiecti, non tamen est in abstracto, vnde licet sit vnus sciens grammaticam & logicam, sunt tamen possibiles scientiæ: sed corpus nominat aliquid in abstracto: ergo.

Respondeo: In corpore est corporeitas abstractum, & corpus concretum; non pono ergo quod sit eadem corporeitas, sed corpus.

Contra: saltem potest argumentum tenere de B carne, quæ est quid abstractum. Respondeo: Caro non est abstractum, sed carneitas: patet ergo quod istis rationibus non impeditur, quin propter vnitatem substrati caro viua & mortua sint idem numero, licet non sint eædem formæ numero.

Igitur licet identitas suppositi saluet vnitatem numeralem, non tamen talem qualem exigit sinceritas Fidei, vt tactum est supra per illas quatuor vel quinque rationes: non enim saluatur bene, quod dicitur: Caro eius non vidit corruptionem per solam vnitatem suppositi. Nec illud, quod tan- C git ratio secunda, quia non est eadem dignitas posterioris & prioris. Item, etiam de Eucharistia non saluatur, quoniam tunc sequitur, quod inter duos terminos transsubstantiationis esset cadauer. Nec auctoritates saluantur, quoniam auctoritates dicunt eandem carnem: ergo. Sed eam, & quæ vnum demonstrant, scilicet carnem: sed vltra, quæ refertur ad veram carnem: ergo & ly, eam. Igitur non potest saluari, quin fuerit noua assumptio, vt patet supra, & ideo cum ista vnitas suppositi non saluet vnitatem, quam exigit sincera fides, patet, D quia ponendum est idē, & ponenda est alia vnitas.

Secunda solutio de materia affectata, est rudis. Iste enim imaginatur, quod materia sicut forma est subiecta accidentibus, & sint quædam absoluta imprimentia aliquid in materia, & sic etiam affectatio per istas impressiones, & ideo separata forma substantiali adhuc remanet affectio. Sed iste tenet, quod accidentia efficienter dant istam affectionem. Ego autem teneo, quod formaliter sunt ipsæ affectiones. Item, tunc dicam quod remanet affectata forma substantiali. Credo ergo, quod E pietas fidei arguat, quod remaneat forma veræ carnis aliqua, quia aliàs non esset eadem, nec æquè digna; nec esset idem terminus transsubstantiationis, modo, quia fuisset in triduo; nec esset eadem assumptio, & huiusmodi.

ARTICVLVS III.

Vtrum post mortem remanserit caro totalis, & quid remansit.

F Nunc de quarto Articulo, viso quod sinceritas fidei non saluetur, nisi ponatur eandem formam carnis numero remansisse, Est nunc inquirendumq; uid est illud quod remansit, vtrum forma, vel truncatio formæ, adhuc videndum est, Vtrum ratione carnis intrinsecè per mortem corrumpatur, vel remaneat caro totalis. Et dico, quod non caro totalis, sed aliquid intrinsecum carni non truncatum. hic tamen sunt multæ opiniones.

Primo talis, quod forma totalis remanet, & abijcitur ratio vitæ, quæ est omnino alterius rationis. Sunt hic quatuor rationes difficiles.

Prima talis: Illud quod est simplex & indiuisibile,

le, vbicumque manet, totaliter manet: sed forma carnis est huiusmodi: non ergo abijcitur aliquid intrinsecum eius per mortem. Minor habetur 4. metaph. cap. 1. Maior probatur per illud 6. Principiorum, forma est componi contingens. Caro autem est forma substantialis.

Secundo sic: Si aliquid abijcitur à forma carnis, tunc caro suscipit magis & minus, quia magis & minus suscipere trahit de maiori perfectione ad minorem, vel è conuerso: Falsitas consequentis apparet, quia forma substantialis se habet sicut numeri, ex 9. metaph. tex. 10. Tertio sic: In morte non abijcitur nisi vita, & anima: sed vita non est aliquid intrinsecum: ergo.

Item: Anima est forma vitalis: sed caro & sua ratio non est forma vitalis: ergo videtur quod remanet ratio tota carnis. Item tunc necesse est ponere, quod caro non sit mortua, sed corrupta, quod non dicimus.

Istis non obstantibus videtur, quod in morte forma carnis, & sua ratio non remaneat totaliter integra, sed perficitur, quia adimitur aliquid sui, vt dicamus, quod vita non se habeat ad carnem, sicut forma alterius rationis, ita quod ratio carnis non sit vna ratio in sui ratione terminata absque vita: sed intra eam includit rationem vitæ tanquam complens vnam rationem carnis. Istud multum repugnat imaginationi, quia non sumus circa talia vsitati, sed magis in contraria. Ideo primo do exemplum iuxta doctrinam Commentatoris 4. Metaph. vbi difficultas est ibi vtendum exemplis rethoricis. Secundo ponam quasdam distinctiones ad maiorem declarationem. Modo ostendo possibilitatem & necessitatem ponendi, & sic non repugnat.

Primum circa primum imaginor de ratione carnis, & vitæ respectu eius, sicut imaginor de curuitate ac circularitate; circulus enim, & sua ratio est ratio indiuisibilis & vna, quia omnes lineæ in circulo ductæ à puncto ad circumferentiam sunt æquales, & sic est ista ratio indiuisibilis, quia variato aliquo iam non manet circulus; tunc accipio vnam lineam rectam quam curuabo, & per multas curuitates vsque ad vltimum, quod fit circulus: tunc quæro quid additur, & certum est, quod aliquid pertinens ad curuitatem, & tamen illo addito completur ratio circuli, quo amoto remanet circulus, sed æquiuocè & incompletè, quia remouetur vltimum, & complens rationem eius.

Sic ergo potest dici, quod præcedens & vltimum sunt alterius rationis, inquantum amoto vltimo manet ratio incompleta, & imperfecta, sed sunt eiusdem, prout illud vltimum nihil est nisi complementum istius rationis. Sic dico de forma carnis, quod non est ratio terminata, cui adueniat vita: sed dico quod est aliquid vitæ imperfectum, & vita adueniente fit completa ratio prior, & terminata, vt sic vna ratio & vna forma vitalis sit caro vita.

Nunc secundo pono distinctionem de partibus formarum, ita quod partes formæ non omnes se habent vniformiter ad formas suas, sed diuersimodè. Quod enim sunt partes sufficientes, ita quod neutra illarum est ratio tota, sed concurrit cum alio ad rationem habendam. Aliquæ autem partes sic concurrunt, quod illa, vel qualibet illarum data, statim est ratio per completa, vt talis ratio est; ita quod ad suam essentiam completam non expectat aliud, & istæ sunt partes, quæ faciunt in-

A tensionem & remissionem in forma, ita quod in quolibet gradu est forma completa, per additionem autem talium partium sit forma magis perfecta intensiuè, & has partes pono in omni forma, quæ suscipit magis & minus; ita quod in quacumque talium partium forma accipitur, illud est formaliter tale, sed addita alia parte, scilicet fit perfectius. Hoc non dico competere formæ substantiali, quia non credo, quod suscipiat magis & minus, istæ ergo sunt partes de scientia modo prætacto.

B De primo autem modo dico, sunt partes, quæ integrant aliquam vnam rationem, etiam indiuisibilem, ita quod neutra illarum dat formam, & rationem illarum, sed necessario expectant aliquid vltimum, & tamen sunt de eadem ratione, ita quod istæ differunt ab illis.

De secundo modo dant esse formaliter statim, & post per cōcursum aliarum fit magis, & magis perfecta. Istæ autem partes non dant statim formam, sed bene inchoant illam, & vltima adueniente fit ratio completa, vt dictum est de circulo respectu

C curuitatum per tractionem linearum à centro. Dico autem, quod istæ non faciunt intensionem & remissionem, eo quod non dant statim formam, sed bene esse formaliter. Ista est ergo prima diuisio partium formarum.

Secunda diuisio, vel subdiuisio est, quod partes de primo modo distinguuntur. Quædam enim sunt istarum partium, quę habent esse terminatum, ita quod possunt poni in re absque positione alterius terminantis, vt sunt curuitates respectu circuli. Aliæ sunt tales partes, quæ poni non possunt in

D re, nisi per aliquid terminentur, vel connectantur in vna formaliter, & tales sunt partes elementorũ; hoc docet natura rerum. Item, quædam suscipiunt magis & minus, secundum partes, in quibus in quolibet est vera forma, ita quod intensio sit per aliquid pertinens ad rationem formæ, & illud additum docet, quod non sit forma perfecta, quia præhaberet suam indiuisibilitatem, & sic posset intellectus angelicus ibi percipere possibiles formas. Et tunc quæro, vel sunt idem penes vltima, & non habent talia vltima; vel sunt actus & potentia, &

E certum, quod cum sint eiusdem rationis, vnum non se habet vt potentia respectu alterius, magis quam è conuerso. Intensio ergo formarum arguit istum modum, vt sæpe dictum est. Mixtio autem arguit alium modum, quem determinaui aliàs, scilicet quod realitas sit forma trũcata. Tertio dico, quod alium modum partium exigit intrinseca imperfectio, eo modo quo dixi de circulo, & sic dico de carne, quæ remota vita intrinsecè imperficitur: ergo arguit, quod dicimus, istæ partes non sint ratio, sed aliquid pertinens ad rationem. hoc de prima

F distinctione.

Secunda Distinctio principalis est ista, scilicet de vltimo ad præcedentia, Vtrum respectu eorum sunt eiusdem rationis, vel alterius: si alterius, iam incidit in aliud, quod est negatum: si est eiusdem rationis, quæro quare magis isto habito denominatur forma, quam habitis prioribus. Ad hoc dico, quod est eiusdem rationis per carentiam omnis rationis formaliter; sed est ratio etiam integrans vnam formam, & vnam rationem formæ, sed est alterius in modo se habendi diuersimodè ad completiuum, & faciunt vnam rationem. Ergo dico, quod caro est vna forma vitalis, ita quod vita adueniens

ueniens non est aliquid additum formaliter, sed est pars complens rationem totalem, sicut vltima pars curuitatis in circulo. Et istam conclusionem teneo pro vera, quam probo adducendo quatuor rationes.

Prima sit talis: Quando ratio non dat esse tale, nisi æquiuocè, impossibile est quod illa ratio perfectè & completè sit in illo: sed per mortem non remanet caro nisi æquiuocè, & in ratione carnis: ergo aliquid est demptum, quod pertinet ad rationē carnis. Probo minorem per Philosophum de cælo & mundo, & Comment. & 2. de anim. tex. 8. Amota anima remanet caro æquiuocè caro. Dices, quod ideo dicitur æquiuocè, quia amota vita, sed in ratione, qua est quoddam mixtum, est vera caro.

Contra: ex hoc confirmas rationem meam, nam Aristoteles dicit: vita amota remanet æquiuocè nō simpliciter, sed æquiuocè caro. Tunc arguo: illud, quo amoto aliud remanet æquiuocum illud, necesse est de suo intrinseco. Si dicis, non remanet æquiuocè caro, iam negas Philosophum.

Item secundo sic: Omne, quod habet rationem perfectam alicuius formæ, potest perficere in operatione consequentem illam formam: ergo à destructione consequentis, omne quod nō potest perfectè in operationem consequentem aliquam formam, non habet perfectè rationem illius formæ: sed caro mortua non potest in operationem carnis, vt est conuertere, & huiusmodi, & istud est argumentum Philosophi. Dices, quod potest in operationem carnis, non autem in operationem viuæ carnis. Ex hoc habeo propositum, quia ex hoc sequitur, quod viuum sit aliquid intrinsecum carni.

Tertio sic: Duarum differentiarum diuidentium idem genus, si sub altera continetur aliqua species, impossibile est aliquam speciem reperiri, de quo prædicetur alia differentia, quia aliàs contenta sub duabus differentijs coincident in eandem naturā: sed accipio corpus, diuido illud per viuum & nonviuū, bona est diuisio & immediata in corpus viuū, deinde diuiditur in leonem, equum, & huiusmodi. De ratione autem leonis est caro: ergo mortuum, quod ex alia parte diuidebat corpus, non prædicatur de carne, quod est contentum in specie, quæ cadit sub alia differentia.

Dices, quod idem argumentum posset fieri de materia prima, quod non sit contenta sub duobus differentijs diuidentibus idem genus. Dico, quod materia prima nullam rationem dicit, sed est inchoatio omnis rationis, ita quod lapideitas non est nisi vna ratio pura, cuius inchoatiuum est materia, forma vero completiuum. Dicit materia prima aliquid indeterminatè pertinens ad omnem rationem, & ideo caret omni ratione, & non repugnat sibi fieri multas rationes, non sic est de carne: ergo. Sicut nullum ens de mundo, excepto homine dicit nisi vnam rationem, & sic dicunt Doctores, quod est æquiuocè forma, quia dicit aliquid huiusmodi potens per se esse: ergo lapis, leo, & huiusmodi dicunt etiam vnam rationem, tunc in leone est materia, & materia annumerata formæ carnis, & completa ratione vitæ. Tunc quæro, aut istæ partes quælibet venit, vt habens suam rationem, & faciunt quandam compositionem, aut non est vna ratio, respectu cuius vnum istorum se habet, vt inchoans quid, vt faciens accessum, aliud vero sicut complens.

A Non potest dari primus modus, quia quæ sunt talia, impossibile est, quod in duabus rationibus talibus fiat vnum nisi conflatiuè, ita quod tale non est intrinsecè vna quidditas. Si secundo modo, habeo propositum, nam materia est inchoatio in omni genere, & ideo indistinctum in omni genere, tunc forma carnis adueniens materiæ facit accessum, & vita complet, vt sic sit totum vna ratio completa vitalis. Et hoc maximè mouet me, quia non possum videre aliter, quod caro mortua sit intrinsecè caro æquiuoca nisi per intrinsecum amotum. Istis

B positis sic non video repugnantiam. Et ad dubia quatuor mota.

Respōdeo: Ad primum dico, quod forma substantialis, & omnis forma est simplex, eo quod est indiuisibilis in duas actiones, sed intra vnam formam sic simplicem se compatiuntur partes eiusdem rationis, & hoc patet in exēplo de circularitate, quæ est ratio indiuisibilis, & tamen ibi sunt partes, quę sunt non forma circuli, sed vt sic dicam, sunt omnes cōcirculus; vnde fit quod amoto vltimo, quod dat circularitatem, amouetur ratio perfecta circu-

C li: sic dico de carne in proposito, intra quam est forma vltimam complens rationem carnis intrinsecè, qua amota remouetur ratio completa carnis.

Dico, quod forma substantialis habet huiusmodi partes, & quod æque primo sint formæ simplices, forma substantialis, & accidentalis: sed forma substantiæ est esse primum significabile non per se, sed cum materia; vnde est actus dans esse simpliciter, non per modum efficientis, sed per modum formæ, & ideo præsupponitur ab omni accidente, quæ for-

D ma iam inuenit esse simplex, & ideo dat secundum quid, & quantum ad hoc est differens, quantum autem ad simplicitatem non differt. Ad aliud dico, quod ex hoc forma carnis non suscipit magis, & minus, sed truncatur, quoniam amota vita non est ibi ratio carnis, nisi valde imperfectè: partes autem, quæ sunt tales, quod in quolibet gradu secundum ipsas forma est in esse formali, secundum istas est intensio, & magis & minus. Ad aliud dico, quod verum dicis. Dico enim, quod per mortem amouetur pars vltima complens vitam, ita quod vita

E imperficitur. Dico etiam, quod non est caro forma vitalis imo si sit completa, est vna simplex vitalis. Dum autem est imperfecta non est ratio vitalis, nisi inchoatiuè, & sic non est verè caro, & hoc ostendūt rationabiliter proprietates vitæ & carnis, sicut patet de proprietatibus circuli: ergo vltimum adueniens dat, quod omnes proprietates ibi sint, & sine isto non insunt, vnde caro non est ens viuum, nisi illo adueniente, sed est imperfectè viuum, quia inchoans. Dices: ergo, anima & caro non sunt alterius rationis. Dico, quod animæ est nomen im-

F positum ab illa parte dante esse completū, sed carni ab illa faciente per se accessum, & hoc modo caro & anima sunt eiusdem rationis, quoniam hoc modo caro est intra vitalitatem. De hac dixi in quæstione de articulo charitatis, quia nulla repugnantia est, quod termini motus, vel quod in ratione ambitus entis non sint istæ partes, hoc ostendi non repugnare: ergo in hoc sto, quod ambitui entis tales partes non repugnant, nisi quia illud non dicit rationem aliquam, sed inchoatiuum rationis, & tamen est extra nihil.

Item, est dare aliquas partes, quæ sunt non ratio, sed contratio ad inuicem, & talia non sunt nihil; quia

quia nihil non est huiusmodi. Et sic etiam in proposito intelligo, quod forma carnis in Christo intrinsecè fuit truncata. Dico enim quod caro non est forma extra rationem vitæ, sed tamen completè est vna ratio vitę. Hoc videtur coniecturari omnem opinionem de gradibus formarum, nam secundum hoc dicitur, quod in omni alio homine est vna forma, & vna simplex ratio, cuius rationis est materia inchoatiuum, forma vero complens; sicut modo inchoat rationem leonis, sed faciens accessum est caro; dans vero complementum est eius anima, ita quod totum est vna ratio, & sic habent intentum ponentes contra hoc suas opiniones diminutè de vnitate formę substantialis, quod isto modo intelligendo credo esse verum, nisi in homine. Si enim essent duę rationes alię in eodem, posterior adueniens inueniret ens iam in actu, & sic erit accidens eius: quapropter oportet dicere, quod illud non sit ratio, sed solum inchoatiuum rationis; deinde posterior adueniens facit accessum, vel complet rationem, tunc enim dico, quod si albedo esset de intrinseco vitalitatis, caro alba esset verè vnum ens per se, & si vita esset extra rationem carnis, non esset caro viua per se vnum. Item, ex hoc habent intentum contra intentum contra opinionem de pluralitate formarum. Sic enim ponitur, quod in Christo remanet eadem caro, sed imperfecta: sic etiam saluantur illa, quæ apparent ad sensum, scilicet quod remaneant cicatrices, & alia accidentia huiusmodi. Sic etiam saluatur, quod posito istæ partes non ponitur susceptio magis & minus, sed truncatio. Sic etiam saluatur, quomodo omnis ratio est indiuisibilis, hoc dico in omni re ab homine. De homine autem dico, quod oportet ponere duas naturas. In omnibus autem alijs non est nisi ratio vna, nam intellectus nec Angeli, nec alterius posset ibi figurare diuersas rationes. Verũ ergo in viuentibus sit alia forma. Dico, quod ponere aliam formam in viuentibus præter hominẽ, ita quod primo sit vnus actus, & post adueniat alius actus alterius rationis, hoc est impossibile. Si autem dicatur, quod ibi est aliquid aliud, scilicet aliquid inchoatiuum, & aliud completiuum, sic est possibile, & credo quod necessarium, & sic dico, quod intra adueniens formæ mixti, non est alterius rationis, quam si esset omnino accidens.

ARTICVLVS IIII.

Quid fuerit abiectum in morte Christi.

DE quarto Articulo dico, quod in Christo fuit aliquid abiectum ab anima, scilicet vita, & fundo me in hoc: Vita enim est substantiale pertinens ad hominem, & istud fuit abiectum in morte: sed vita non est idem, quod ipsa anima: ergo. Totum stat, quod minor probetur: probo ergo sic: loquor de vita, de qua verum est dicere, quod anima viuit vita formaliter: tunc ista vita, aut dicit animam, aut aliquid impressum ab anima, aut relationem: non primo modo, quia viuere quo formaliter viuit caro, est impossibile separari à carne, sic quod maneat separatum à carne; sicut nec possibile est rectitudinem à linea separari: nec dicit relationem, quæ est vnio amborum. Clarum est hoc; quod vita qua formaliter caro viuit, non est relatio: ergo est modus carnis. Tunc, aut est aliquid ab anima impressum, & hoc non est possibile, quia tunc anima

A ma viuificaret per modum efficientis. Oportet ergo quod sit aliquid intrinsecum, quod non est impressum, & sic impossibile est, quod aliquid formaliter viuat alio, nisi illud sit modus eius intrinsecus: hoc autem est distinctum ab anima, cum anima sit subsistens, tunc dico, quod tota vita in Christo non fuit amota, quoniam remanet caro, quæ est inchoatiuum.

Hic est dubium: sequitur enim ex hac positione, quod in homine sint duæ animæ, scilicet vita, quæ est anima quædam, forte sensitiua in homine, & sic

B in Christo sit à generante. Item tertio sequitur secundum te, quod anima rationalis non dat esse viuum.

Ad primum respondeo per interemptionem, accipiendo propriè animam, nisi voces ipsam viuacitatem animam, & tamen non est anima: & differt ab anima propter tria, primo quod anima est conseruatiua, & contentiua corporis, anima enim corpus continet, ipsa autem vita non est continens, sed contenta. Verum ista vita non continet corpus, sed vtrumque continetur ab anima, corpus scilicet, & vita.

C Secunda differentia, quod vita non est forma terminata in operatione, nam virtute istius vitæ non possunt elici operationes sensuum nostrorum, nisi per communicationem animæ in nobis, ita quod in omnibus operationibus ista forma imperficitur sine illa.

Tertia differentia est, quod ista forma vitalis est imperfecta in essendo, sicut in operando, perficitur autem vtroque modo per coniunctionem animæ. Vnde sciendum est, quod duo sunt genera entium.

D Quædam enim sunt corporalia, quædam vero spiritualia. Item corporalium quædam sunt non vitalia, vt lapis; quædam sunt vitalia, sicut & ista omnia dat differentia talis. Harum autem rerum corporalium genus est terminatum, & spiritualium ex alia parte similiter: tunc ex ordine arguit, quod vnum genus alteri vniatur, ita quod superiora infimis, & infima superioribus coniungantur, & vniantur. Sed quæ sit dependentia animæ ad corpus, & è conuerso: vt ergo natura corporalis vniatur spirituali, ingenerat summum quo possit vniri,

E & secundum istud habet essentialem dependentiã ad illud, & ex ijs fit vnum per se, non quod sit vna ratio, sed sunt duæ, & vniuntur essentialiter, quia secundum vltimum, & finem dependent essentialiter.

Dico ergo, quod talis viuacitas propriè non est anima, sed magis propria ratio ad animam. Verum est, quod non concedo de vocabulis: Vnde Augustinus dicit, quod illæ formæ, quas ingenerat, & istud inferius vniretur superiori, & è conuerso; vnde in homine, secundum antiquos, vita sensitiua est

F à generante. Ista est intentio Augustini in homine natura corporalis, & spiritualis, & ista est vita quam amisit corpus, quæ de necessitate refertur ad animam, & est quodammodo depositio, qui est necessitas.

Ad aliud dico, quod generare est aliqua vita necessario, quod probo, quia terminus formaliter generatiuæ hominis est nobilior quam terminus generatiuæ asini: sed generatiua asini habet terminum vitalem: ergo multo magis terminus generatiuæ hominis est vitalis, ita quod forma, quę inducitur virtute generatiuæ, credo quod sit vitalis.

Item,

Item illud, quod facit connexionem cum anima, est nobilius quocumque corporali, quia fit secundum supremum: ergo aliquid vitale est à generante: sensitiua autem, quoniam nominat principiũ sensus, quam operationem non habet ab illa vita, sed ab anima, inquantum perficit istam in omnibus operationibus, & ideo secundum hoc conceditur, quod sensitiua non est à generante.

Sed quare ista forma non est vitalis terminata in nobis, sicut in brutis? Respondeo, quod forte est ex nobilitate, quia intendit ad nobiliorem perfectionem.

Ad quartum dico, quod animam viuificare est tripliciter, vel quod sit formaliter vita, vel imprimendo, vt sic, vita sit quidam motus. Et tunc hoc esset efficaciter: vel secundo conseruatiuè, & hoc non, quia etiam hoc esset per modum efficientis. Vel dat esse viuum formaliter: & hoc, vel quo ad omnes conditiones formæ, & hoc non, quia omnes aliæ formæ nulla est hoc, sed sunt mere ipsa formatio, & ideo dat esse viuum per modum formæ finiẽtis. Tota enim ratio vitæ in homine ordinatur ad animam rationalem, & ideo anima dat illa sicut finis, non sicut operatio; sed sicut finis formaliter, & ideo non est illa sine anima, nec è conuerso, quia ista exigitur propter vnionem corporalis cum spirituali. Et ex alia parte non habet ista terminari sine anima, & tunc patet, quomodo agens naturale generat & corrumpit: nam generata ista statim infunditur anima, quoniam est dispositio, quæ est necessitas, & hoc secundum leges statutas non absolutè.

Item, agens agendo, & corrumpendo istam vitam corrumpit hominem, & separat animam, eo q̃ anima non est sine anima. Per hoc patet ad argumenta in oppositum principalia.

Ad primum dico, quod non saluas fidei sinceritatem, nisi ponas, quod aliquid de forma carnis remaneat, nam non saluas identitatem; vnus enim dicit, quod erat eadem ratione vnius suppositi materiæ, & esse accidentium. Hoc non saluat fidem, quia fides exigit, quod in illo triduo corpus Christi fuisset verè consectum, & consecratum, ita quod panis fuisset transubstãtiatus in veram carnem, non in accidentia.

Ad aliud dico, quod non sufficit, imo oportet vt non videat primam corruptionem, quæ est separatio, nã textus Scripturæ dicit, quod caro, quæ fuit in sepulchro, requieuit in spe.

Ad aliud dico, quod verum dicit, sed dico, quod non video resurrectionem, si remanet forma carnis; nam sic credo, quod post mortem remanet leo, vel homo æquiuocè, quod idem est, aut quædam quod est remotio totalis rationis, & sic non est caro æquiuocè, vel quod solum complementi, & perfectionis, & sic remanet caro æquiuocè.

Ad aliud dico, quod mors non dicit totalem remotionem, sed solum complementi, quod dat esse simpliciter; nisi autem est resolutio ad primam materiam, remouetur omnis forma, vnde iste modus mortis magis est truncatio. In alio autem modo est corruptio abijciens totaliter omnem formam. Cum autem dicitur, quod generatio vnius est corruptio alterius, dico quod verum est, nisi totum abijciatur, non autem, nisi truncatur.

Ad aliud de veritate demonstrata, dicit verum, quod oppositum fidei non demonstrant: & quod dicit non esse nisi vnam formam, dico quod dif-
A ficile est mihi, quod sint rationes plures, quare posterior adueniens inueniet ens simpliciter, & sic non dabit illud esse simpliciter.

Ad aliud dico, quod si remanet illa ratio truncata, non est nisi vna forma, & est eiusdem rationis cum prima parte, & ideo sicut primum non est accidens, nec istud, & sic pono plures gradus formæ in composito. non autem plures formæ, vel rationes, vt dictum est in corpore Quæstionis. hæc dicta sint de Quæstione totali.

B

DISTINCTIO XXII.

DE SEPVLTVRA CHRISTI.

Circa Distinctionem Vigesimamsecundam quæro, Vtrum hæc sit vera; Christus fuit homo in triduo, & quod sic probo. Propositio omnis est vera, vbi superius prædi-
C catur de inferiori; posito etiam quod inferius non existat, vt rosa est pulcherrimus florum: sed in ista propositione, Christus in triduo est homo, prædicatur superius de inferiori: ergo. Maior patet, quia ista est vera, Cæsar est homo, nec tamen est Cæsar. Minorẽ probo: quia Christus vere fuit indiuiduum sub specie humana. Item ista: rosa non existente, ista est vera: rosa est flos:
D ergo similiter ista, Christus est homo. Antecedens patet, quia aliàs non possunt concludi passiones de rosa, quæ accipiuntur in virtute illius propositionis. Maior patet, quia non minorem connexionem habet Christus ad hominem, quam ad rosa ad florem. Item Augustinus de Fide ad Petrum dicit: Idem homo, qui prius fuit in sepulchro, & resurrexit. Item: quando suppositum habet quicquid exigit realitatis, non
E verè potest denominari ab ipsa natura: sed Christus in triduo habuit quicquid humanitas exigit reale, scilicet corpus, & animam: ergo.

Contra: Homo mortuus non est Christus: in triduo fuit mortuus: ergo.

Ista quæstio est tractanda metaphysicè, logicè, & Theologicè. Secundum hoc sunt tres difficultates. Prima, Vtrum Christus sit
F homo in triduo, videlicet, vtrum sola forma sit de quidditate compositi, sicut videtur Philosophus dicere 6. & 7. metaph. tex. & com. 3. & 35. & infra. Secunda difficultas logica, sic, an scilicet inferiori non existente possit de eo superius prædicari. Tertia Theologica, circa quam sunt tres difficultates. Prima ex dicto Hugonis lib. 1. de Sacram. par. 2. cap. vlt. qui videtur dicere, quod anima separata est persona, & sic est homo; vnde dicit, quod homo non est nisi

anima

anima vtens corpore, & per hoc declaratur Philosophus 9. Ethic. cap. 9. vbi dicit, quod intellectus est homo. Secunda difficultas est de Magistro in hoc 3. Dist. 22. qui dicit, quod ad humanitatem nihil plus exigitur, quam anima & corpus. Tertia difficultas, quia si non fuit homo, ergo deposuit humanitatem, vel aliquid pertinens ad humanitatem.

Quantum ergo ad Quæstionem totam: primo est tractanda metaphysicè, secundo logicè, tertio Theologicè, secundum tres difficultates, quas tangunt circa istam materiam Theologi.

Quæstio I.

ARTICVLVS I.

Vtrum materia sit de quidditate rei, seu substantia. siue, Vtrum Christus fuerit homo in triduo secundum Metaphysicos.

QVOAD primum est quidam modus dicendi quorundam, quod materia nō est de quidditate rei naturalis. De ratione enim quidditatis ignis non est materia, sed bene, vt dicūt est de ratione indiuidui, non autē speciei, vel quidditatis, & tunc anima separata esset tota quidditas hominis, & secundum hoc anima separata verè esset homo. Ad hoc asserendum habent plura motiua. Primo sic: Quando aliqua sic se habent, quod ea comitantur aliquæ proprietates incompossibiles vnum in alio non includitur: sed quidditatem & materiā concomitantur proprietas incōpossibiles: ergo. Maior est manifesta, probatio minoris, quoniam quidditas est ingenerabilis & incorruptibilis 7. metaph. cap. de quantitate: sed materia est generabilis & corruptibilis, vel est causa generationis & corruptionis, quia est illud, per quod aliquid potest esse, & non esse: ergo.

Item secundo, quidditas est cognoscibilis, quoniam vnumquodque cognoscitur sua quidditate: sed materia est causa ignorantię 7. met. tex. & com. 35. immaterialitas vero est causa intelligibilitatis.

Tertio: Cōditio quidditatis est, quod ipsa nō est de se hoc. Materia autē sic, imo per ipsam est quidditas hoc: omnes ergo istæ proprietates sunt incōpossibiles, & tunc sequitur conclusio principalis: ergo materia non ingreditur intra quidditatem.

Item secundo sic: Illud quod ponit alietatem à quidditate, non ingreditur quidditatem: sed materia ponit alietatē à quidditate: ergo. Maior patet, probo minorem, quoniam in habentibus materiam aliud est quidditas ab illo, cuius est, 7. met. cap. 4. Item 7. met. dubium, vtrum anima sit homo, vel compositum. Item 2. de anim. est species alterius animalis. Item, definitio non exprimit nisi formam, quia omnes partes definitionis sunt formales, 2. Phys. tex. 28. sed definitio exprimit totam quidditatem compositi: ergo. Iste modus ponendi videtur Commentatoris, qui dicit, quod materia est de essentia indiuidui, non speciei.

A Alius modus dicēdi oppositus est, quod imo materia ingreditur quidditatem, ita quod quidditas dicit materiam & formam: sed hoc multipliciter probatur, nam dicitur quod materia non plus ingreditur quidditatem substantiæ, quam accidentis, vt albedinis: & sicut albedo supponit materiam in qua, vel subiectum, non tanquam subiectum sit de intrinseco albedinis, sic de quidditate respectu materiæ sensibilis. Arguitur pro ista opinione primo sic: Quidditas est ratio, qua posita, omni alio circumscripto, habens quidditatem subsistit: sed si

B forma ignis esset sine materia, non esset sufficienter ignis, quia non subsisteret: ergo. Istam negabo tibi, quia ad subsistere non exigitur materia, sicut dicitur de albedine separata verè est albedo, sic dicam in proposito. Et confirmatur per opinionem illam, quæ dicit, quod vermis genitus in speciebus in Sacramento Altaris est pura forma, & attrahit materiam per alimentum; nec est frustra materia in rerum natura, ex hoc quod naturale est, quod forma ignis sit in materia, sicut accidentia in subiecto, ita quod non est eorum connexio intrinsecæ composi-

C tionis, sed solum indigentiæ, quia sine illa quidditas saluatur.

Secundo arguitur sic: Quidditas materialis est intrinsecè causata: ergo. Maior patet per Philosophum 5. met. cap. de causis. Minor probatur, quia sicut causa extrinseca ad effectum extrinsecum, sic causa intrinseca ad suum effectum: sed carens causa extrinseca non est extrinsecè causatum: ergo.

Alius dicit, quod etiā non est causata, quod probat, quia agens naturale agit educendo formam de materia.

D Ad hoc dicam, quod adhuc potest saluari in materia, quod sit causata. Dicam enim, quod ideo est causata, quia forma est causata: sed non sic, vt materia sit pars sui intrinseca, & quod alius cōfirmat, non valet, quia forma inducitur, & tamen non est ibi materia.

Tertio sic: Materia non definitur per additamentum: sed naturalis definit per materiam: ergo. Ad hoc dicam, quod definit per materiam, hoc est per proprietates quantitatis sensibilis, vel qualitatis, vnde non intendit de materia, quæ est altera pars

E compositi, sed accidentia propria, quæ sunt de aspectu naturalis.

Quarto sic: Quidditas esset simplex res, scilicet materia, sicut anima. Respondeo, de compositione intrinseca verum est, sed non extrinseca, quia alteri componitur, & tunc in talibus compositum est indiuiduum, non quidditas, & hoc videtur Philosophus dicere 7. metaph. tex. vlt. quod simul totum addit ad quidditatem.

Item quinto, quia a forma indiuidui trahere vnum conceptum non est materia, & ille est quid-

F ditatis. Nego, dicā enim, quod a materia trahitur conceptus, quia non est intelligibilis, nec separata forma habetur, vnde distinguatur, vel vnde sit per se subsistens, vel per formas distincta. Vel dicam, quod intra simul commune, non autem intra quidditatē albedinis hanc, vel albedinem simpliciter: ergo inuenire rationem fortem ad istam partem, valde est difficile, vnde materia non est quid, nec quale, nec quantum, septimo metaphys. tex. 8. sed est horum delatiuum, tunc autem materia non ingreditur quantum, vel quantitatem, sed est eius delatiuum. Dices, ꝙ non est simile, quia quidditas cum materia facit vnum quid per se vnum; cum

quãtitate vero non. Dico, quod statim petis principium, peto enim quid intelligis hic per vnum, aut quod non est causa quærenda, & sic dicam de quantitate: si dicas, quod sit vna substantia intrinsecè, iam petis, & forte non purum, vnde videtur Philosophus dicere, quod simul totum addit ad quidditatem.

Hic pono opinionem meam, puto enim, quod materia sit de quidditate substãtiæ, ita quod quidditas sine illa non completur. Hoc probo sic: Omnis substantia dicit intrinsecè hoc aliquid determinatum. Item, suum intrinsecum est hoc aliquid in prædicamentis. Item 7. metaph. tex. 2. Omne aliud ens est entis, substantia est hoc ens per se. Item 7. metaphys. tex. 12. vestis, quia non significat aliquid, quod sit huiusmodi, non habet definitionem, sicut ergo propria entitas qualitatis est modus, & quantitas ipsa partibilitatis, & resolutionis esse, ad aliud habitudo: & sic de cæteris. sic ratio substantiæ est, quod sit ens absolutum aliquod præcisum à quolibet, & hæc est intentio Philosophi primo Posteriorum cap. de per se, quia tertius modus per se, idem est quod solitariè, non igitur est ratio substantiæ integræ, nisi sit hoc aliquid. Hæc sit maior propositio. Sed forma materialis, vt probaui aliàs, non est ex se hoc aliquid, nisi vt in materia, quia ignis est hoc aliquid.

Deinde, materia non habet nisi vnum actum incompletum, ita quod forma talis dicit modum, materia vero dicit modificabile, totum vero ex materia & forma dicit aliquid hoc, & sic materia est de intrinseco cuiuslibet quidditatis substantiæ. De cuius ratione, quod sit hoc aliquid demonstrant formæ non substantialis, & accidentalis, substantialis, dico sensibilis; quia eorum ratio non est esse hoc, sed huius, & sola modificatio, ideo rationem eorum non intrat. Ad euidentiam autem intentionis Aristotelis, & solutionem argumentorum. hic sciendum de prima materia eam tripliciter accipi à Philosopho.

Aliquando enim accipitur pro ente in potentia, vt in primo Physic. & 7. metaph. vbi dicit materia, nec est quid. & Commentator in fundamento naturæ; vel est distincta, & isto modo diuiditur contra formam, & est ens in potentia vel obiectiua, vel substantiua, ita quod adueniente actu fit hoc ens, ita quod quantum in se est, caret omni actu, & tamen non est nihil. Secundo modo accipitur materia pro qualitatibus actiuis & passiuis, & huiusmodi, quæ sunt de consideratione naturalis, & isto modo caro & os dicuntur materia, quæ consistunt in quadam medietate mixtionis, & ad hoc vadit verbum Philosophi 6. metaph. tex. & com. 2. quod naturalis definitur per materiam: non intelligunt sub materia, quæ est altera pars compositi, quam etiam sic definit metaphysica, licet non exprimat eam, quia ipsa non est expressibilis, & sic materia directè diuiditur contra quidditatem, quia tunc dicitur quidditas in carne, & osse, quę accidunt quidditati. Tertio modo accipitur materia pro ratione indiuiduali. & sic primo cæli & mundi tex. 92. & infra, cum diuido cælum, dico materiam, & sic vocantur partes materiales omnes, quæ sunt extra definitionem, & sic diuiditur materia contra vniuersale. hoc de prima distinctione principali.

Sequitur secunda distinctio de forma: Vbi sciendum, quod forma diuiditur etiam tripliciter; Primo modo, prout est altera pars compositi, & sic diuiditur cõtra materiam primo modo. Alio modo pro forma totius, quæ est quidditas, & sic diuiditur contra materiã secundo modo, quæ idem est quod actus, vnde masculinum & fœmininum isto modo sunt accidentia quidditati, & sunt materia secundo modo sumpta. Tertio accipitur forma ipsum vniuersale & species, quia in hoc saluatur nomen & definitio.

Tunc sequitur tertia diuisio de simul toto. Primo enim potest sumi simul totum, idest compositum ex materia & forma primo modo dictis: Alio modo ex quidditatibus & accidentibus. Alio modo indiuiduum includens species cũ omnibus conditionibus sequentibus indiuiduum signatum.

Nunc ad propositum si loquamur de materia primo modo sumpta. Dico quod ipsa est de quidditate rerum naturalium, cuius ratio est dicta, quia non habetur hoc aliquid sine materia, tamen est principaliter à forma, & modo nobiliori, quia materiæ accidit vt actus complens, & dans rationem. Materia vero vt actuabile per formam, & sic fit ex eis vnum hoc indiuisibile in substantia, homine excepto.

Si vero loqueris de materia tertio modo, tunc, vt dictum est, isto modo caro & os sunt materia hominis; dicunt enim quoddam contemperamentum, tunc planum est, quod talia accidunt quidditati, vt mollicies & huiusmodi.

Tertio etiam modo loquendo de materia dico, quod non est de quidditate, vt quidditas est, omnia enim quæ causant indiuiduationem sunt extra rationem quidditatis, vt quidditas est. Per hoc patet ad argumenta alterius opinionis.

Ad primum nego minorem de materia, quæ est altera pars compositi. Dico etiam, quod quidditas particularis est generabilis, & corruptibilis, sed per materiam.

Dices, quod materia est causa ignorantiæ 2. & 7. met. tex. & comm. 35. Respondent quidam, quod imo causa est scibilitatis, quia si in causis est processus in infinitum, non scietur aliquid 2. metaph. tex. 13. Istam responsionem non teneo, & saluo Philosophum. Dico enim quod Philosophus ibi intelligitur de materia præiacente, vt si debet sciri generatio pluuiæ, oportet sciri vaporem & huiusmodi: non ergo idem de materia, quæ est altera pars compositi. Et ideo aut dico, quod est aliter loquendum de cognoscibilitate complexorum, quantum ad veritatem complexorum, Materia est causa varietatis, quæ non accideret eis sine materia, & sic isto modo est causa ignorantiæ. Exemplum, sphæra separata tangit planum in puncto, ita quod ista est propositio nota in geometria. Si autẽ ponas sphæram in materia, non tangit planum in puncto. Isto ergo modo impediuntur propositiones, quæ de se aptæ sunt ad proprietates scibiles de eis, & hoc per materiam, vt quod homo sit sanus, & non canus; de sphæra, quod tangit planum in puncto. Et ista est ratio, qua in scientia metaphysicæ est maxima certitudo, quod scilicet sunt separata à materia, cũ non sit materialia. Sic ergo patet, quod in propositionibus complexis, & earum cognoscibilitate materia causat nescibilitatem, quia aliàs si non in materia essent, posset esse scientia de eis, & nullo modo poneret varietatem. Non accidit autem impedimentum ex singularitate, sed ex varietate, quæ est à materia; singularitas autem non est à materia. Si autem loquamur de intelli-

telligibilitate; & cognoscibilitate incomplexi, dico quod materia non impedit, & hæc est materia, quæ propriè est altera pars compositi. Quod nõ impediat, patet, quia vnum ignem totum intelligo cum suis communibus conditionibus.

Ad aliud cum dicit, quod quidditas est per materiam, nego; imo sicut quidditas abstrahit à particulari, ita & materia, vnde accipiens hoc vt quidditatem, concipis vnum formale, & hoc est materia & actus, quæ est forma.

Ad aliud dico, quod æquiuocas de materia, nam verum est de materia Physica, non autem de materia, quæ est ens formale per formam; & ideo in te caro & os sunt à quidditate, quia implicant materiam etiam physicam, scilicet accidentia, vt qualitates medias.

Ad aliud dico, quod Philosophus loquitur ratione principalitatis, vt Cõmẽtator exponit 8. met. quod nomen componibilis notius dicitur de forma, vnde forma dat rationem, non materia, licet inchoet eam.

Ad aliud, in definitione Physica ponitur materia substrata accidentibus, talis autem sic est extra quidditatem, & extra definitionem Metaphysici, quæ in definitione sua ponit materiam non Physicam, sed quæ est altera pars compositi. Verum est quod non de materia substrata, at illam, quæ non habet conceptum nisi arguitiuè, vnde metaphysicè concipiens adinuenit materiam & formam, & inuenit vnum hoc, sed arguitiuè inuenit, vnde vna est ratio, sed in ista ratione est completiuum, & inchoatiuum: Physicus autem accipit materiam, quæ est connexio omnium accidentium, & ista non intrat rationem quidditatis, sed bene materia, quæ est pars compositi.

Tunc ad formam argumenti. Ad maiorem cum dicitur definitio exprimit formam, concedo, prout excludit materiam Physicam, non illa, quæ est altera pars. hoc de isto articulo. Ex quo patet, ꝙ quia anima non est tota quidditas, ideo Christus non est propter hoc homo, quia habuit animam vnitam inter duo, & hoc est quia materia ingreditur quidditatem, vt dictum est. Ratio autem quare hoc est, est quia sine materia non habes aliquod hoc, & sic per consequens non habes rationem substantiæ, & sic nec quidditatem.

ARTICVLVS II.

Vtrum Christus in triduo potuerit dici homo logicè, siue secundum Logicos.

DE secundo Articulo: an ista vera sit: Christus homo in triduo fuit, nam logicè est dubiũ. Dico autẽ logicè, quia specialis difficultas in Logica: Vtrum non existente subiecto aliquid liceat de illo enunciari, vt: Vtrum Cæsare non existente, ista sit vera, hic Cæsar est homo.

Tunc ad propositum dicitur, quod licet hæc sit vera logicè, Cæsar est homo, non tamen ista est vera, in triduo Christus est homo, quod sic probant, quia in propositione, in qua est subiectum habens rationem compositam, si illa ratio complexa includit repugnantiam, quicquid postmodum enunciatur de tali subiecto, est falsum. hoc probatur sic, quia 8. metaph. tex. 29. falsum in se de quocumque prædicatur, est falsum: ergo à simili de subiecto falso in se.

A Item exempli gratia accipio pro subiecto, Maius Deo: tunc quicquid enuncio de ly maius Deo, siue esse siue aliud, totum est falsum. Sed Christus dicit duplicem conceptum, quia est nomen duarũ naturarum, vel suppositi existentis in duabus naturis, scilicet diuina & humana, secundum Damasc. lib. 3. Orthod. Fid. cap. 3. verbi gratia tantum existit in vna natura, iam subiectum habens rationem compositam est falsum, quia significat existens in vna natura tantum existere in duobus modis: sed Christus in triduo non existebat, nisi in vna natura: B ergo significatum nominis tunc includebat falsum: ergo quicquid de tali subiecto enunciatur, est falsum: ergo, Christus in triduo fuit homo, ista est falsa.

Et confirmatur, quia homo albus est homo, nullo homine existente, est falsa, licet veritas conclusionis inchoetur, non tamen dicitur sufficienter.

Arguo contra rationem: contra primam propositionem sic: Ista propositio, animal risibile est homo, est vera, homine tamen non existente, & tamen subiectum habet duplicem conceptum. Item, ha- C bens angulos duobus rectis, est figura, &c. est vera non existente aliquo triangulo. Item: Album est coloratum, est vera, licet non sit aliquod album. Igitur aliunde venit, quod propositio non sit vera, quam ex hoc, quod subiectum habet rationem compositam. Item, licet sit verum, quod vbi ratio subiecti includit repugnantiam, non sit vera; sed tamẽ etiam secundum eum vbi non includit, est vera: sed accipio pro vno termino propositionis istam, scilicet, homo Deus, quod non includit repugnantiam, quia non repugnat humanitas Deitati. Item, non D est falsum, quod nil enuncio, sed tantum capio duos terminos: non ergo video quod sit falsa.

Ad confirmationem autem de albo, cum dicis, ista, homo albus conuertitur in istam, homo est homo albus: Dico, quod istæ propositiones sunt veræ, quia nulla repugnantia est ibi: sic dico, Deus homo. Deus est homo, hic nulla repugnantia, si dicerem, Sortes est homo infinitus, ista est falsa, quia prædicatum includit repugnantiam; vbi autem non includit, non falsa, quia non annuncio, sed tantum capiam duos terminos, qui sibi non sunt incõ- E possibiles: ergo. Hic ad videndum veritatem formo tres propositiones, scilicet, Verbum est homo, Iesus est homo, Deus est homo. Prima istarum, scilicet, Deus, vel Verbum est homo, sunt falsæ simpliciter, quia quando istud verbum, est, ponitur pro copula; si copulat, quod non est possibile in re, ita quod aliter quam sit in re, est propositio falsa: Sed Deus est homo, vel Verbum est homo, ly, est, copulat, quod non erat: ergo.

Ad euidentiam autem istius rationis nota, quod ly, est, aliquando copula non est, sed prædicat suum F significatum, scilicet esse, & tunc est falsa propositio non existentibus terminis: aliquando est solum copula, & tunc est dupliciter; vel copulat ex terminis, idest prædicatum, quod ex terminis includitur in subiecto; vel copulat, ꝙ non est ex terminis, vel habitudinem duorum terminorũ, sed quod est de facto, & vt existit, & isto modo omnis propositio est contingens, primo autem modo est necessaria: Tũc omnes propositiones, vbi ponitur copula, videndum est, si prædicatum copulatur subiecto ex natura terminorum, & sic est propositio vera, terminis non existentibus, ita quod tunc non est sensus, quod subiectum sit, sed quod

prædicatum includitur in subiecto, si autem non sit sic. videndum, si est ponit in actuali existentia, ita quod termini nullam habeant habitudinem nisi per existentiam de facto, & sic est forte vera, terminis in se existentibus de facto.

Ad propositum intra conceptum Verbi, vel Dei non est homo, nec etiam in triduo habuit humanam habitudinem ad Verbum de facto, hoc est quantum ad secundum modum, quando scilicet est copulat actualem existentiam de facto; & ideo nec quantum ad primum modum propositio est vera, nec quantum ad secundum, sicquè est simpliciter falsa.

Tertia propositio est: Deus est homo, & Christus est homo, istæ æquipollent, quia Christus nominat duas naturas in vno supposito, scilicet diuinam & humanam, & ideo est idem quod Deus homo. Tunc est vera in triduo, videtur quod sic, quia videtur vera, & primo modo, quando scilicet est copulat ex natura terminorum; nam intra hanc Deus homo includitur homo, & sic intelligendo ab æterno fuit vera, sed de veritate locutionis dico quod falsa, quia in omni propositione, vbi subiectũ & prædicatum . . . . nõ copulantur ex terminis, vel ponuntur duo in subiecto, quæ non sunt connexa ex terminis, sed pro existentia actuali tantum, tunc ly, est, tenetur pro copula actualis existentiæ, vt cum dico: homo est animal, non copulantur nisi pro existentia actuali, non sic autem est cum dico rosa rubea, quia rubedo est ex naturæ rosæ, albedo non ex natura hominis, sed solum pro actuali existentibus terminis in re non copulat, sicut est in re, & ideo propositio est falsa: sed in proposito: Deus est homo, in hoc subiecto Deus est homo, sunt duo, quæ non sunt connexa ex natura terminorum, sed tantum pro existentia actuali: ergo de virtute locutionis non est vera in triduo, quia de virtute locutionis trahitur ad actualem existentiam, quæ non fuit in triduo. Isto enim modo, homo est albus, est falsa, non existente homine, & ista: homo albus est homo, quia in subiecto copulantur duo, quæ non habent habitudinem nisi de facto, & ideo de vi locutionis trahitur copula ad existentiam actualem; sic est in proposito, & ideo Christus est homo in triduo, de vi locutionis non est vera.

De secunda propositione, Iesus est homo, sciendum quod differentia est inter Iesum, & Christum, nam Christus dicit duo, sicut vestis, si imponitur homini albo 7. metaphys. tex. 12. sed Christus significat humanitatem in habente eam: sed quia Verbum, vt dicit suppositum, non est idem, quod Deus, intra rationem Iesu non includitur primariè nisi suppositalis, quæ vt sic nõ idem quod Deus, licet secundario, ideo Iesus primariè non includit naturam diuinam, licet secundariè, & primariè solam rationem suppositi. Dictum igitur fuit supra quod propositio est per se: Iesus est homo, & si per se, est etiam necessaria.

Sed contra tunc dicam, quod etiam non est nisi vt actio copulatur, & ideo in triduo non est vera: Iesus est homo, sicut est vera: Cæsar est homo. Non audeo hoc dicere, quod omnem habitudinem, quam habet Cæsar ad hominem, non habeat Iesus ad hominem. & sic cum dico: Iesus est homo, intra conceptum Iesus est homo, ita quod tunc ista vera est ab æterno.

Ad illud quod obijcit, non est simile, quod, A Deus est homo, est per se, nam aut illa: Iesus est homo.

ARTICVLVS III.

Vtrum Christus fuerit homo in triduo secundum Theologos.

NVnc pertractata Quæstione metaphysicè & logicè, vltimo est pertractanda Theologicè, B sicut autem fuit dictum superius, hic sunt tres difficultates, videtur enim quod Christus in triduo propter tria fuerit homo. Primo, quia secundum Hugonem locis supra citatis, anima separata est homo, quia 9. Ethicor. dicitur, quod intellectus est homo, & hoc videtur consonare semicirculis, quia sola anima existente in cælo, dico, quod homo est in cælo. Ad hoc dico, quod anima separata non est homo, nec per se persona, iuxta Symbolum Athanasij, sicut anima & caro vnus homo.

C Item Augustinus 44. de Trinitate, anima non est totus homo. Item Damascenus lib. 3. Orthodoxæ Fidei cap. 3. naturæ hominis est caro & anima, per quod probat, quod si Christus assumpsisset carnem cælestem, non fuisset homo, sed posset hoc probari. Dico quod definitur, non enim puto, quod anima formaliter det esse viuum, licet aliquo modo, vt dixi in Quæstione præcedenti.

Sed quomodo vniuntur ad vnitatem naturæ & essentiæ, hæc est ratio: quia alias non essent vnita natura corporalis & spiritualis. Sed quomodo est D vna natura ex eis, cum sint duæ substantiæ, & duo hoc, nec resultat ex eis vnum conflatiuè, sicut mixtum ex formis elementorum. hoc est difficile. Damascenus autem videtur dicere, quod homo ideo est natura vna, quia trahitur vnus communis conceptus, sed attendens ad corpus & animam non habes vnum, quod non est sic: accipe communem speciem.

Sed ratio non valet, quoniam si plures fuissent assumpti, esset vnum, & tamen non vna simpliciter ratio, & tamen oportet etiam hoc dicere de E homine.

Ad motiuum Prophetæ superius, cum dicit de Ecclesia, quæ implorat animam quasi personam, dico quod ibi est synecdoche, sicut cum dicimus, hic iacet talis homo, vbi non est nisi corpus.

Secunda difficultas est: Cum anima & caro essent vnita Verbo, quare secundum illa non dicebatur homo. hic Magister fuit istius opinionis. Sed de hoc aliàs dixi, quod non assumpsit hominem, quia homo est formaliter denominatus à quidditate: tunc dico, quod quidditas dicit ani- F mam & corpus vnita modo speciali, & ideo in triduo non fuit quidditas, nec per consequens homo, quia non dedit esse hominem, non enim sufficit habere partes, nisi eo modo quo faciunt hominem; vnde nec per vnionem materiæ ad formam, nec partium in supposito, nec quidditatis ad suppositum: sed per assumptionem humanitatis ad Verbum.

Tertia difficultas est, quia si non deposuit hominem: ergo fuit homo. Hic dicitur vt tetigi in Distinctione 3 quod humanitas est tria, res resultans compositioni, ita quod compositum est partes simul vnitæ, & istud est alia res composita non separata, vel

vel modus, sed solum resultans. Tunc ad propositum dicunt, quod non fuit vera, quia illa compositio non erat. Manet autem eadem vnio, quæ erat ante, sed non eodem modo, vt lignum istud, vnde simile est simile alteri ligno. Diuidatur lignum, non est habitum aliquid positiuum, & tamen est alia similitudo, solum autem facta est diuisio: sic dicunt in proposito. Contra: Istud non placet mihi dictum, quod ex materia & forma fiat resultatiuè alia realitas, nisi forte vbi materia & forma se habent vt hoc, vt potentia & actus, & etiam vbi sunt partes, vt accessum, & complementum vbi resultat indiuisibile hoc. Ibi enim oportet dicere, quod compositum illud formaliter differt ab illis, quod non sit illa, sed ex illis; cuius ratio est, quoniam istud dicit hoc, illa dicunt huius: sed nisi quælibet partium dicat hoc aliquid, reputo impossibile, quod fiat vnum resultans tertium, quia illa realitas est tria absoluta, aut modus, non modus, quia tunc homo esset formaliter modus; nec absoluta, quia sic esset tria absoluta. A B

Item, illa res absoluta, aut est distincta, aut absolutè absoluta, & sic erunt ibi tria absoluta, vel sicut non absoluta ab absolutis, & tunc erit modus; vel absoluta a non absolutis, & hoc non potest stare in proposito, quia quodlibet illorum erit hoc absolutum. C

Item, quando remanet eadem vnio, non corrupto fundamento corrumpitur relatio: sed realitas corrumpitur: ergo & vnio. Probo minorem, quia aut remanet, & sic Christus potuit dici homo, aut realitas remanet in duobus illis, scilicet anima & corpus, & tunc si hoc est, iam non erat alia realitas. vel tertio corrumpitur, & sic erit noua vnio. D

Dico ergo, quod ex anima & corpore non resultat tertia realitas: sed homo dicit animã & corpus, non quolibet modo vnita, sed modo speciali vnionis, & talis vnio est de ratione hominis. Sed quomodo relatio est de essentia hominis, cum sit distinctum prædicamentum. Item, si relatio est accidens, quomodo est de essentia subiecti compositi. Item, ex quo sunt diuisa, & non vnum, erunt duę vniones.

Alia difficultas: Cum compositum non prædicetur de partibus, quomodo illud, de quo prædicetur non est aliud quam partes. E

Ad primum dico, quod vnio est de intrinseco humanitatis, & nego consequentiam. Dico enim quod ista vnio non est relatio, sed forma non absoluta. Sed est ne accidens? dico quod est accidens partibus, sed non composito, & dico quod sua ratio non est accidentalis, sed ratio cuiusdam formæ non absolutæ de genere substantiæ: & dico quod talis vnio non est coexistentia partium, sed perfectio talis in entitate & operatione, vt dictum est quæstione præcedenti, & iste modus non est nisi substantia, nec ponit extra genus substantiæ, non est alius nisi istorum duorum. Item, ista vnio saluat vnionem, sicut continuum, si esset vnitum, esset vna vnione. F

Ad argumenta principalia: ad primum procedit logicè. Ad aliud dico, quod defecit vnio, quæ est de essentia humanitatis. Ad aliud respondeo per interemptionem.

DISTINCTIO XXIII.

DE MODO VNIONIS EX PARTE ASSVMENTIS.

Quæstio I.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum aliqua persona diuina posset assumere hominem sine quantitate.

ARGVITVR quod non, quia quantitas nõ potest assumi sine subiecto: ergo nec substãtia materialis poterit assumi sine quantitate. Consequentia patet, quia id quod frequentius inuenitur separatum ab aliquo, facilius potest assumi sine eo, quam illud, quod non inuenitur sine eo: sed frequenter inuenitur quantitas sine substantia materiali, sicut patet in Sacramento altaris: Cõtra autem materialis nunquam inuenitur à quantitate separata: ergo facilius potest assumi quantitas sine substantia, quam substantia sine quãtitate. Antecedens probatur sic, quia accidẽs nulli potest inhærere, nisi illud perficiatur, & quia de ratione accidentis est perficere, & informare illud, cui inhæret, & à quo dependet: sed impossibile est quod quantitas informata perficiat personam diuinam, quia tunc persona diuina esset in potentia respectu talis accidentis, quod est falsum: ergo nec supposito diuino potest inhærere, nec ab eodem pendere, & per consequens nec assumi potest a persona diuina.

Si dicatur ad istud argumentum, quod imo quantitas posset ab aliquo dependere, & ei inhærere, & tamen non perficeret ipsum, nec informaret, quia dependere a subiecto, & perficere subiectum, habẽt quendam ordinem inter se, ita quod dependere, & inhærere est prius, & ita sequitur, quod quantitas possit inhærere supposito, & tamen ipsum non perficiet, nec informabit, & per consequens assumi poterit. Contra: Formam dependere à subiecto, & ipsum perficere se habent essentialiter: sed secundum non potest separari à priori, quia impossibile est, ꝙ accidens informaret subiectum, & non dependeret ab eo: ergo eodem modo nec primum poterit à secundo separari. Item: Impossibilius est quod accidens subiecto inhæreat, & quod ipsum non perficiat. Sed accidens non potest suppositum diuinum perficere: ergo nec ei potest inhærere, nec per consequens assumi. Quod autem impossibile sit, quod aliquid perficit subiectum, & ab eo non dependeat, probatur, quia si esset possibilius, Spiritus sanctus posset perficere voluntatem, & tamen ab ipsa non dependere, cuius oppositum communiter dicitur.

Ad aliud argumentũ sic: Natura humana depen

det verius à suo supposito, & verius facit vnum cũ eo, quam substantia cum quantitate: quia natura cum proprio supposito facit vnum per se, & natura suppositi sui est in potentia essentiali ad suppositum; substantia autem & quantitas faciunt tantum vnum per accidens, nec substantia respectu quantitatis est, nisi in potentia accidentali, & natura potest assumi sine proprio supposito: ergo multo magis poterit homo assumi sine quantitate, quia illud melius se habet ad substantiam, quam natura ad suppositum.

Ad istam Quæstionem dicunt aliqui sic, quod non est possibilius, etiam Deo, quod posset assumere hominem sine quantitate, & hoc ipsi multipliciter declarant. Primo sic: Illud quod impossibile est esse in effectu sine alio, impossibile est assumi sine eo: sed impossibilius est hominem esse in effectu sine quantitate: ergo impossibilius est eum assumi sine quantitate. Minor probatur, quia determinata forma, habet esse in determinata materia, quia secundo de Anima dicitur, quod actus actiuorum sunt in patiente rectè disposito, & non quælibet forma recipitur in qualibet materia: sed anima intellectiua est determinata forma: ergo requirit determinatam materiam: sed eius determinata materia est corpus organicum physicum: ergo non potest esse nisi in corpore organico physico. Sed impossibile est corpus organicum esse in effectu sine quantitate: ergo impossibilius est animam intellectiuam esse nisi in materia quanta, & per consequens sequitur, quod impossibilius est hominem assumi sine quantitate.

Item: De ratione per se hominis est, quod sit animal, & de ratione per se animalis est, quod sit sensibile, & de ratione per se sensibilis, quod sit organicum, quia impossibile est sensum sentire sine organo, & sensibilem hominem complere organum, quod non est sine quantitate: ergo à primo ad vltimum impossibilius est hominem esse in effectu sine quantitate, & per consequens impossibile est ipsum sine quantitate.

Item: Sicut videmus in entibus quod quædam accidentia sunt determinantia sibi determinatum subiectum, sicut accidentia mathematica, vt quantitas, & talia, possunt a subiectis in quibus sunt separari, sicut patet, ꝙ quantitas est sine subiecto in Sacramento altaris: sicut ergo est de accidentibus, sic est de formis. Nam quædam est forma, quæ determinat sibi in materia determinata accidentia, & talis forma non potest ab illis accidentibus separari, quia inest: sic anima intellectiua determinat sibi in materia determinata accidentia, vt quãtitatem, impossibile est quod anima intellectiua habeat esse in materia sine quantitate: ergo impossibilius hominem assumi sine quantitate. Quod autem anima intellectiua non determinat aliqua accidentia, vt albedinem, & nigredinem, hinc est quod homo non potest esse sine albedine, & nigredine.

Dicunt ergo isti, quod impossibile est hominem assumi sine quantitate, quia impossibile est eum esse in effectu sine quantitate: sed quia non video, quod illud contradictionem includat, ideo videtur mihi dicendum esse, quod Deus posset assumere sine quantitate hominem. Ad cuius euidentiam, & prædictæ opinionis impugnationem.

Est aduertendum, quod de homine possumus loqui dupliciter: Vno modo, vt est ens naturale, & vt

A est de consideratione naturalis Philosophi, & vt ab eo est definibile. Alio modo possumus de homine loqui, vt ens metaphysicum est, & vt de consideratione eius est, & vt ab eo definibile. De primo dico, quod impossibile est hominem assumi sine quantitate. Et hoc declaro sic: Quando aliquid cadit in definitione alicuius (vt est de consideratione naturalis Philosophi) impossibilius est illud vt sic consideratum reperiri in effectu sine eo, quod in eius definitione cadit, vt de consideratione naturalis Philosophi est: sed in per se definitione hominis, vt ens

B naturale est, & vt de consideratione naturalis Philosophi est, cadit quantitas: ergo impossibile, vt de consideratione naturalis Philosophi est, reperiri in effectu sine quantitate & qualitate, & per consequens vt ens naturale, non poterit sine quantitate assumi. Minor patet: In hoc differunt naturalis Philosophus, Metaphysicus & Dialecticus, quod iste abstrahit à quantitate, & qualitate; Metaphysicus autem licet abstrahit à qualitate sensibili, non tamen a quantitate; Naturalis autem non abstrahit a quantitate sensibili, nec a qualitate. & ista possunt

C elici ex secundo Physic. tex. 16. & infra: in ratione ergo hominis, vt ens naturale est, & vt de consideratione est naturalis Philosophi, cadit quantitas, & per consequens vt sic consideratum, impossibile est ipsum sine quantitate assumi.

Item: Sic se habent actus, & potentia ad considerationem Metaphysici, sicut qualitas & quantitas ad considerationem Naturalis: sed impossibile est aliquid esse de cõsideratione Naturalis sine qualitate, & quantitate: Impossibilius est ergo hominem, vt de consideratione naturalis est, esse sine

D quantitate & qualitate, & per consequens sine quãtitate assumi.

Item: Si Philosophus naturalis consideraret de substantia composita præcisè, & vt consideratur sine omni accidente, & vt sic consideratam definiret eam, non esset differentia inter naturalem philosophum, & metaphysicum: sed istud est falsum, quia non esset materia concurrens ad compositionem: ergo Naturalis non considerat substantiam compositam præcisè, sine omni accidente, sed cum quantitate, nec solum cum quantitate; alioquin non dif-

E fert a Mathematico, si tantum consideret substantiam cum quantitate: ergo impossibile est hominem, vt de consideratione naturalis est, reperiri sine quantitate in effectu, & per consequens nec assumi.

Item, quod quantitas & qualitas sit de ratione hominis, & impossibile sit ipsum esse sine eis, de consideratione naturalis sine qualitate & quantitate patet per Philosophum 2. de anima tex. 4. vbi etiam definiens animam dicit: Anima est actus corporis organici physici: corpus autem, vt

F est organicum non potest esse sine quantitate, homo ergo, secundum quod ens naturale, & vt de cõsideratione naturalis est, non tantum in ratione sua includit materiam & formam, sed & accidens. Ad istud confirmatur etiam per Commentatorem 7. Metaph. commento 37. vbi loquens magis vt naturalis, quam vt metaphysicus dicit sic, quod impossibile est hominem intelligi sine carnibus & ossibus, carnes autem & ossa non sunt sine quantitate, & Commento 39. dicit: Impossibilius est res naturales intelligi sine motibus, & qualitatibus actiuis, & passiuis.

Dico ergo, quod homo vt sub consideratione est Natu-

Naturalis impossibile est ipsũ in effectu sine quantitate reperiri, & per consequens sine quantitate assumi. Sed loquendo de homine, vt ens metaphisicum est, & vt de consideratione metaphisici, dico, quod possibilius est hominem sine quantitate assumi. Et hoc declaro primo sic: Secundum Philosophum anima duplicem comparationem habet ad corpus, comparatur enim ad corpus: vt forma, & vt motor; sed nunc est ita, quod comparatio animæ ad corpus vt forma, est prior, & essentialior, quam comparatio eius, vt motor: ergo anima potest corpus perficere dando ei esse primum, quod dat vt forma, non dando motum, & potest vniri corpori sicut perfectio perfectibili, absque hoc, quod vniatur sibi, vt motor mobili, quomodo vnitur, vt dat ei actus secundos, vt sentire, & similes actus: ergo homo poterit sine omni quantitate assumi, & sine omni actu secundo, qui quiditatem acquirant.

Aduertendum tamen, quod homo sic assumptus penitus an esset homo naturalis, quia esset sine quantitate, esset tamen naturale, & inquantum haberet materiam natã subiici quantitati, & qualitati naturali, nec iste homo esset penitus metaphysicus, sicut Angelus est ens Metaphysicum, quia licet in eo nullum accidens esset, haberet tamen inclinationem naturalem, vt eius qualitati vniuersali subiiceretur, sicut nec anima intellectiua separata non est penitus naturalis, quia est sine omni accidente, nec penitus de consideratione metaphysici, quia habet inclinationem naturalem, an perficiet corpus naturale, quod repugnat enti penitus metaphysico. Item, quod homo sic de consideratione metaphysici consideratus possit assumi, declaro ex dictis eorum, qui hoc negant, nam ipsi in illa quæstione: Vtrum materia possit esse sine omni forma. Dicunt, quod sic, & ratio vna eorum est, quia materia dicit essentiam, & naturam absolutam distinctam ab esse formæ.

Si ista ratio valet, sequitur, quod multo formalius homo, qui dicit animam completam distinctam à quantitate, poterit sine quantitate assumi. Probo hoc idem, quia sic materia potest esse sine forma, sicut substantia sine homine, vt de consideratione metaphysici est; secundum quod includit tantum materiam, & formam substantialem poterit sine quantitate; quia quanto aliqua faciũt verius vnum, tanto eorum separatio est magis impossibilis: quia de ratione vnionis est, quod quanto magis sunt vnita, tanto magis sunt indiuisibilia. Sed materia, & forma verius faciunt vnum, quam homo & quantitas, quia materia, & forma faciunt per se vnum, homo & quãtitas vnum per accidens: si ergo materia potest esse sine forma, & ab ea separari, multo fortius homo poterit esse sine quantitate, & ab ea separari, & sine quantitate assumi.

Item Philosophus 7. metaphisicæ dicit, quod substantia prior est accidente definitione, natura, & tempore. & Commentator hoc deducens 4. commento dicit, quod ideo substantia prior accidente definitione, quia substantia ponitur in definitione accidentis: ergo est prior, & ex hoc concludit Cõmentator, quod substantia potest separari ab accidente, non autem accidens à substantia. Vnde maius inconueniens esset Philosopho, quod accidens esset sine substantia, quam è conuerso: at substantia sine accidente esse potest: ergo homo sine quantitate, & per consequens assumi, vt tantum A materiam & formam includit, & vt de consideratione metaphysici est.

Item ipsi in quæstione prædicta de materia faciunt talem rationem, quod materia possit esse sine forma, quia licet forma sit forma materiæ, non tamen est causa formalis materiæ, quia materia non est materia formæ: ergo sic in proposito, hæc ratio valet, licet quantitas dat esse substantiæ, vt forma accidentalis, non tamen est eius causa formalis, quia substantia non est substantia formaliter ipsa quantitate: ergo substantia poterit etiam B sine quantitate assumi. Item alia ratio eorum in eadem quæstione est, quod materia habet vnam ideam in Deo distinctam ab idea formæ, ideo potest esse sine forma: ergo cum substantia completa multo magis habeat ideam distinctam in Deo ab idea quantitatis, eo quod sunt res diuersorum generum, poterit substantia à quantitate separari, & per consequens homo, vt de consideratione metaphysici est, assumi sine quantitate.

Item alia ratio secundum eos, quod materia potest esse sine forma, est, quia materia est capax for- C mæ, non tamen est ipsa capacitas, quia non est potentialitas tantum: ergo arguitur in proposito, licet substantia sit capax quantitatis, quia tamen substantia non est ipsa capacitas quantitatis, poterit substantia à quantitate separari, & per consequẽs homo sine quantitate assumi. Et ideo videtur mihi esse possibile, quod homo, vt tantum includit materiam substantialem, & formam, & vt de consideratione metaphysici est, possit sine quantitate assumi; iste tamen homo sic assumptus non erit naturalis penitus, quia non erit sub quantitate, & D qualitate naturali, nec erit penitus metaphisicus, quia habebit inclinationem naturalem, quod subiiciatur qualitati, & quantitati naturali. Hoc itaque tenendo restat respondere ad rationes in oppositum.

Ad primum, quando dicitur sic, quantitas non potest assumi sine substantia, &c. nego consequentiam, & ratio est, quod licet id, quod non est personale, nec hipostabile non possit ad vnitatẽ personæ, vel hipostasis sine contradictione assumi, cuiusmodi est natura accidentis: natura tamen personabi- E lis, & hypostabilis, cuiusmodi est homo, cum sit de consideratione metaphysici, ad vnitatem personæ, potest assumi, & ista consequentia non valet. Attamen Respondeo quando dicitur, quod quantitas sine substantia non potest assumi, nego istud antecedens, imo dico, quod accidens potest assumi, & istud probo. Primo sic: Magis dependet quantitas à supposito alieno, quam faciat natura humana, quia quantitas, si per se existat, sicut in Sacramento altaris, semper tamen habet naturalem inclinationem ad subiectum, quam inclinationem F non haberet natura humana, si existeret in supposito proprio: si ergo quantitas magis dependet à supposito alieno, quam natura humana: ergo magis poterit in supposito alieno sustentari, quam natura humana: ergo & quantitas à supposito assumi poterit. Nec tamen dicam conuenienter ad dicta, quia supra dixi, quod impossibile est, quod natura non personalis assumatur ad vnitatem personæ, quia natura irrationalis non est personalis, Ideo ad vnitatem personæ non potest assumi, sed, quod est natura irrationalis, potest ad vnitatem hypostasis assumi.

Nunc autem ita est, quod natura accidentis, vt quanti-

quantitas, vel aliud accidens, nec est natura ratio- A
nalis, nec hypostabilis à Deo supposito diuino; nec potest ad vnitatem personæ, nec ad vnitatem hypostasis assumi. Sed tunc quæret aliquis, si per te quantitas potest assumi, quia accidens comparatum ad subiectum, illud non perficit, neque informat: Et tu probas, quod accidens non potest assumi, quia accidens non potest alicui inhærere, nisi ipsum, cui inhæret, perficiat, nego istud: Imo dico, quod quantitas potest inexistere, & non informabit, sed proprie non dicetur inexistere, sed
existere tantum, sicut videmus, quod quantitas in B
Sacramento altaris existit, & tamen non informat; sic poterit etiam Deus supponere illam quantitatem, & tamen non informabit eam. Et vt possibilitatem huius clarius videamus, sciendum, quod accidens ad subiectum dupliciter comparatur. Vno modo sicut ad eiusmodi subiectum, quod respectu eius est in potentia, hoc imperfectionis est in subiecto, quod respectu eius est in potentia, respectu accidentis. Alio modo comparatur ad subiectum, sicut ad eius causam. Isto modo com-
paratum accidens ad subiectum non ipsum infor- C
mat, nec perficit, & isto modo potest Deus quantitatem supportare, & tamen ipsum non informabit, nec perficiet. Isto enim modo omnia dependent ab eo, & omnia sustentat, vt omnium causa sicut dicit Augustinus super Genes. 4.

Ad aliud, quo dicitur, sic dependere ab aliquo, &c. Dico, quod non est verum: sed dependere se habet in plus in accidente, quam informare; sicut patet, nam natura humana assumpta dependet à proprio supposito, & tamen ipsum non informat.
Similiter quantitas in Sacramento dependet à su- D
biecto, & tamen ipsum non informat actu: ergo nullius subiectum format. Et quia dependere se habet in plus, & per consequens est prius, quam informare, ideo dico, quod potest quantitas dependere à supposito verbi, & in ipso supponitur, & tamen ipsum non informabit.

Ad primum pro opinione, quando arguitur: sic finita forma, requirit determinatam materiam, concedo, & quando assumitur: anima est determinata forma, verum est: ergo requirit determinatam ma-
teriam; bene volo: sed quando additur; determi- E
nata materia formæ intellectiuæ est habere corpus organicum, dico quod verum est. Tamen si dico animam, secundum quod est de consideratione naturalis Philosophi, & isto modo bene dico, quod non est sine quantitate, nec esse potest; sed considerando animam secundum esse metaphysicum, & vt de consideratione metaphysica est, nego: & secundum illud esse potest homo sine omni quantitate, & sic considerata potest sine omni quantitate assumi natura humana.

Ad aliud, quando dicitur; de per se ratione ho- F
minis est esse animal, concedo de per se ratione animalis est esse sensibile. Dico hoc, quod si homo esset sine quantitate, vt homo metaphysicus, dico, quod secundum quod tale ens metaphysicum includit totam quidditatem animalis, sicut facit vt ens physicum consideratum. Cum dicis: de ratione animalis est esse sensibile. Dico, quod verum est non actu, sed in potentia; & secundum naturalem inclinationem. Vnde, quod homo sit animal sufficit, quod sit aptum natum sentire, & talem inclinationem naturalem haberet homo, si esset ens metaphysicum, & sine omni quātitate, nam haberet materiam aptam subijci organis sensibilibus, & tamen dico, quod licet talis homo non actu sentiret, tamen intelligere actu posset, quia actus sentiendi non refertur ad actum intelligendi, tanquam ad actum prius, nisi pro actu, & ordine naturæ sic constitutæ; hunc autem ordinem posset Deus mutare si vellet, sicut dicit Hugo de de Sanc. Vict. Pro viij. dico, quod si Deus sub ratione obiecti obijceret se tali homini metaphysico, quod eum intelligere posset, nam quod actus sensitiuus requiratur, ratio est animalis, imperfectionis in natura.

Ad aliud, quando dicitur: sicut accidentia, quæ determinant sibi subiectum, &c. Dico, quod si ratio valet, sequitur, quod quantitas non poterit à substantia separari, quod quantitas tanquam subiectum proximum, & immediatum determinat sibi subiectum, & tamen hoc non obstante videmus, quod à substantia separatur. & quando assumitur, quod propria passio nō potest esse sine proprio subiecto, verum est, quia non dicit aliam naturam absolutam, quia risibile non dicit nisi aptitudinem ad ridendum, & ideo non potest per se esse, quia non potest esse terminus compositi animalis: quantitas autem potest esse sine substantiali, & eam sibi pro subiecto determinaret, quæ naturam aptam dicit distinctam à substantia. Quantum tamen ad argumentum dico, quod anima organicum corpus determinat sibi, vt habet esse physicum, & non vt metaphysicum. & sic patet ad obiecta.

Quæstio II.

DE IRASCIBILI, ET CONCVPISCIBILI.

Vtrum in appetitu naturali Irascibilis, & Concupiscibilis distinguantur, vt diuersæ potentiæ? Arguitur quod sic: Conueniens, & arduum sunt diuersæ rationes obiectorum: sed ex diuersitate obiectorum formalium arguitur diuersitas potentiarum: ergo. Confirmatur, quia in appetitu sensitiuo sic distinguuntur: per simile ergo in intellectiuo.

Contra: Voluntas est potentia altior, quam sensitiua: sed quod est dispersum in inferioribus, est vnitum in superioribus: ergo. Respondeo in ista quæstione, dico tria: Primo, quod concupiscibilis, & irascibilis distinguuntur. Secundo penes quid distinguuntur. Tertio, vbi distinguuntur, Vtrum in appetitu sensitiuo, vel rationali. Quarto: Vtrum distinguantur sicut diuersæ potentiæ.

1 Irascibilis, & concupiscibilis an distinguātur.
2 Penes quid distinguantur irascibilis, & concupiscibilis.

3 Vbi

.3 Vbi distinguantur irascibilis, & concupiscibilis.

ARTICVLVS I.

Irascibilis, & concupiscibilis an distinguantur.

CIRCA primum, dico, quod distinguuntur, quod sic declaro, quia omnes Doct. dicunt irascibilem, & concupiscibilem distingui aliquo modo. Ita Auicen. 6. naturalium parte 4. dicit: huius autem virtutis, idest, voluntatis, rami sunt irascibilis, cuius est vincere, & concupiscibilis, quæ concupiscit. Item Damasc. lib. 2. cap. 12. & sumit ex verbi Philosophi 4. Ethic. in rationali autem sunt duæ partes, scilicet inobediens rationi, & obediens rationi, scilicet voluntas, quæ diuiditur in concupiscentiam, & iram. Item Augustinus de spiritu, & anima cap. 3. loquẽs de concupiscibili, & irascibili: dicit sic: Circa has potentias tota ratio animæ consistit in rationabilitate, & concupiscibilitate, & irascibilitate. Hoc de primo articulo.

ARTICVLVS II.

Penes quid distinguantur Irascibilis, & Concupiscibilis.

CIrca secundum penes quid distinguantur, hic primo pono quinque modos dicendi. Secundo ponam, quod mihi videtur.

Primus ergo modus est, quod irascibilis, & concupiscibilis distinguuntur per inclinari ad conueniens, & resurgere, vel impugnare impediens. Quod autem hæc sic bene assignata, probatur, quia perfectio consequens formam naturalem, debet consequi formam animalem, & vitalem: imo multo plus fit perfectior: sed in forma naturali inuenitur alienatio, & tendentia in conueniens, & repugnantia in prohibens: ergo. Maior probatur, quia ignis per eandem virtutem ascendit, & repugnat prohibenti. Et confirmatur hoc per Auicen. qui plane hoc vult, vbi supra.

Item dicitur communiter, quod irascibilis est propugnatrix concupiscibilis. Item dicitur, quod passiones irascibilis surgunt de passionibus concupiscibilis.

Contra: Hæc positio deficit in conclusione principali, & ratione. Quod in conclusione probo sic. Sicut se habet forma naturalis ad hæc duo, scilicet inclinari, & repellere, sic anima: sed per eandem vim, & actum habet forma naturalis inclinari, & prohibenti repugnare, sicut patet de lapide grandi descendente: eadem enim grauitate descendit, & repellit omnem obicem, eodem etiam motu: ergo multo fortius anima. Et confirmatur, quia quod est dispersum in inferioribus, vnitur in superioribus: si ergo ibi est vnitum, multo magis hic.

Item contra conclusionem: Illa non est differentia constitutiua alicuius naturæ diuisiua, quæ non adæquat omne indiuiduum illius speciei, & ratio est, quia complet illam totam: sed refugere non dicitur de causa actu irascibilis: ergo.

Probo assumptum, quia sperare est actus ira-

A scibilis, & non repugnare formaliter. Ista ergo opinio habet imaginationem, quæ oritur ex vno, vbi vere est deceptio, scilicet, quod actus adæquatus Irascibilis sit irasci, quod non est verum.

Secundus modus ponẽdi, quod distinguuntur penes diuersa obiecta, quia cõcupiscibilis aspicit bonum simpliciter: irascibilis vero bonum arduum, quod patet ex communi dicto, quia dicimus, quod iste irascitur circa arduum, & sic secundum istos penes bonum simpliciter, & penes bonum arduum, hæ duæ potentiæ differunt.

B Ista est communis opinio, & ideo appropinquat magis ad verum, quam dicam superius. Sed adhuc non sufficit, & sumo propositionem istam, quo duæ differentiæ diuidentes aliquod commune non debent inueniri alternatim vna in specie alterius, circa aliam: sed concupiscibilis fertur in arduum, & in malum simplex non in arduum: ergo.

Item declaro: Quoniam concupiscere est propter beatitudinem, quæ est ad arduum. Item probo per rationem, quia ad eandem potentiam pertinet ferri in arduum simpliciter, & in quocunque gradu,

C sicut patet de ente, & particulari ente respectu intellectus: ita quod non oportet potentiam propter hoc innouare: sed per te ad naturam concupiscibilis pertinet ferri in bonum simpliciter: ergo & ad arduum. Dico, quod arduum non est gradus bonitatis, sed est solũ difficile bonum, quod pro eodẽ habeo, quia quantuncũque sit difficilis beatitudo, concupisco tamen eam mihi. Item: Potentia, quæ potest in aliquem actum specificum, potest in omnem alium actum eiusdem rationis: sed concupiscere bonum arduum non est alterius rationis, quã

D concupiscere bonum simpliciter: ergo. Probo idem de actu irascibilis, & opposito, quod malum non arduum, vel bonum non arduum est respectu irascibilis, vt quando irasceris respectu muscæ volantis, & patet de Iona propheta respectu hederæ. Dico, quod imo tale malum, circa quod irascor, quantumcunque sit, est mihi arduum. Dico, quod hoc non est malum, quod patet, quia video, quod de facili possum habere victoriam, si volo: ergo.

Item: eodem modo timor est multo maius malum: illa ergo distinctio non est absolutè vera.

E Tertius modus dicendi est, quod distinguitur penes intensum, & remissum, ita quod imaginantur isti, quod actus irascibilis non sit, nisi intensus actus concupiscibilis vehementer. Quod declaratur, quia quando vehementer speras, tunc est spes, non autem quando lente speras; similiter timor quando est vehemens est irascibilis.

Contra: Magis, & minus intentum non diuersificant speciem 1. Polit. sed spes, & desiderium boni sunt diuersa specie: ergo.

Itẽ, quod spes non sit vehemens desiderium pro-

F bo, quia quando aliquid potest esse cũ opposito alicuius, illud non est idem cum illo: sed desiderium intensum est cum desperatione: ergo desiderium intensum non est idem cum spe. Item, idem dico de irascibili. Illa enim non sunt idem, quæ possunt separari, sed ab ira potest separari desiderium intensum vindictæ, & tamen non assurget ad vindictam, & tamen iratus assurgit: ergo est, vel esse potest desiderium vindictæ sine ira.

Item: Causa, & effectus nõ sunt idem: sed spes, & desperatio, & huiusmodi oriuntur ex desiderio: ergo. De hoc vide prolixius in tertio, quæstione: An in Christo fuerit verus dolor.

Ideo

Ideo est quartus modus, quod distinguuntur penes bonum, & malum, nam irascibilis est respectu mali præsentis; quod probatur, quia nullus irascitur, nisi malo nociuo, nec irascitur quis cibo, vel delectabili: similiter concupiscentia non est nisi respectu boni, hæc positio minus valet, quam omnes, nam irascibilis est respectu boni, non solum mali. Spes etiam, & desperatio.

Dicitur quinto quod irascibilis deriuatur ab vno actu adæquato ipsi irascibili, quod est irasci, & concupiscibilis ab alio actu adæquato, quod est cõcupiscere. Item etiam non valet, quod irasci non est actus adæquatus concupiscibili: probo, omnis actus adæquans potentiam prædicatur de omni actu illius potentiæ, vt intelligere se habet respectu omnis actus intellectus: sed superbire non est irasci, nec timere, nec sperare sunt irasci, nec alia huiusmodi: ergo.

Quomodo ergo denominatur potentia ab actu irascendi, si non est adæquatus. Respondeo, dico, quod denominatur sicut ab actu priori, vel notiori, sicut concupiscentia concupiscere. Ideo vltimo dico, quod mihi videtur.

Ad cuius euidẽtiam accipio hic vnã propositionem talem: Quando in aliqua potentia inuenitur aliqua coordinatio actuum, ita quod tota coordinatio reducitur ad vnum modum generalẽ, & alia ad alium modum: tunc distinctio potest sumi secundum ista duo, ad quæ omnia reducuntur, & ipsa sunt prima, & ad nihil aliud reducta: ita: capio hic coordinationes distinctas in contrarium, vt desiderium, & fuga, & delectatio, & tristitia, spes, & desperatio, & huiusmodi, hæc non reducuntur ad vnum modum, sed ab illis coordinationibus sumitur distinctio potentiæ, quæ reducuntur in alium, & alium modum, qui non sunt in alios reducibiles. Exemplum distinctio potentiarum, siue organum, quod est quædam coordinatio actuum auditus, & vocatur auditio, & est alia actuum visus, quæ vocatur visio; vbi ergo inueneris tales coordinationes in actibus, hoc sufficit ad distinctionem potentiarum: sed inuenio hic tales coordinationes: ergo. Maior patet inducendo, minorem probo. ad cuius euidentiam.

Notandum est, quod inuenio quandam coordinationem actuum, qui actus sunt irasci, sperare & desperare, audere & timere, &c. Ista prima coordinatio actuum, & hæc coordinatio includit multa alterius speciei ab alia coordinatione, quę est amare, & desiderare, & delectari, odisse, & fugere, & tristari.

Dico etiam, quod irasci, & sperare, & huiusmodi, quæ sunt de prima coordinatione, sunt inter se alterius rationis, siue speciei, & tamen sub ea coordinatione sunt, quia reducuntur ad vnum: istę enim conueniunt in vno formali, & in ratione obiectali, & in modo causandi. Ex his autem tribus distinguitur ista tota coordinatio ab alia coordinatione.

Dico ergo quantum ad primum, quod tota ista coordinatio, quæ est in prima, conueniunt in hoc, quod est amare, vel assurgere, vel erigi, ita quod isti actus non sunt formaliter appetere, sed sunt actus alij, quia si respectu obiecti conantis, est spes. Si autem deficit, est desperatio. Hoc autem declaro sic. Sed ad euidentiam maiorem, primo insto, & probo, quod isti actus formaliter sunt appetere, primo sic. Irasci est appetere formaliter, nam appetere cadit in definitione eius. Item velle, & nolle adæquãnt omnes actus positiuos: ergo oportet omnem actum voluntatis esse velle, vel nolle. Respondeo, dico ad hoc, quod non sunt formaliter appetere, vt dixi. Primo probo de spe, & desperatione, quod non sint appetere bonum arduũ, non.n. spes appetit arduum. Probo, quando aliquid est separabile ab aliquo, illud non est idem cum illo, sed possunt separari: ergo non est spes. Minorem probo, pono exemplum. Tu appetis Papatum, deinde offendis Cardinales, & sic desperas, & tamen appetis adhuc Papatum: ergo aliquid aliud dicit, quam appetere, & hoc est, quia enim appetendo iudicas posse obtinere illud, ex iudicio assurgis ad illud, & sic assurgere est sperare.

Item: desideras quandoque, & quandoque appetis. Similiter, de ira, mortem aliquando appetis inimici, & tamen continue irasceris illi: ergo aliquid aliud est desiderare ab ira. Idem dico de audacia, & timore: nam audax non desiderat malum: similiter prosterni timore respectu mali: non autem appetere: Vnde dico, quod respectu eiusdem obiecti sunt actus concupiscibilis, sicut desiderare, & huiusmodi: sed alius modus se habendi est respectu actuum irascibilis, sicut timoris, & huiusmodi, vt dictum est, quod sit modus actuum Concupiscibilis.

Sed dices forte, quod illud, quod dicunt formaliter isti actus, per quod differunt ab alia coordinatione secundum potentiam concupiscibilem, non est aliquod additum, sed quædam passio exorta ex tali appetitu, & desiderio, quæ passiones sunt in corpore. Confirmatur, quia illud corpori non est actus vitalis: ergo ponere hoc in appetitu rationali est irrationale. Item conatus est circumstantia actus, qui est concupiscere, vel appetere cum conatu. Respondeo: ista iuuat me, quia dicitur, quod actus istos sequuntur passiones corporales, & ex hoc, quod vltra illam passionem sit dare aliquid aliud, ad quod est ille modus, vel illud formale actuum irascibilis. Probo, quia actus appetitus est causa illarum passionum secundum te. Tunc arguo sic.

Quando aliquid est causa alicuius, oportet, quod si ponatur, quod ponatur effectus: sed ex desiderio solum non sequitur inflammatio: ergo vltra illud desiderium est aliquid aliud, quod est causa istius passionis, quo posito ponitur effectus, & vltra hoc aliquid aliud, vt conari, vel assurgere, ex quo primo oritur talis passio corporalis.

Ad secundum dico, quod conari est actus vitalis appetitus, non quod sit vita, sed quia includit modum aliquem vitalem, vt de intelligere, quo ponitur aliquid in esse formato. Similiter dico de visu, vt patet in albo, quod non est intra speculum, tales species, & sic sunt vitales, quoniam procedũt à vita; similiter amor est actus vitalis, quoniam eo fertur intentionaliter in amatum; similiter hic est quidam actuum ex aspectu.

Secundo dico, quod est actus appetitus, quia illud, quo mouetur appetitus, est actus eius: sed ipso conari, vel assurgere mouetur appetitus: ergo. Assumptum declaro sic, quia actus rationalis extra sunt cõformes actibus intrinsecis, ex quibus oriuntur, vel quos sequuntur, qui actus sunt in appetitu.

Dico autem conformes, non quod sicut erigitur potentia executiua exterior, quia elicit actum, quo dicitur erigi modo intentionali, ad quem sequitur

quitur actus erectionis in executiua exteriori.

Ad tertium cum dicis, quod est circunstantia actus: ergo non facit diuersitatem in potentia. Dico, quod per conari, vel intelligis gradum in actu, & sic non distinguitur, nec sic ego accipio conari: vel accipis alio modo, quod sit conatus non respectu actus, sed respectu obiecti, non quod sit gradus actus, vel circumstantia,& sic intelligo, & isto modo est alius actus habens alium modum qui distinguit.

Nunc ad instantias principales factas contra illud, quod dicebatur, quod huiusmodi actus non sunt formaliter appetere.

Ad primum dico,quod ira non est appetitus vindictæ formaliter, licet coincludat illum. Ad aliud dico, quod si ferri in obiectum sit appetere, tamen conari non est appetere, quia vltra illud dicit conatus assurrectionem, & secundum hoc differunt; vnde velle, & nolle omnes actus adæquant ad appetitus, prout actus sunt ab appetitu, sed tamen ex sua ratione formali assurgere, & cum assurrectione se ferre in obiectũ, & surgere in obiectum.& sic potes dicere de velle & nolle, vnde ferri in obiectum non est conari, quia conari vltra ferri vult assurgere. Secundo cõueniunt in ratione obediẽtali, qa in bono separato est ratio boni, & ratio arduitatis. Oẽs ergo isti actus habẽt pro obiecto ipsam arduitatem supposita bonitate: ita quod sunt ibi duo actus, vnus est respectu totius boni, quod totum concupiscit, alius actus est respectu ardui, & sic est conari, & assurgere. Sed quid est bonum arduum, est dubium, nam non dicit, nisi absens, quia sic beati non haberent tentionem, quæ tentio est actus irascibilis: tentio autem in patria succedit fidei. Item non est excedens, quia sic Deus non haberet tentionem, cum sit omnia excedens. Item non est ratio præciabilitatis, quia iste amor est. Item, obiectum charitatis est inappreciabile. Item, tu apprecias per actum: ergo actus præcedit, antequam appreciares, & sic capitis ante illud bonũ, ꝙ est arduum: quæro ergo hoc quod aũt non absolutum, patet: nec respectiuum, probo, quia tunc relatio esset ratio obiectiua: quando ergo dico, quod uis aliud, voco arduum, nisi per comparationem ad appetentem. Non dico, quod sit gradus intensus boni, quod obijcitur in se, sed solum per respectum ad appetentem: vnde licet etiam in se sit modicum, si est difficile respectu appetitus, est arduum.

Non dicit autem impossibilitatem per respectũ ad appetentem, quia impossibile non habet ordinem ad attingibilitatem: dicit ergo rationem possibilis attingibilis, non quocunque modo, sed cum quadam difficultate, & sic includit quandam altitudinem, & eleuationem appetitus non totaliter: sed supponit communem eleuationem.

Prima ergo coordinatio fertur in bonum absolute; sed secunda coordinatio est respectu arduitatis, quia secundæ coordinationis est eleuari, & conari, & assurgere, & ista altitudo, ad quam eleuaris conaris, & assurgis, est ratio ardui, in quod ista coordinatio cernit istam coordinationem.

Et cum dicis, quod bonum arduum est bonum absens: dico, quod bene loqueris, & tu probas, quod alias non esset ibi tensio. Dico, quod non est ibi actus irascibilis, & licet succedit spei, non tamen in eadem potentia: vnde non habet rationem actus bene, nulla enim ibi assurrectio: sed se-
A quitur actum intellectus, & voluntatis, & sic includit absens. Vel possum dicere, quod licet sit præsens, tamen est altum, & ideo arduum. Cum dicis, non est excedens; dico, quod imo excedens, idest cum difficultate attingibilis, non quin possit attingi, nec volo, quod in Deo sint actus irascibilis: vnde quando imaginaris, quod musca offendit te, & est absens, quod non potes te faciliter vindicare, ideo assurgis, & ideo dico, quod oportet, quod sit difficulter attingibilis, & hoc voco arduũ, & sic tota coordinatio ista habet pro obie-
B cto totum hoc, scilicet bonum arduum, & tunc patet, quod tota ista coordinatio conuenit in ratione obedientiali, quæ est arduitas modo, quo dictum est.

Ad aliud, quod dicit, quod non est relatio, quia tunc relatio esset ratio obiectiua. Dimitto istud modo. Nunc tertio dico, quod conueniunt in actiuo causali, & in ordine ad causam, & ab alijs. Dico ergo, quod sicut se habet voluntas ad intellectum, quod volitio includit apprehensionem per intellectum, & intellectio phantasiam; sic actus ira-
C scibilis includit actus concupiscibilis: nunquam enim irasceris, quin appetas vindictam: est enim ira quidam actus, quo surgis: sed includit appetitum vindictæ: ita quod secundum hoc sunt duo actus, quorum primus est respectu iræ desiderare, & iste est actus concupiscibilis, & postmodum respectu altitudinis, in qua cõsistit arduitas, est actus alterius coordinationis.

Item sic est de spe, quoniam nunquam speras, nisi desideres: Deinde quia in obiecto respectu alterius assurgis, & tunc elicis actum irascibilis; si-
D militer est de timore, & breuiter de omnibus actibus irascibilis, includit enim actus concupiscibilis, quemadmodum velle includit intelligere; Intelligere includit phantasiare: & ideo nunquam assurgis, nisi concupiscis, cuius ratio est, quia obiectum arduitatis includit ipsum bonum, respectu cuius est primo actus concupiscibilis idem ipsum desiderium.

Ad propositum, quando quæris, penes quid distinguuntur. Dico, quod non penes arduitatem, & penes bonum simpliciter, & absolutè, vt dicit
E opinio vna supradicta, quia tunc sequeretur, quod actus appetitiuæ, scilicet concupiscibilis, non posset ferri in totum bonum arduum speratum, sed penes modum qui est assurgere, vel conari respectu boni desiderati. Ita quod est ibi distinctio ex actibus diuersarum coordinationum, quæ diuersæ coordinationes sunt secundum alium, & alium modum ferendi; ita quod quælibet coordinatio reducitur ad vnum modum generalem, & ad istos actus reducuntur omnes passiones. Hæc de modo, quo irascibilis, & concupiscibilis distinguuntur.
F

ARTICVLVS III.

Vbi distinguantur Irascibilis, & Concupiscibilis.

NVnc restat videre, vbi distinguantur. Vnde si quæris, in duobus appetitibus, certum est, quod sic, quia diuersæ potentiæ in sensitiuo, & rationali. Sed si quæris, quomodo in eodem: hic sunt opiniones.

Vna est cuiusdam Doct. antiqui, quod Irascibilis, & Concupiscibilis sunt diuersæ potentiæ in appetitu

petitu sensitiuo, non appetitu intellectiuo: sed solum sunt intellectiuæ similitudine.

Alius dicit, quod in appetitu sensitiuo distinguuntur, sicut duæ potentiæ: sed intellectiuo, sicut duæ vires eiusdem potentiæ.

Motiuum autem primæ opin. est hoc: Quantumcunque aliquæ duæ potentiæ sic se habent, quod vna respicit rationem generalem obiectiuam, & alia respicit rationes speciales sub illo obiecto, Prima potentia non distinguitur ex hoc in duas potentias: sed potentiæ quæ aspiciunt particulares rationes bene distinguuntur. Exemplum: sensus communis respicit omnia sensibilia pro obiecto adæquando: sed visus aspicit non quodlibet sensibile, sed tantum colorem, & auditus sonum, & sic de alijs, tunc sensus communis non distinguitur, licet habeat colorem, & sonum, & diuersa sensibilia: sed bene visus respectu coloris distinguitur auditus vero respectu soni, & similiter est de intellectu, qui respicit ens in generali pro obiecto adæquato: sed partiales potentiæ aspiciunt, & habent pro obiecto entia partialia. Tota autem illa propositio videtur valde rationalis, sed quando potentia habet aliquod obiectum adæqnatum, & obiectum adæquat potentiam; non dicitur potentia respectu illius obiecti, licet illud obiectum habeat rationes partiales, quia illæ partiales rationes non adæquant potentiam: sed vbi est dare potentiam aliam, quæ æquatè aspicit rationem partialem vnam sub obiecto partiali, ratio adæquat potentiam, tunc per tales rationes partiales necessarium est, quod tales potentiæ distinguantur. Tunc format Minorem sic: sed appetitus intellectiuus fertur in bonum generaliter, appetitus autem sensitiuus respicit bonum, & arduum: ergo.

Item: Sicut se habet potentia apprehensiua respectu aliquarum potentiarum apprehensiuarum sic se habet appetitus intellectiuus respectu appetituum sensitiuorum: sed intellectus est respectu omnium, respectu quorum sunt aliæ potentiæ apprehensiuæ: ergo appetitus intellectiuus est respectu omnium appetibilium, respectu quorum sunt aliæ potentiæ appetitiuæ: ergo penes diuersimodè appetitiua non distinguitur appetitus intellectiuus, licet penes illa distinguitur sensitiuus. Et confirmatur: quoniam quæ sunt dispersa in inferioribus sunt vnita in superioribus.

Item: Philosophi ponunt, vel distinguunt appetitum in irascibilem, & concupiscibilem, illum scilicet, qui est rationalis per participationem, vt patet 3. de anima, & ex Damasc. vnde positum est in principio quæstionis, & allegat Damascenus ad hoc Gregoriū Nazian. sed voluntas non est rationalis per participationem, sed per essentiam: ergo non fuit intentio Philosophorum, quod appetitus intellectiuus diuideretur in irascibilem, & concupiscibilem, vt in duas potentias, sed solum de sensitiuo. Ista ergo est prima opinio.

Modus ponendi istius opinionis est iste: Modus concupiscibilis est quietari: modus vero irascibilis est non quietari, sed repellere: sunt ergo diuersi modi vtriusque. Isti autem diuersi modi non possunt esse in anima mediante vno organo: sed oportet, quod sint organa diuersa, vnum, quo repellat; aliud, quo quiescat. Et quia potentiæ organicæ distinguuntur per diuersa organa, ideo necessario in appetitu organico irascibilis, & concupi-

A scibilis sunt diuersæ potentiæ. Sed in appetitu intellectiuo non est dare organum, quia intellectus non est potentiā organō alligata: ergo quiescere, & repellere non arguunt ibi diuersa organa: sed bene aliquas directiones appetituum, vt, volo quiescere, volo repellere, & tunc quiesco, vel irascor; sicut ergo intellectus est auditus, cum iudicat de sono, & est visus, cum iudicat de colore; ita quod potentia visiua, & auditus isto modo mediate sunt in intellectu: sic irascibilis, & concupiscibilis in voluntate secundum istas reductiones.

B Hic nunc arguo contra conclusionem. Secundo contra rationes, & motiua sua.

Prima enim ratio deficit in maiori, & minori. Maior enim, quæ dicebat: Quando aliqua potētia habet pro obiecto rationem generalem, vna, &c. Dico quod hæc maior est falsa, nisi addatur, quod rationes partiales per se sint contentæ sub ratione obiectiua generali, ad hoc, vt non causent distinctionem in potentia, quæ est respectu illius rationis generalis, alias si sint extrinsecè, non erit propositio vera. Exemplum, visus habet colorem

C pro obiecto, albedo etiam continetur sub colore. Dico ergo, quod sicut visus per se fertur in colorē, eadem necessitate oportet, quod feratur in omne illud, quod per se, & formaliter est sub colore, & sic per se visus fertur in albedinem, sicut in colorem, licet non primo, quia fertur in albedinem, per colorem, quia visibile est passio prima coloris, & per colorem est albedinis. Vbi ergo est per se contentum sub colore fertur, in illud visus per se: sed pono substantiam, quia ratio substantiæ se habet extrinsecè ad rationem coloris, &

D per accidens: ergo potentia, quæ per se solum fertur in illud, quod per se continetur sub colore. Si autem aliquid per accidens continetur sub colore, simili modo potētia, quæ per se fertur in colorem, per accidens fertur in illud aliud, & sic visus in substantiā fertur per accidens, & sic talia arguunt diuersas potentias. Tunc accipio istam minorem tuam sic correctam, & arguo oppositum contra te sic: Quando aliqua potentia fertur in aliquam rationem generalem adæquatè etiam fertur in rationes partiales, quæ sunt per se in illud reducibi-

E les, non extrinsecè, nec oportet, quod ferri in obiectum, & rationes alias partiales arguat diuersas potentias: sed ratio arduitatis non est per se reducibilis ad rationem boni, nec mali: ergo per accidens: ergo.

Probatio minoris, quia secundum Philosophum, bonum per se diuiditur in delectabile, vtile, & honestum; non autem in arduum.

Item, si sic, tunc vbicunque ponetur ratio ardui, ponetur boni, vel mali, posito enim inferiori, ponitur superius: sed hoc non est, nam audibile potest

F habere rationem ardui, quia arduum voco non aliud, quam difficile & eleuatum, & tamen audibile, nec bonum, vel malum, vt tale est: ergo illa potentia, quæ fertur per se in arduitatem, oportet, quod sit alia ab illa potentia, quæ fertur per se in bonum delectabile, vel in vtile, vel honestum. Quia vero ad hoc, quod irascibilis feratur super arduitatem, sufficit, quod illud, super quod fertur, sit bonum desideratum, ideo ratio bonitatis per se non requiritur, sed solum sicut exigit.

Nunc ad minorem dico, quod potest habere duplicem intellectum, ita quod in vno nil cōcludit; in alio nil probat. Quæro enim quid intelligis in minori

nori per partiales rationes, aut speciem aliquam, A vel rationem, quæ est vnius speciei, & sic bene probares, si probares, quod appetitus rationalis fertur in bonum simpliciter, & appetitus sensitiuus in aliquam partialem rationem: sed non probas, quod oportet, quod si potentia fertur in arduitatem, quod illa sit potentia alia.

Secundus intellectus potest esse, vt dicatur ratio partialis, idest particulare, vt continetur sub vniuersali, & tunc, vel probat, quod ferretur potentia semper in talem hic, & nunc; quia nec oportet, quod ibi sit vna potentia respectu vniuersalis, B & alia respectu particularis, vel partialis: sicut patet de colore, & hic color, qui est respectu eiusdem potentiæ: vnde si probaret, quod bonum requirit organum distinctum, & arduum aliud, tunc probaret, sed non probat.

Nunc ad secundam rationem vbi dicit, quod sicut est vna potentia intellectiua, quæ continet virtualiter omnes actus aliarum apprehensiuarum, sic vna potentia apprehensiua, &c. Si hoc valet, dicam tunc idem de appetitu sensitiuo, quia in ordine apprehensiuarum est vna æstimatiua, quæ est re- C spectu omnium actuum aliarum: ergo etiam vnus appetitus sensitiuus, vt talis, & sic ratio non concludit. Similiter secunda ratio non valet. Dico enim, quod Philosophi ponũt voluntatem irrationalem per participationem, vnde dico, quod voluntatem includit Philosophus per participationẽ; quod probatur, quia ipse ponit, quod omnis virtus moralis est in voluntate, quæ tamen virtutes ponuntur in rationali per participationem: vnde rationem per essentiam nominat potentiã iudicatiuam. Item dicit ibi, quod est continens, quod D est obediens, & quoddam non, & obediẽs ponit rationalem per participationem, & sic vocat, & per participationem solum, quod non. Item, de differentia spiritus, & animæ. Dicit, quod irascibilis, & concupiscibilis insunt animæ, antequã infundatur in corpore. Modus ponendi nihil valet, quia spes non fertur, vt repellat, & tamen est actus irascibilis. Ideo Henricus super 8. quolibet suo quæst. 15. dicit, quod irascibilis, & concupiscibilis distinguuntur, sicut potentiæ in sensitiuo, & intellectiuo, sicut vires, nisi vt potentiæ. Probat autem E quod sicuti in intellectu non irascimur per iudiciũ rationis, quando iudicat. Item spes est in voluntate, quæ est actus irascibilis, vnde ponit charitatem in concupiscibili, & spem in irascibili. Tamen alius modus probandi eius est melior, quia non potest negare, quin in voluntate sit timor, qui est, donec sit tempus, scilicet cum alia actus irascibilis. Similiter autem actus sperandi, & spes, & dico, non solum est spes actus desiderandi. Imo est quodam electio, & sic oportet ponere aliam virtutem à charitate, & fide: sunt ergo actus F irascibilis in voluntate, sed non vt sunt passiones: rationem autem, quare non, quære in tertio quæstione: Vtrum in Christo fuit verus dolor.

Vlterius dicit iste, quod distinguuntur in appetitu intellectiuo, sicut vires, non sicut potentiæ, ratio sua talis est, quando aliqua duo sic se habent, quod distinguuntur penes modũ agendi, & patiendi, alia aũt duo sic se habent, quod non distinguuntur, nisi penes modũ patiendi, vel solũ agendi, prima duo distinguuntur, vt potentiæ, alia vero duo duo non, vt duæ potentiæ: sed irascibilis, & concupiscibilis in sensitiuo distinguuntur penes modos agendi, & patiendi, quia anima cõcupiscendo agit, Irascendo patitur, & ratio est, quia appetitus sensitiuus mouet, & mouetur: ergo: sed voluntas est mouens non mota, & ideo solum differunt irascibilis, & concupiscibilis in voluntate penes modum agendi, & sic non distinguuntur, vt potentiæ: sed alia distinctione sint vires.

Item, quando aliqua duo sic se habent, quod vnũ oritur ab alio, & ordinatur ad illud, iam non sunt duæ potentiæ, licet sint duæ vires: sed in voluntate actus irascibilis, oritur ab actibus concupiscibilis, & ordinatur ad illos: ergo. Minor patet 8. de animal. Item irascor quia desidero aliquid. Ideo irascor impedienti. Item ideo repellis, vt delectetur concupiscibilis, & sic est ibi ordo, quod etiã oriuntur passiones irascibilis à cõcupiscibili, patet, quoniã aliqua animalia repugnant propter cibum, vel propter coitum, vel nidum, & sic sunt duæ vires, quoniam nõ põt appetitus quiescere, nisi repellat.

Sed contra: non capio aliud per vires, quam per potentias, vegetatiuam, sensitiuam, intellectiuã dicuntur à Philosophis vires, quæ tamen sunt potentiæ, & sic non video, quid vocas vim, nisi forte vim voces vltimũ de potentia, & hoc non est nisi actus in potentia cum vltimo gradu conatus, vel vltimo conatu; & ita tua distinctio nihil valet, sic intelligẽdo vires. Nam actus irascibilis non est vltimum de potentia, quia spes non dicit vltimum de potentia. Item secundum eum potentiæ dicuntur respectus: ergo duo sunt actus respectu cõcupiscibilis, & irascibilis: ergo alij, & alij respectus, & ita distincta principia, & potentiæ. Si etiam voces vim, quia actus sunt alterius rationis: hoc ego voco potẽtiã.

Rationes autem non concludunt, cum dicit Philosophus, differunt tã in sensitiuo, quam intellectiuo: sed ibi sunt potentiæ: hic ergo erunt vires, hoc nihil concludit, quia vegetatiua, & nutritiua plus differunt, quam intellectus agens, & possibilis. Sed vegetatiua, & nutritiua differunt, vt duæ potentiæ, quod non est verũ: ergo consequentia nõ est bona. Alia autem ratio parum valet, quia aut intelligis per (oriri) entitatiuè, vt quod irascibilis sic oriatur à concupiscibili, & hoc est falsum, quia ipsemet non posuit nisi distinctionem rerum.

Si dicas, quod vna supponit aliã, quia obiectum vnius præsupponit obiectum alterius: tunc dico, quod maior est falsa. Si vero intelligis fundamentaliter, adhuc est falsa, vt patet de quibusdam, quæ adhuc differunt, vt potentiæ. Dico ergo, quod concupiscibilis, & irascibilis minus distinguuntur à rationali appetitu, quam à sensitiuo, & tamen dico quod sunt duæ potentiæ. Hic dico tres cõclusiones.

Prima est, quod Irascibilis, & Cõcupiscibilis distinguuntur, vt duæ potentiæ in sensitiuo. Secunda est, quod in intellectiuo distinguuntur, vt duæ potentiæ in sensitiuo. Tertia, est quod minus distinguuntur in intellectiuo, quàm in sensitiuo.

Primam conclusionem, probo sic: Actus exigens aliam, & aliam qualitatem sensibilem, & aliam complexionem, exigit aliam, & aliam potentiam: sed actus illarum duarum coordinationum, exigũt aliam & aliam complexionem, & aliam qualitatẽ sensibilem in corpore: ergo. Maior patet, quare dico, quod exigunt qualitatem, quia Commentator 2. vel 3. de anima dicit, quod actus vitales non eliciuntur mediantibus qualitatibus; sed exigunt illas dispositiones corporales: si ergo isti actus exigũt aliam, & aliã qualitatem, patet, quod

Tt reducun-

reducuntur ad diuersas potentias, sicut visus exigit A humore glacialem, & auditus aerem complantatũ; & adeo sunt istæ qualitates alterius modi, quod non possunt esse in eadem potentia, & hoc contingit tam in actibus elicitis, quam non elicitis: sic est memorari, idest retinere respectu intellectus nõ arguit, nec exigit qualitatem: sed respectu sensitiuæ requirit frigiditatem, & siccitatem, quia retinet in virtute humidi, & sicci; sed imaginatio, quæ vtitur spiritibus calidis propter mobilitatem spirituum, & sic semper exiguntur diuersæ qualitates respectu diuersorum actuum: sic ergo B dico, quod duo actus, siue eliciti, siue non, qui requirunt alias dispositiones, & complexiones corporales, sunt reducibiles ad diuersa organa, & per consequens ad diuersas potentias: sed illarum duarum complexionum coordinatarum actus sunt huiusmodi. Vnde corpus molle est aptum ad delectandum, sed non ad pugnandum, vel irascendum, sed oportet esse calidum, & siccum. & sic isti actus reducuntur in aliam, & aliam passionem, siue potentiam, & sic in aliud, & aliud organum, sicut visus, & auditus. C

Contra hoc videtur Commentator 3. de anima, vbi dicit, quod totum est in eodem, sicut delectari, & irasci. Dico, quod forte sunt ambo in eodem, sicut duo sensus in lingua, & tamen tactus, & gustus in lingua sunt, & habent distincta organa, sicut etiam organa distincta habent complexionem aliam, & aliam. Hoc de prima quæstione.

Secunda Conclusio est, quod Irascibilis, & Concupiscibilis distinguuntur in intellectiuo, sicut duæ potentiæ. Probo sic: Actus vitales, qui non exigunt in eliciente aliam, & aliam qualitatem distin- D guuntur penes alium modum intẽtionalem respectu obiecti, & penes obiectum, non autem penes qualitates, sicut patet de intelligere, qui est motus rei ad intra, & in voluntate è conuerso ipsius, scilicet voluntatis ad rem, quia intellectus ponit obiectum in esse formato; in voluntate vero est obiectum in esse transformato conditionato. Isti autem duo modi sunt actus generales intentionales, ad quos omnes alij reducuntur, & tunc quia omnes actus intellectus sunt modus eodem modo ferendi in obiectum, ideo non exigunt distinctam E potentiam. Ideo dico ex parte voluntatis. Quando autem inuenio, quod sunt tales modi diuersorum obiectorum, & quod habent diuersum modum ferendi, tunc distinguuntur vt actus duarum potentiarum: talis ergo actuum distinctio arguit distinctionem potentiarum; sed si actus per specificas rationes distinguuntur, nõ oportet reduci ad diuersas potentias, sicut est de actu sperandi, & audendi.

Item; actus habentes in se contrarietatẽ ad eandem potentiam reducuntur, vt est timere, & audere: sperare, & desperare, vt tales actus potentia- F rum per qualitates sensibiles, quia carent organo: ergo oportet, quod per vnum modum in genere; ita ꝙ sunt alterius generis, & capio per alium modum in genere, secundũ potentias, vel gradus vitalitatis. Sed tota coordinatio Irascibilis habet vnũ modum in genere, alium modum dico vitalitatis respectu obiecti, & alium modum coordinatio concupiscibilis, quia alius modus ferendi est simpliciter in obiectum, & alius modus est erigi: & ratio obedientialis est alterius rationis, quia bonum siue ratio bonitatis habet trahere: sed altitudo, siue arduitas assurgere, & sic ex ratione obedientiali, & modo agendi istæ potentiæ distinguuntur.

Et si dicas, quod actus Irascibilis exigit bonum arduum; dico, ꝙ ratio bonitatis, & arduitatis sunt duæ rationes; ita quod spes, & huiusmodi sũt respectu boni desiderati, ex quo illa oritur, & desperatio prosternitur. Similiter timor respectu mali oditi, & audacia; hic erigitur, ille prosternitur. Ira vero est respectu mali iam habiti, & experti, & ideo præsupponit actum tristitiæ, & sic ratio bonitatis nõ est ratio obiectiua Irascibilis, licet præexigatur.

Vltimo quantum ad tertiam conclusionem, dico, quod minus distinguuntur in intellectiuo, quam in sensitiuo penes modum vitalis alium, & rationẽ obiectiuam, & per organum; in intellectiuo autem solum duobus modis, quia non per organum. Hoc de totali quæstione.

Rationes pro tertia Conclusione sunt pro me.

Ad argumenta alterius positionis, dico, quod consequentia non tenet, quando vnus modus vitalis est in potentia obiectiua: sed iudicare distingui, aut in ratione iudicij, & ponere obiectum in esse formato in omnibus potentijs, vt est distinctio. Sed quia speciei est alia, & alia receptio, & speciei receptæ in organo impressio, & ideo in oculo exigit dyaphanum, in aure aerem frangibilem: sed distinguitur potentia ex hoc, quod species alterius rationis reperitur, & organum alterius rationis: sed in appetitu intellectiuo distinguuntur penes modos diuersos, qui sunt trahi, & erigi. & hæc de omnibus.

Quæstio III.

DE ACTIBVS HVMANIS. ET HABITIBVS MORALIBVS ET VIRTVTIBVS.

Vtrum actus moralis, vel aliqua eius circumstantia arguat necessario aliquid additum, aliud realiter à prima natura. Arguo primo, quod non: Actus præcedentes non arguunt aliquid additum: ergo nec actus sequentes. Consequentia probatur, quia actus isti, & illi sunt eiusdem rationis. Antecedens est manifestum.

Quæro enim illud additum, vnde fuisset generatum; si per actus, quæram de illis: Vtrum arguunt additum, & si non, habeo propositum; & si sic, quæram vlterius, & sic in infinitum.

Item probatur, quod circumstantia non arguat additum, quia illa aut esset absoluta, aut relatiua: non absoluta, quia in actu naturali ponitur absolutum vltra substantiam actus alias actus aliarum circumstantiarum essent alterius rationis; nec est relatio, quia relatio non est principium actionis, nec terminus, patet per experientiam. Sed existens ante indeterminatum, postea determinatum, non est sine addito: ergo.

Secun-

Secundo sic: bonitas moralis est in actu ex circunstantia: talis arguit additum, alias non esset actus bonus moraliter: ergo.

Respondeo, si est quæstio de nomine. Quæstio est prima, vt patet secundo posterior. Oportet igitur inquirere primo, si est virtus, & hoc fiet potissime ab expertis.

Tunc ad euidentiam huius, dico quatuor. Primo assigno, quę experitur habituatus in actu, quæ nullus alius experitur. Secundo, an ista addant reale additum. Tertio supposito, quod sic, videndum est de quantitate realitatis: Vtrum, scilicet sit absoluta, vel respectiua, vel solum sit modus. Quarto, de eius qualitate, quantum ad genus, vel speciem, & probatur ex his, quæ experimur, quale ens sit.

1 Habituatus quid experiatur additum in actu.

2 An sit reale illud additum.

3 De quantitate illius additi, an sit absolutum, vel respectiuum.

4 Quale ens sit illi additum, quod experitur habituatus in actu.

ARTICVLVS I.

Habituatus quid experiatur additum in actu.

QVANTVM ad primum incipio ab ijs, quæ experitur quilibet habituatus, sumitur & solitariè, & primo remouo quatuor: secundo pono sex.

Prima quatuor sunt, subiecta, actus, circunstantia, consequens, absoluta absolutè, qualitas pertinens ad intellectum, & qualitas pertinens ad effectum.

Dico primo substantiam actus, quia licet actus sit accidens, tamen habet suam quidditatem: quando ergo capio quidditatem actus, vt actus, capio substantiam. De hoc loquitur Philosophus 2. Ethic. Ex actibus generatur habitus: Intelligit hic de quidditate actus.

Item ibidem, actus priores, & posteriores sunt eiusdem speciei.

ARTICVLVS II.

An sit reale illud additum.

CIrca secundum de substantia circunstantiæ, nota quod dicitur à circumstando, & bene dicitur Circumstantia ad significãdum differentiam accidentis, quia accidentis non est accidens; & ideo melius dicitur Circumstantia, quã Accidens. Dicitur etiam circunstantia, quia quasi adiacet ab extrinseco, quod est quando actus accipitur respectu ad extrinseca, quæ sunt quid tui, quando, &c. Et hoc intendit Philosophus 6. Ethic. cap. 1.

Dico tertio, quod est qualitas pertinens ad in-

A tellectum. Vbi nota, quod agens à casu non agit virtuose, quia oportet habere in intellectu qualitatem, quando enim occurrit aliquid faciendum subito, & id facit tepide, talis non est habituatus: oportet ergo, quod ibi sit qualitas in intellectu. Quarto dico, qualitatem arguens: quia sic agens debet agere electiuè, & ideo talis qualitas pertinet ad effectum. Ista autem quatuor sic se habent, quod actus, & huius circumstantia reddunt actum virtuosum: sed qualitas intellectus, & affectus reddunt eum virtuose elicitum. Vnde Phi-

B losophus: aliud est virtuosum facere, & virtuose facere, sicut aliud est grammatice loqui, & aliud grammaticum loqui. Potest enim puer nesciens grammaticam grammaticum latinum loqui, sed non potest grammatice, & hæc distinctio, à Philosopho ponitur 2. Ethic. cap. 4.

Nunc istis enarratis remoueo, & ostendo, quod illa non ostendunt, vel non arguunt illud additum, quod inquirimus, quia eam non experitur solus virtuosus: probo.

Dare enim est actus liberalitatis, & patet, quod

C sicut dat liberalis, sic potest dare non liberalis, & hoc quo ad substantiam actus, qui est dare simpliciter. Probo etiam de circumstantia, quia potest liberalis ponderare illud, quod dat, & cui dat, & quando, & huiusmodi, sicut non liberalis.

Item, nec qualitas agentis pertinens ad intellectum, quod est scienter dare, nam liberalis scienter dat propter verecundiam. De qualitate affectus patet eodem modo: tanta enim voluntatis est libertas, quod quilibet potest eliciendo dare, & scienter nullo habitu medio. Patet ergo, quod ista

D quatuor non solum insunt virtuoso: sed etiam non virtuoso.

Contra, videtur vnum dubium. Dicit enim Philosophus 2. Ethicorum cap. 4. quod virtuosus agit eligens. Dico, quod verum est, vt virtuosus; sed statim per actus aliquos, quos elicit, fit continens.

Nunc pono sex, quod experitur virtuosus, quæ alius virtuosus non experitur, quæ possunt colligi à Philosopho in diuersis locis, & sunt ista, facilitas, pronitas firmitas, immobilitas, delectatio,

E repente. Ista autem nec sunt substantia actus, nec circcunstantia, nec qualitas pertinens ad intellectum, siue affectum, sed sunt qualitas agentis, quia quantumlibet in actu sint quatuor prima, nisi faciliter agat, & huiusmodi non arguitur habitus virtuosus: ista autem sunt, quibus positis talis habitus ponitur: non positis, non ponitur.

Sed contra ista instatur. Et primo, quod non exigatur facilitas: quanto enim aliquid magis difficile est, exigitur maior virtus. Item, contra secundam, quæ est pronitas, quia secundum Philoso-

F phum 4. Ethic. cap. 3. Magnanimus est naturaliter tardus, & tamen secundum eum magnanimitas est maxima virtus. Item videtur nugatio, siue concidentia in membris, quoniam faciliter, & promptè sunt idem. Item, contra tertiam conditionem fortis est virtuosus: sed sufficit forti non tristari secundum Philosophum 3. Ethic. cap. 9. Item contra aliam, quæ est immobilitas, quia tunc nullus esset virtuosus: non enim omnis virtuosus semper est in actu virtuosus. Item idem videtur esse immobiliter, & firmiter. Item specialiter contra quintam conditionem, scilicet repente, arguitur: Ista enim videtur esse conditio

fatui, vnde consiliari oportet paulatim,& morose, sed operari velociter 6. Ethic. Respondeo ad ista, dico, quod prædicta sex sunt conditiones agentis vt virtuose agat, & omnes has conditiones ponit Philosophus in diuersis locis, nam de facilitate dicit 3. Ethic. Quod qui cum difficultate agit,non est virtuosus. De pronitate loquitur Philosophus 7. Ethic. vbi dicit, quod quidam sunt incontinentes ex natura quadam, quia male nutriti, & dicit, quod primum est forte, quia naturale. Secundum etiam est forte, quia consuetudo est altera natura. Hanc ergo conditionem exigit ex opposito virtuosus, scilicet pronitatem, vt quod sit assuetus, & sic inclinatus. De delectatione dicitur 1. Ethic. non est bonus, qui non gaudet de bonis operibus. Item secundo, signum habitus aggenerati est superueniens delectatio. De immobiliter dicit Philosophus 3. Ethic. & similiter de firmiter. De repente dicit, qnod in repentinis casibus maxime apparet habitus: ergo repente agere actum virtuosum, arguit habitum.

Ista autem sic distinguuntur, quod agens in ordine ad prohibens habet difficultatem, & si non est prohibens, habet facilitatem. Pronitas autem accipitur in ordine ad repellens, quia quantumcunque sit facile leuare festucam, nisi sit aliquid quod te impellat,non eris pronus. Delectatio vero sumitur in ordine ad amicum. Vnde 3. Ethic. amicus delectatur ad amicum, est enim animatiua quædã consequentia, Immobiliter autem sumitur in ordine ad frequentiam actuum. Si enim ieiunas, & postea ingurgitas te,non es temperatus. Firmitas vero sumitur in ordine ad constantiam. Quando enim occurrit faciendum, & illud facis tepidè, non es habituatus: sicut enim quando aliquis dicit aliquid palpitando, illud non est bene masticatum, nec ruminatum: Sic vbi actus est infirmus, & debilis, ibi non est habitus. Repente autem sumitur in ordine ad determinatum propositum, & sententiam, quia quando est certus de maiori, minori existente statim concludit,vnde quia virtuosus habet vnum certum, vt quod agat adueniente materia, statim agit repente.

Nunc ostendo sufficientiam horum sex enumeratorum. Istæ enim (vt dictum est) sunt agentes conditiones, nec agens agendo potest comparari ad actum, & ad oppositum actus habet facilitatẽ. Si autem absolutè ad actum, aut ad vnum, aut ad plures. Si ad plures,habeo immobilitatem: quantum enim est de se,in omni materia occurrente virtuose agit. Si vero comparatur ad vnicum actum, hoc erit vel in fieri, vel in facto esse: & non intendo hic, quod actus ante sit in fieri continuo,quam in facto esse, quia istæ sunt actiones, non factiones: Factio autem dicitur proprie in fieri. Dico, quod si operentur ad actum in fieri, aut hoc est absolutè ad actum, & tunc habeo conditionem concomitantem, vtrumque, scilicet firmitatem. Vnde firmiter,nihil aliud est nisi ligamentum, quo agens ligatur ad actum, & propter istam conditionem sunt habitus necessarij ad actus meritorios. Si autem conditio non concomitetur agẽtem,& actum, licet tantum alterum puta agentẽ, sic habeo deliberare, quod dicitur in ordine ad mensuram, scilicet ad tempus. Si autem non accipitur in ordine ad tempus, sic habeo sextam conditionem. Per ista ergo sex discernimus virtuosum à non virtuoso, & non per alia quatuor præcise, quia non

A habituatus potest dare iudicando cui, quomodo, quid, & quando, & vbi, & tamen dico, quod talis adhuc non est virtuosus, nisi faciliter agat. Si enim difficulter, iam est tenax.

Item possibile est, quod non curet se homo exponere, quod si pronè non fecerit, non est virtuosus. Item,si tristatur similis est venditori. Item nisi immobiliter, & firmiter quis agat, arguitur, quod non est virtuosus. Item, si venerit repente casus, & non statim eligit, talis non est propriè virtuosus.

B Nunc ad primum in oppositum contra istum articulum. Dico, quod in argumento committitur fallacia figuræ dictionis mutãdo habitudinem, de, in aduerbialem: & præterea non agit virtuosus ex conatu. Ad aliud dico, quod magnanimus est pronus ad opera virtuosa; sed ad illa est pigerrimus, & sic loquitur Phylosophus: omne enim aliud à virtute contemnit, & ideo in talibus est pigerrimus; si autem ad omnia esset piger, non esset magnanimus, sed superbus, sic omnia vilipendendo secundum etiam Philosophum. Ad aliud dico, C quod multa fiunt faciliter, quæ non fiunt pronè, & ratio est quia faciliter sumitur in ordine ad prohibens, sed prone in ordine ad impellens.Ad aliud dico, quod fortis delectatur, idest gaudet, vnde inquantum talis, gaudet moriendo: sed tamen secundum Philosophum delectatio, & tristitia mutuo se absorbent, & sic fortis absorbet, in idem delectatur, licet in sensitiua tristetur, quia absorbet gaudium.Oportet ergo, quod in forti sit gaudium, vel absorptum, vel non absorptum: vnde contingit, quod quidam simul patiuntur, & gau- D dent. Ad aliud non capio immobilitatem simpliciter, sed competentem homini, vt dicit Philosophus, sicut competit rationi: totus enim homo in statu isto non est permanens, & ideo hic immobiliter sumitur, vt diuiditur contra rarò, vt contra exigens, vt in pluribus debilitatem dimittendo,& ideo oportet, quod quantum est ex se posita materia statim agat.

Ad aliud patet ex dictis, quod firmitas, & immobilitas non sunt idem. Ad aliud de repentino, dico, quod omnis homo virtuose agens habet in E se syllogismum, per quem agit: si tamen agit de liberate, & hoc patet per Philosophum 6. Ethic. & de animalibus, cuius conclusio est ipsa operatio, præmissarum vero vna est vniuersalis, & alia particularis. Exemplum,ponit se morti occurrendo militi, & arguit sic: Occurrente casu bonum est se exponere morti propter liberationem ciuitatis, ista est maior, quam semper tenet apud se, tunc occurrente materia aliqua accipit Minorem dicendo: sic est hic: ergo. Istæ duæ præmissæ sic se habent, quod Maior semper est apud virtuosum iam- F diu deliberata. Et ideo occurrente casu non deliberat de maiori: sed quando sumit minorem oportet eum deliberare, & eligere prudenter Vtrum in Minori verificetur medius terminus in maiori extremitate, puta oportet deliberare. Vtrum modo accidat talis casus, quod possit liberare ciuitatem occurrenti militi.Quandoque ergo ita est, quod minor est: sed hoc illud idem, quod inclinat, vt patet intuenti: ergo est idem reale additum cum illo, quod arguit facilitas, pronitas, & electatio. Firmitas autem est ligatio potentiæ ad ad actum, & hoc facit inclinans, vinciens, similiter repente operari, non est nisi ex illo pondere inclinante, si-

te, sicut quanto maior est grauitas, tanto magis motus est repentinus. Illa ergo sex, arguunt ad vnum additum, quod primo habet inclinare potentiam, & ex hoc sequuntur omnes conditiones aliæ.

Sed hic sunt duo dubia. Primo, quod dicitur, quod habitus est quædam inclinatio, & inclinare est actus eius, quem primo causat. Tunc quæro, quid est inclinare: aut enim est actus voluntatis, vel est actus in voluntate ab habitu; inclinatio non est actus voluntatis, quia præcedit actum, nec est in voluntate, quia sic accidens ageret in subiectum. Item secundo sic. Nulla forma naturalis inclinat, nisi ad vnum: sed inclinatio est ad multa: ergo non est ex habitu aliquo naturali.

Respondeo ad primum, quod inclinare est actus illius habitus: Virtus enim est pondus quoddam, vnde & leuitas isto modo est pondus, prout leue isto pondere inclinatur sursum: est ergo virtus pondus, quod eius actus est inclinare, non tamen inclinatio, siue inclinare istud dicit actum aliquem elicitum, sed dicit actum formalem. Sicut calere dicit idem, quod calorem habere, quem homo experitur habens calorem. Vnde quando sentis grauitatem, quæro, quis actus est ille ipsius grauis, non enim est motus localis, nec aliquis actus eius elicitus. Quid ergo? dico, quod non aliud, quam actum primum experiris ipsius formæ grauis; vnde sicut quando experiris resistentiam ad actum, experiris actũ ipsius formæ grauis, quam grauitatem, siue actu secundo sic est, quod pondus tale potest homo experiri, siue secundo elicito, quẽ in voluntate agat, quod experiris ex quadam resistentia ad actum oppositum, vel leuitatem ad actum, quem inclinat. Est ergo inclinare actus formalis, & primus ipsius habitus, & nõ aliquis actus elicitus. Vel aliter. Dico quod potest esse actus elicitus, sicut patet de liberali, quia vult, & non vult: vult quidem inclinatione, & tamen non vult, pro quanto, vult prius deliberare.

Cum autem dicis: inclinare præcedit actum potentiæ, & tunc agit accidens in subiectum. Dico, quod non est verum, quia non pono inclinationem esse actum habitus in potentiam, sed pono, quod tota potentia sic habituata cum suo actu elicit illum actum.

Ad secundum dico, quomodo potest ad plura inclinare. Dico, quod inclinat materialiter ad plura, sed formaliter ad vnum, sicut grauitas inclinat ad centrum, & tamen multa grauia inclinant ad diuersa centra, licet in ordine ad primum centrum. Ita est de virtutibus, quia modus positus a ratione, qui est ibi formaliter, est vnum, licet sit in multis materijs. Sed dices, quod ille modus formalis diuersificatur termino. Dico, quod ista diuersitas numero est per materiam, non per formam.

Dices, quod materia intrat formalem rationem virtutis, cuius probatio est, quia alias cum in omnibus virtutibus sit idem medium, vel modus rationis, omnes virtutes essent eadem virtus. Dico, quod diuersæ materiæ diuersificant modos rationis, quia actus actiuorum sunt in patiente recte disposito, & ita aliud est medium rationis, hic, & ibi secundum diuersas materias. Aliter potest dici interimendo maiorem, quod vna forma naturalis inclinat ad plura numero, verum est,

A tamen, quod mouet ad vnum numero, sed hoc est ad plura secundum diuersos motus, sicut ignis non intendit generare, nisi habens ignem, sed ignem, quia non esset ad alium ignem, ideo ad plura.

Sed quomodo inclinabit ad vniuersale. Dico, quod non inclinat ad vniuersale, sed ad singulare vagum non signatum, & ita ad quendam modum particularem rationis, sicut patet de visu, quia inclinatur ad albedinem, non vniuersalem, nec ad hanc signatam, sed ad vagam, & ita poterit esse ad plu-

B ra formalia numeraliter, vel ad vnum formaliter specificè, non numeraliter.

ARTICVLVS III.

De quantitate illius additi an sit absolutum, vel respectiuum.

NVnc de Tertio Articulo est sciendum, quod

C quantitas realitatis accipitur proportionaliter, & etiam qualitas; quantitatem entitatis voco absolutè esse, vel respectiuum; sed qualitatem voco esse in hoc genere, vel in illo. Primo ergo videndum de quantitate. Secundo de qualitate. De primo dicitur à quibusdam, quod huiusmodi, habitus sunt solum respectus, quod nihil plus dicunt; ita quod virtus est formaliter relatio, & hoc sic probatur, quia non est effectus maioris entitatis, quam causa: sed istorum realitas non est absoluta, sed relatiua: ergo. Imaginantur ergo,

D quod virtus dicit quendam modum relatiuum ad aliquid, quod probatur auctoritatibus, & rationibus.

Primo sic: Virtutes corporales sunt relationes: ergo & virtutes animæ. Antecedẽs patet, quoniam pulchritudo, & sanitas dicuntur virtutes corporales: Sed ista sunt ad aliquid secundum Aristotelem 7. Physic. Et probatur, quoniam sanitas nihil est formaliter, nisi adæquatio humorum: adæquatio est relatio: ergo.

Item: Pulchritudo est debita dispositio membro-

E rum in corpore, & coloris, quæ dicunt relationes. Consequentia patet, quia non maiorem entitatem exigit anima, quam corpus ad sui perfectionem: sed virtus dicit perfectionem animæ, sanitas, & pulchritudo perfectionem corporis: ergo. Item, Scientia est relatio, & non nisi relatio: similiter & virtus. Antecedens patet 9. Ethic. Consequentia probatur, quia sicut sciẽtia est habitus intellectus, sic virtus est habitus appetitus. Item, quod corrumpitur nulla facta mutatione absoluti in aliquo, illud est relatiuum. Sed virtus est huiusmo-

F di, quia corrumpitur per cessationem actuum solum. Item: In virtutibus non est motus, nec graue, per se patet 7. Phys. per Arist. cap. 4. tex. 17. 18. & 19. quod in istis non est motus, quia sunt ad aliquid: in ad aliquid non est motus per Philosophum ibidem. Dico, quod dicunt aliquid absolutum. Contra tunc Arist. nihil concluderet, quia id absolutum, quod dicit, posset esse motus.

Contra istam opinionem arguitur sic à quibusdam communiter. Primo sic. Illud quod realiter inclinat aliquid ad aliud, non dicit meram relationem, quia relatio non inclinat: sed virtus inclinat ad actus ipsam potentiam: ergo.

Hic respondetur, quod inclinare est duobus modis; vel effectiuè, & sic relatio non inclinat; vel formaliter, & sic relatio bene inclinat, quia inclinatio est actus inclinantis; Inclinatio autem est relatio, quia est ordo ad aliquid.

Ideo arguitur aliter, sic; Illud, quod acquiritur per actus & gratiam, est absolutum: Virtutes sunt huiusmodi: ergo.

Respondeo, quod relatio non potest acquiri immediatè per generationem, vt terminus, sed bene, vt sequela: & sic dicam in proposito, & potentia primo generatur, deinde sequitur inclinatio, vt sequela quædam.

Ideo aliter arguitur sic. Nullum agens fit de non potente agere, potens agere, nisi per reagere agētis: ergo. Respondeo non valet propositio, quia ignis per applicationem fit de non potente agere, potens agere, & tamen applicatio est relatio, & ita dicam in proposito.

Ideo ego aliter arguo sic, ostendo quod oportet, quod virtus sit aliquid absolutum, non merè respectus, arguo enim sic. Tantam realitatem oportet, quod habeat illud additum, quantam exigunt illæ sex conditiones, quæ arguunt habitum: sed illæ sex conditiones exigunt in potentia in suo causari aliquid absolutum. Probo istam, & sumo exemplum pronitatem, & dico, quod ipsa necessario exigit in potentia aliquid absolutum, per quod aliquis fiat pronus de non prono. Nec potest dici, quod pronitas sit inclinatio formaliter. Et arguo, quod pronitas non dicit merè relationem, quia est modus se habendi ad actū, quo se habet inclinatus, & non solum est esse ad aliud. Vnde cum quæritur, qualiter hoc se habet ad actum suum, dicetur, quod pronè, & ista pronitas dicit quandam qualificationem actus: sed relatio non qualificat: ergo. Item arguo de delectatione sic. Delectatio de nouo adueniens exigit consequentiam de nouo aduenientem: sed in potentia adueniente nunc, delectationem habet ad actum, quem ante non habebat respectu eiusdem: ergo.

Tunc quæro, ista consequentia super quo fundatur? aut enim fundatur super potentiam, & actum, aut super actum tantum, vel super aliquid aliud in potentia: non super potentiam, & actum, quia cum prius esset potentia, & actus, infuisset tunc delectatio potentiæ; nec secundo modo, quia nō sunt actu solū, quia ille transit in consequentiam non manet: ergo restat, quod sit aliquid aliud in potentia. De illo quæro, si est absolutum, vel respectiuum; si absolutum, habeo propositum. Si respectiuum, quæro de fundamento, & de illo quæram, si est absolutum, vel respectiuum; & sic vel est abire in infinitum, vel dabitur absolutum aliquod illius consequentiæ fundamentum.

Modo reduco rationem primam sic: nam inclinationem, quæ est penitus relatio, nullus, vel aliquis experitur, probo, quia non experitur aliquis paternitatem, & sic de alijs relationibus, & ratio est, quia relatio est ratio agendi, vnde bene experior potentiam generatiuam: sed non experitur aliquis ordinem, sed inclinationem quilibet experitur: ergo.

Secundo sic: Habitus generatur per actus, & tu dicis, tanquam sequela. Tunc nulla acquisitio fit de nouo in relatione, nisi facta mutatione in termino, vel fundamento. Sed inclinatio acquiritur, nulla facta mutatione in termino, quia actus se-

A quens est terminus, & nihil additum illi actui, per hoc, quia nondum est: ergo mutatio fiet circa fundamentum, quod est aliquid in potentia: sed illud non est relatio, quia pari ratione quæram de illo, sicut modo argui. Et confirmatur, quia non fit de non habente ordinem habens ordinem, nisi facta mutatione in fundantibus ordinem: ergo.

Tertium argumentum est: De non agente nō fit agens, vel potens per relationem de secundo modo, si possit per relationem de primo modo: sed talis ordo ad actum, vel est in secundo, vel in tertio

B modo: ergo. Dico, quod approximatio ista est de primo modo, quia fundatur super vnitatem loci; & tales de primo modo bene possunt aliquid causare.

Ad rationes de proportione ad effectum. Ad maiorem primi nego istam, quod illi sex modi non sunt relationes. Ad confirmationem de virtutibus corporalibus, respondent quidam sic, quod virtutes corporales non sunt ad aliquid: bene tamen supponunt aliquid absolutum, quia pulchritudo est aliquid sequens istam relationem, quæ est commensuratio membrorum. Similiter est de sa-

C nitate, quæ non est formaliter adæquatio humorum, sed bene sequitur ipsam. Sed ista responsio, si esset bona, nil valeret ratio Aristotelis; in illis enim esset motus, ex quo realitatem dicunt.

Item: secundū ipsos pulchritudo est debita dispositio membrorum, & sic definitur 3. Polit. abstractè.

Ideo aliter dico. Vbi nota, quod Aristoteles æquiuocè vtitur isto vocabulo, ad aliquid. Aliquando enim relatio est prædicamentum relationis, & sic sanitas non est ad aliquid, imo sic est ad se. Aliquando aliquid dicitur esse ad aliquid, pro quā-

D to licet sit dispositio absoluta, non est tamen vnius, sed plurium: sed relatio est duorum extremorum: licet autem sic sit plurium, non est plurium, vt vnū dicatur secundum illud ad aliud, sed quodlibet eorum secundum illud dicitur ad se. Non sic de relatione, & hoc probo per exemplum. Circulus enim non est relatio, imo est absolutum; nec vna pars circuli dicitur ad alteram, dicitur tamen circulus ad aliquid, quia plura includens: sic etiam de domo; sed ista plura sint distincta, vel non sint: non nego tamen, quin ordo dicat ad aliquid: sed

E nego de circulo, vnde nunquam ad aliquid, quin sint distincta; sicut quando non sunt distincta, sicut quando sunt plura in potentia.

Ad propositum. Aristoteles vult probare, quod virtus corporalis non potest acquiri per motum, quia nulla dispositio includens plura acquiritur, nisi fiat mutatio in aliquo illorum plurium, vel acquirantur illa plura. Vnde domus forma non acquiritur, nisi fiant partes sic successiuæ, non quod totum moueatur ad illum motū, sed ad partes, & per illas ad totum; & ita est in pulchritudi-

F ne; & similiter in sanitate, quia ista dispositio non acquiritur, nisi quia ille humor intenditur, vel remittitur, ita quod illa plura sunt sic se habentia per illam dispositionem, non quod sint in prædicamento relationis, & quia disponit illa plura, ideo videtur relatio. Ad aliud de scientia, dico, quod non est merè relatio. Sed quæres ab Arist. vno modo, sic quod aliqua fundamenta fundāt relationem realiter differentem ab ipsis; quædā quæ fundant relationes, quæ sunt realiter eædem, sicut scientia, & omnis relatio de tertio modo relatiuorum, & ideo quia realiter eædem, ideo non est motus ad talia sine fundamento. Sed isti non habent men-

mentem Aristotelis, quia in essentia creaturæ incidit relatio eius ad Deum, & tamen creatura acquiritur: ergo ad relationem terminatur motus.

Item, quando quid habet duo, vnum, vnde potest terminare motum, & aliud, vnde non potest, si habet illud, vnde potest terminare, non propter hoc minus terminabit, quam si non haberet aliud: ergo scientia ex reali, quod dicit, saltem terminat motum, licet non ratione relationis cõtentæ, quod tamen Aristoteles negat. Ideo dico aliter ad intentionem Aristot. in 7. Phys. quod difficile est videre bene intentionem Arist. in 7. Phys. non potest enim esse intentio sua, quod non sit vera acquisitio virtutum corporalium, & intellectiuarum. Dicit enim quod virtutes generantur ex actibus. De scientia vero dicit 2. de anima cap. 1. summæ quartæ, à tex. 55. & infra, quod prius aliquid est in potentia essentiali, postea aliquo acquisito, puta habitu, est in potentia essentiali, est in potentia actiua ad considerandum. Ideo dico, quod quando Aristoteles dicit, quod in talibus non est alteratio, non loquitur de alteratione, quæ est acquisitio, sed de alteratione, quæ est abiectio, eo quod scientia non abiicit, sed perficit. Sed dicit, quod in corporalibus solum est alteratio, & hoc in qualitate de tertia specie qualitatis, non in figura, & tamen figura alteratur secundum ipsum, & Commentatorem, & ideo cum aliud sit alterare abijciendo, & aliud alterare perficiendo, solum loquitur de alteratione, quæ est abiectio; & ideo non dicimus, quod factus sciens sit alteratus communiter, & tamen scientia acquiritur: non ergo intelligit sic de alteratione, vt argumentum assumit.

Alia solutio, quæ Aristoteles obijcit sibi, in quod fit motus primo, vnde ibi tangit, quomodo fit motus tangendo. Ideo dicit, quod omne alterans tangit, & quia anima non tangit, ideo dicit, quod non est motus in illa. Et hoc est, vt dixi, quia non est motus ad totum primo. Vlterius dicit, quod virtus est relatio, quia plura includunt, ad quæ primo aliquid mouetur quantum ad totum, eodem modo videtur de sanitate; vnde quando mouetur ad pulchritudinem, non primo mouetur ad totum, sed primo ad hoc, vel ad illud. Similiter virtutes vitales sunt secundum concomitantiam tristitiæ & delectationis, quia in aliquibus sunt secundum passiones, in iustitia autem non, & tamen ibi est eodem modo. Dicit, quod quia aliter te habes circa voluptatem, & tristitiam, acquiritur virtus moralis, & ita alteratur talis circa voluptatem, & tristitiam, & ex hoc acquiritur virtus; & ita vbi non est alteratio, sed in illis quæ communicantur, & hoc plane patet ibi, quia ipse dicit, quod fit virtus, cum quoddam alterum alteratur, non tamen est illa alteratio ad virtutem, & hoc verum est dicit ipse, quia moralis virtus est circa voluptatem & tristitiam. Similiter de scientia, quia dicit, quod nunquam acquiritur sine alteratione facta, aliud autem acquiritur per se, idque oritur ex memoria facta alteratione in memoria, & in parte sensitiua, quod experitur, & tamen dicit, quod acquiritur scientia. Alio modo fit per mutationem aliã factam in intrinseco per seditionem vaporum, ita facta alteratione circa aliquid, & ita acquiritur nõ primo, sed facta alteratione in alio.

Secunda opinio est, vbi dicunt aliqui, quod istæ conditiones arguunt veram rem absolutam, ita virtus, vel supra potentiam naturalem dicit illam rem absolutam. Præterea ratio quantitatis facit ad mensurari, & modificat visionem, & tamen est vera res absoluta: ergo quod ad modicum actum vera res est, ita qualitas est vera res absoluta, sed illud reale additum dicit qualitatem. Dicunt enim, quod sicut grauitas est aliquid additum, nisi tamen fundatur habitudo ad obiectum, & actum, quæ formaliter differunt non realiter, sic de virtute hæc alia acquisitio.

Modo dicendum ad istam conclusionem, quod in positione iam dissoluam prædicta.

Dico; quod absolutum potest duobus modis intelligi; vel absolutum à termino, & sic absoluit à termino relatiuo; vel absolutum à subiecto, quod præcidit à subiecto, sicut per oppositum, non absolutum à subiecto dicitur, quod non præcidit in intellectu a subiecto, sicut rectitudo respectu lineæ. Hoc posito dico, quod sicut rectitudo in linea dicit modum lineæ, qui non dicitur præcisè a ratione lineæ, & tamen non est ad aliquid, vt ad terminum, ita dico, quod illud reale non est aliquid præcisum è subiecto. Si autem dicat absolutum a termino, non discernitur, sed dico quod non dicit meram relationem, nec aliquid solum de sex principijs, scilicet, Quando, & vbi. Hoc probo primo, quod dicit absolutum a subiecto, licet sit modus subiecti per simile, de non rectitudine in linea, quæ non dicit absolutum aliquid a linea, sed modum. Similiter figura a quantitate, sed modum quantitatis: ergo & virtus respectu animæ. Dicit, quod consequentia non valet, quia rectitudo non est qualitas, sed virtus est qualitas. Contra, rectitudo est in quarta specie qualitatis: ergo est verissime qualitas. Antecedens patet in prædicamentis.

Item arguo sic: Rectitudo est realiter aliquid aliud a linea. Probo: idem non separatur a seipso, nec rectitudo separatur a linea: ergo quæro de illa. Dico quod qualitas, qua respondetur ad interrogationem factam per quale, quod rectum: ergo est qualitas in linea, quia linea dicitur recta. Et confirmatur, quia facit compositionem cum linea, & figura, & cum quantitate, vt habetur 7. metaphys. cap. 10. tex. 36. Dices, quod similiter argumentum non valet, quia vna qualitas est purus modus: ergo & alia, non sequitur.

Contra: quia sicut impossibile est relatiuum & absolutum reduci ad idem genus, ita modum & rem præcisam a subiecto: ergo non poterunt in eodem prædicamento esse, vt vna species sit purus modus, & alia res præcisa; & quomodo potest separari, iam dixi, quia potentia diuina ad plus se extendit, quam intellectus noster intuitiuus, quia ad omnia quæ arguitiuè, & illa potest separare diuina potentia; nec dico, vel in specie arguitionis intueatur, licet semper arguat vnum; nec dico, vt dicit quiddam, quod effectiuæ qualitates qualificant. Item dices, quod quarta species qualitatis non est principium actus. Contra: Dico, quod omnis res non præcisa potest esse principiũ quo, non quod, vnde ille modus de quarta specie qualitatis Aliquid facit, vt patet de acutie cultelli, quæ modificat cultellum, sicut virtus actũ modificat. Dicis, quod antecedens falsum, quia qualitas est vera res præcisa. Contra dico, quod non dicit nihil, nec relationem, nec rem præcisam, sed veram rem, quæ est modus: & probo, quia semper intellectus potest, vbi vera natura rei exigit: si ergo essent res præcisæ,

cisæ, posset intelligere intuitiuè illa: sed non facit, nec potest definire illam rectitudinem sine linea, nec figuram sine quantitate. Secundo autem, omnis qualitas est modus: ergo & illa. Consequentia patet: Antecedens patet, omnis qualitas qualificat, vt albedo albificat, modo albificare dicit actũ primum albedinis: tunc vel dicit albedinem & subiectum, & hoc non; nec albedinem cum respectu, & ille respectus non est nisi extrema, & sic ante poterat, hoc scilicet inexistere; vel dicit relationem puram, & hoc non: ergo est albificatum: aut ergo effectiuè, & hoc non: ergo formaliter. Et sic, sicut actus ille est huiusmodi, ita albedo est huiusmodi. Item, non habet plus realitatis illud additum, quã exigunt illa sex: sed ista sex non exigunt: ergo. Vnde si tota modificetur, licet planetur, facilius mouebitur. Similiter de gladio bene scindenti habet maiorem facilitatem, si sit bene politus: ergo ad hoc quod eliciat actum cum illis sex, sufficit quod potentia sit modificata, vt patuit de cultello.

Ad rationes illius, dico ad primam, quod ad facilitatem sufficit modificatio, nec quãtitas, nec est ea nisi partibilitas, & ideo quia partibilitas maior, ideo quantitas maior.

Et cum dicis; prædicamentum qualitatis est reale, verum est non simpliciter, sed res quæ est huiusmodi, vel modus.

Modo remanet difficultas, Vtrum absolutum dicat aliquid a termino. Ideo arguo ad vtramque partem, & primo quod non præscindat a termino, quia per eandem rem, per quam distinguuntur ab alijs speciebus, inclinatur in eodem genere: sed habitus non potest intelligi sine termino: ergo.

Si dicitur, quod dicit aliquid absolutum, & aliquid relatiuum. Contra, quia habitus vt habitus includit tãtum vnum, & tamen vt habitus est qualitas. Item, illud quod variat speciem qualitatis pertinet ad qualitatem: sed habere tantum variat habitum ab alijs, vnde ordo ad istam naturam, variat speciem, vt patet de sanitate & ægritudine, quia per diuersum ordinem humorum. Similiter in virtutibus animæ, quia capio per virtutem in vno, & in alio non, velut taciturnitas. Dico, quod ista taciturnitas est virtus in muliere, & vitium in prudente. Quod ergo factum est qualitate, nonnisi ex congruentia ad tantum, si ad mulierem vel hominem, & ita circa ordinem est facta sola variatio, & tamen sunt diuersæ qualitates. Et confirmatur, quia nulla facta mutatione in inclinatione, sed statim adueniente ratione fit virtus, quod ante non erat virtus.

Item, illud quo prima, secunda, tertia, & quarta species qualitatis distinguuntur, pertinet ad genus qualitatis: sed per ordinem distinguuntur: probo, mollicies est ex humoribus. Quod si dicas, quod dicit humorem, tunc est in tertia specie qualitatis. Si dicas, quod non addit nisi ordinem ad mollitiem: ergo cum sint in diuersis speciebus: ergo simul ordo vel habitudo distinguit. Probo aliam partem, scilicet quod non dat formaliter respectum, quia rationes prædicabilium sunt impermixtæ: sed ratio prædicabilis relationis est includere tantum respectum: ergo hoc non competet quantitati nec speciei eius. Item, quando duo sic se habent, quod si capias vnum in vniuersali, & aliud in particulari, quicquid in alijs, & in homine: sed scientia & grãmatica sic se habent: ergo si scientia dicit formaliter respectum etiam Grammatica: consequens est

A falsum, secundum Aristotilem in prædicamentis: ergo scientia non includit formaliter respectum. Item, tunc scientia esset vnum per accidens, quia ratio absoluta, si est absoluta, tota erit absoluta, cũ ergo qualitas sit absoluta: scientia erit absoluta.

Licet difficultas sit hic bene satisfacere, tamen dico, quod aliquem modum, vel aliquam qualitatem non absolui à termino, potest intelligi dupliciter: Primo, quod includat duo, scilicet modum absolutum, & habitudinem fundatam super modũ illum: alio modo sit vnus simplex modus, sed quod

B habeat ita præcisionem, vt si sit dispositio huius ad hoc. Si primo modo, non videtur, quod hoc pertineat ad prædicamentum qualitatis, nec ad realitatem eius, quia impossibile est, quod sit vnus simplex conceptus ex absoluto, & relatiuo, species dicit vnum conceptum simplicem, & hoc cogunt omnes rationes factæ. Si dicis, quod non realiter differt, sed conceptibiliter, & formaliter. Dico, quod non, quia habitudo est ad aliud realiter: & absolutum esse in; vnde non sufficit in separatis ad hoc, quod sint vnum, & ita dicerem hic, quod sunt duo

C genera, & duæ realitates, si hoc ponerem.

Sed venio ad aliud membrum, & dico, quod sunt aliquæ qualitates, quæ dicunt huius ad hoc; quædam, quæ sunt huius, non tamen hoc. Exemplum, de primis, sicut de scientia: sed difficile videtur, quod esse ad hoc (cũ sit relatio) includatur formaliter in aliqua qualitate. Dico, quod non includit relationem, quia dispositio & habitudo non sunt idẽ, quod patet ex terminis, quia aliud est esse huius ad hoc, & aliud est esse ad hoc; nec omnis dispositio dicit huius ad hoc, sed huius ab hoc, vt Vbi,

D Quando, quia derelictum ab hoc in hoc, vt in vbeato. Si capio dispositionem huius ad hoc, non dicit habitudinem, quia pronitas non dicit dispositionẽ nisi ad hoc, hoc est, quasi se habere ad hoc, & hoc est ex habitu se habet ad hoc, & hoc non dicit nisi habitudinem: & ita dico, quod non præscindit a termino. Sic dispositio est qualitas: sed dispositioni potest competere esse huius ad hoc: ergo & qualitati non repugnat: Vnde si volo intelligere rectitudinem, sufficit non intelligere huius; si autem scien-

E tiam, vel virtutem, oportet intelligere huius ad hoc, & hoc dicit Aristoteles 7. Physic. tex. & commen. 17. quod virtus est dispositio perfecti ad optimum.

Sed ad rationes, quando dicis, quicquid pertinet ad habitum pertinet ad qualitatem, vtique est, sed est huius ad hoc, concedo: ergo habitudo: falsum est, non sequitur inde, quia relatio non est dispositio, sed Vbi est dispositio, est esse ad aliud, ideo nõ est qualitas: sed Vbi est dispositio, hic huius ad hoc, non propter hoc est relatio.

Ad aliam dico, quod proportio qualitatum,

F non est proportio, quæ est qualitas: sed modus, qui est ex ipsis humoribus, est sanitas; ita de alijs, quia alia est dispositio huius ad hoc, ideo alia virtus.

Ad alias duas rationes: ad primam dico, quod non est relatio, quia non est habitudo, sed est dispositio, quæ habet duplicem impræcisionem.

Ad aliud, cum dicis de Grammatica, dico, quod de conceptu suo includit dispositionem huius ad hoc, ad litteram loquendo: sed de vi vocabuli, non includit relationem, & sic intelligit Aristoteles, sicut patet de scientia.

Ad aliud dico, quod dispositio, quæ est intra genus

nus qualitatis, est de ratione qualitatis, tamen diuersimodè de diuersis dispositionibus: Vnde isti duo modi sunt solum dispositiones, & ita de virtute, quia est dispositio huius ad hoc.

ARTICVLVS IIII.

Quale ens sit illud additum, quod experitur habituatus in actu.

NVnc ad quartum Articulum: Vtrum istud additum dicit qualitatem, hoc est, in quo genere, vel specie est. Dicendum est, quod in genere qualitatis, & in prima specie, & procedo dubitando de genere, quia dubium videtur. Augustinus enim lib. 1. de moribus Ecclesiæ cap. 15. tom. 1. videtur dicere, quod virtutes sunt amores, & ita quod sit virtus quidam amor remissus, & similiter scientia quædam intellectio remissa.

Item per experimentum dicitur affectus. Dixi etiam quod sunt affectiones, & ideo cum amor sit de genere actionis: ergo. Dico, quod sunt de genere qualitatis: Ratio ad hoc ex effectu formali, ex quo concluditur forma, vt si calere inuenitur, concludo caliditatem: sed effectus formalis caliditatis est calefacere, vel disponere: sed ista sex arguunt in agente effectum formalem, scilicet prone agere: ergo. & ita cum arguant potentiam sic dispositam, & inclinatam: ergo illud, quod includit, est dispositio & qualitas.

Ad dubia de Augustino dico, quod si essent amores, adhuc haberetur propositum, quia amor dicit formam quietam, vel vnũ modum talem, quæ sunt huius respectu talis obiecti, sed tamen dico, quod non sunt affectiones sopitæ. Et si dicatur, aliter nõ essent actiones vitales. Dico, quod non potest poni hoc, quia ponere contra experientiam, est dicere nihil: sed experientia alia est de istis, quia experimur eas. Item, tunc vnus habitus deleretur per actum alterius, quod non contingit. Probo consequentiam, quia in tantum potest intendi vna cogitatio, quod cessabit alia & delebitur, sed secundum te scientia est actio, vel intellectio sopita: ergo. Quod ergo sunt duo, quod quia illa potentia se habet ad actum, ideo sunt modi istius potẽtiæ, qui exprimuntur per pronitatem. & hæ sunt qualitates, & dicuntur affectiones, quia inclinationes ad actus.

Modo restat videre de specie, & videtur quod non sit in prima specie, quia medium & extrema sunt in eodem genere propinquo: sed virtus est medium passionum, quæ sunt de tertia specie qualitatis: ergo & virtus. Dico, quod imo sunt in prima, Dico etiam, quod quarta species qualitatis distinguitur tripliciter. Primo per Simplicium, qui distinguit, & dicit quod quædam sunt aduentitiæ; quædam naturales; quædam perficiunt substantiã in potentia, & sic sunt in secunda specie; quædam perficiunt substantiam in actu in profundo, & sic sunt de tertia specie qualitatis; quædam in superficie, sic in quarta.

Quidam arguit sic contra: hic ordo qualitatis debet esse, quod prior propositio nominatur, sed aduentitia non est prior: ergo male propositum. Respondeo, quod Aristoteles non curauit, licet vna posset esse dignior, quæ est aduentitia, & ratione dignitatis proponitur. Ideo arguo sic: Ita debent distingui, quod differentiæ non sint permixtim in speciebus: sed istæ differentiæ sunt permixtim in speciebus, quia in quarta specie quædam sunt figuræ aduentitiæ, vt virtutes. Item artificialis distinctio formarum nõ debet accipi penes originem, vel modum alium, & alium originis, vt habeo per creationẽ & generationem: sed ita est de istis: ergo.

Item, differentiæ distinguentes genus debent constituere species per ea, quæ pertinent ad rationem generis: sed aduentitium & naturale non pertinent per se ad rationem dispositionis. Probo, quia dispositio non est alterius rationis, quàm hoc aduentitium, & hoc naturale. Item, per eadem posset fieri distinctio in prædicamento relationis, & sic esset per accidens distinctio. Et cum dicit, profundo, falsum est, color enim non est in profundo.

Item, alius Doct. in Sum. in prima parte dicit, quod accidentium est distinctio penes formales rationes, ratio formalis qualitatis est terminatio, siue modus, sic circa modos, & terminationes debet accipi distinctio. Sed modus iste potest esse respectu subiecti tripliciter, vel secundum quantitatem, vel secundum principium qualitatiuum naturæ, scilicet materiæ & formæ, vel secundum naturam, scilicet quantitatem.

Sit quartus modus, quod quantitas non est bona vel mala, nec cito mobilis, nec immobilis, si secundum principia naturæ, scilicet materiæ & formæ, sic secundum actionem & passionem sumitur secunda species quantitatis, & modi, siue qualitatis. Si autem secundum naturam, vel in ordine ad naturam, sic est prima species, & quia non habet rationem finis, ideo distinguitur secundum bene & male, tardè & velociter, & hoc quia motus est natura: & secundum hoc potest videri ordo, prima secundum naturam: secunda penes actionem: tertia penes passionem: quarta secundum quantitatem subiecti.

Prima autem, quia in natura est motus, secundum quem velocitas & tarditas, facilius vel difficilius, ideo sunt ibi duo modi, vnus de difficile mobilis, alius de facili mobilis. Iste modus non videtur sufficere: arguitur enim sic: Impossibile est vnam qualitatem contineri in prima, & in secunda specie qualitatis: sed possibile est vnam qualitatem esse in ordine ad naturam, & ad operationem, quia virtutes humanæ solum nõ disponunt ad naturam, sed ad operationem, quia secundum illas bene vel male se habet homo: & ipse dicit alibi, quod virtutes humanæ disponunt in ordine ad operari.

Item arguitur sic: Albedo est in tertia specie qualitatis, quia dispositio subiecti, quia secundum te dispositio ad operationem. Contra, quia albedo absolutè capitur, & vt sic est qualitas, quæro in qua specie? Non in prima, nec in secunda patet, nec in tertia, quia non habet vt sic ordinem ad operationem: nec in quarta, hoc est manifestum; oportet quod tertia fundetur secundum te non in ordine ad operationem. Dices, quod imo ad sensum. dico, quod hoc est ex incidenti, non per se. Ita qualitas vt sic non dicit ordinem secundum se, licet secundum ipsam omnes habeant ordinem ad aliud. Item, ego inuenio, quod aliqua virtus, inquantum conuenit naturæ, est in prima specie, in quantum vero non, est in alia, vt taciturnitas in vno non conuenit, in alio autem non.

Ideo est tertius modus penes subiecta, quia dicunt, quod quædam sunt dispositiones quantitatis, & sic quarta; vel corporis purè, & sic tertia; vel animæ,

mæ, & sic prima; vel coniunctim, & sic secunda A species qualitatis. Nec ista valet, quia totum confunditur, quia pulchritudo virtus corporalis est in prima specie, quod est contra ipsum. Item, molle & durum sunt in secunda specie, & tamen non sunt coniunctim.

Item vltimo ego dico, quod penes rationes formales debet accipi, quia differentia facit alietatem rationis in genere, ratio qualitatis est dispositio modificatiua. Ideo distinctio debet esse penes dispositiones. & tunc sic. Vel est dispositio huius tantum, vel huius ad hoc. In quolibet istorum habeo B duas species: in primo membro tertiam & quartam: in secundo membro primam & secundam. Capio modo dispositionem huius absolutè, & distinguitur penes disponibilia, ex quo capio distinctionem formalem. Disponibilia sunt substantia, & quantitas, vnde quantitas est terminabilis modo finito. Terminus substantia etiam terminabilis disponitur per secundam speciem qualitatis, quæ sunt absolutæ, qualitas autem disponitur per quartam speciem. De alijs dico, quod illud, quod disponitur sit huius ad hoc, non est nisi per colligantiam, C vel est perfectio, vel non est perfectio; verbi gratia, tu potes comparari ad rem, quæ est tua perfectio, vel prout non est tua perfectio. Si primo modo, hoc est dupliciter, quia perfectio potest inhærenter perficere, vel non inhærenter: sed per inclinationem, sicut materia temperantiæ habet te perficere: sed non te, nisi per actum. Tunc sic: Omnis dispositio, quæ disponit ad aliam rem, vel est dispositio per rem ad actum, vt talis est in prima specie; & est habitus & dispositio talis, tūc talis inclinatio vnit te illi, vel vt non habet te perficere, & tunc malus. D Si autem inhærent, habent te perficere: sicut est de sanitate, quia humores habent te perficere: modo dispositio in ordine ad humores, vt habet te perficere, est sanitas: si autem disponit te non aptè natè te perficere, sic est ægritudo. Ita est de pulchritudine, & similibus, & ita sumitur bene vel male, & ita licet accipiam actionem, vel non actionem, tamen est eiusdem rationis; & ita omnes virtutes tam corporales, quam vitales sunt in prima specie qualitatis. & ex hoc quod virtus est dispositio perfecti ad optimum, hoc est ad finem: & quia aliquando E isti fines sunt operationes, & tunc dicuntur dispositio vitalis, licet respectu alicuius corporalis, & ita corporales etiam virtutes aliæ sunt in prima specie, vt, bene currere inest Equo. Alio modo sumitur, non inquantum est perfectio, & ita excluditur inhærentia, & ita omnis modus colligandi res non vt perfectiones, tunc est secundum actiones & passiones, & sic in tertia specie qualitatis, & sic sanitas & ægrotatio, vt sunt actiones vel passiones, & passibilitas & valetudo, & omnes sunt in tertia specie qualitatis. Modo quælibet potest distingui F in duas, licet sufficiant in generali.

Ad propositum dico, quod istud, quod arguunt illa sex, est in prima specie qualitatis, quia est huius ad hoc, vt habet perficere, & aptum natum est perficere per actum, non inhærenter.

Ad argumenta: ad primum dico, quod circumstantiæ faciunt bene virtuosum actum, sed non virtuosè, & sic de actu morali.

Quæstio IIII.

DE VIRTVTIBVS.

Vtrum aliquid insit homini à natura, quod sit vera Virtus, vel assuefactio transeat in veram Virtutem? Arguo quod sic, quia Damasc. lib. 3. Orthod. Fidei c. 14. nō procul à fine dicit, quod virtutes sūt verè naturales. Contra est; quia Vitium aggeneratur per assuefactionem: ergo & virtutes. Respondeo, hic supponuntur duo, vnum quod homo possit ex naturalibus adæquare virtutes: secundo, quod generatur ex actibus, & sic quæruntur duo: vnum, vtrum sit vera virtus: aliud, vtrum generetur ex actibus. Hic dico quatuor: primo, Vtrum est, vel esse possit vera virtus: secundo, Vtrum ex actibus: tertio, Vtrum seminarium sit in nobis, quod sit principium virtutis: quarto, Vtrum ex actibus possit induci.

ARTICVLVS I.

Vtrum sit reperire in homine veras virtutes.

PRIMO, Vtrum sit in homine reperiri veras virtutes: hoc est, Vtrum solum illæ sunt veræ, quæ infunduntur, vel etiam politicę sint veræ, simpliciter.

Dicitur hic, quod politicę sint verè virtutes, licet nō sint meritoriæ, nec gratuitæ. Ad cuius euidentiam sciendum, quod actus moralis inducitur quatuor bonitatibus. Primo, virtute naturali, vel entitatis, & hoc sumitur in ordine ad extraneitatem. Secūda bonitas est ex obiecto, & hæc vocatur bonitas, quia specialē, vel substantialem habet bonitatem ex obiecto. Tertia bonitas respectu circumstantiarum bonarum, quarum principalis est finis, potest etiam talibus spoliari. Quarta, bonitas gratuita vel accepta, quia esto quod omnia alia insint, adhuc nisi esset gratia infusa, non esset actus gratuitus. Vltimo autem potest spoliari remanentibus primis. Quia ergo ex actibus generatur habitus, & prima bonitas in actibus in secunda, & tertia, ideo ex talibus potest habitus acquiri, & vera virtus, licet non gratuita. Hoc confirmatur, quia vnus paganus potest actum elicere bonum ex genere, vt dare eleemosynam cum debitis circumstantijs, vt respectu vltimi finis, & etiam ita virtutes bonas acquirere politicas, quæ sunt virtutes.

Sed contra hoc arguo, scilicet probando, quod tres conditiones primæ non sufficiunt ad hoc, quod sit vera virtus. Hoc probatur sic: Impossibile est veram virtutem separari ab esse gratuito: sed hic ponitur separari: ergo non est vera virtus. Maior patet, quia esse acceptum non est nisi in conspectu

Dei:

Dei: sed impossibile est Deum non delectari in verè bonis, & in virtute vera, sicut in secundario obiecto. Hoc declaro primo sic: Impossibile est in Deo non esse omnem perfectionem, imo necessario inest sibi secundum Anselm. Monol 15. sed complacere in vero bono, est perfectio simpliciter: ergo posito vero bono, & dicere, quod Deus non complacet, est dicere, quod non est perfectus simpliciter. Minorem probo per Aristotelem 1. Ethicor. cap. 8. qui dicit, quod virtutes sunt per se bonæ & delectabiles, & dicit, quod verè bonum est verè delectabile, quia actus complacet insistere in bono: bonum autem vt perficiens est obiectum concupiscentiæ: sed bonum, vt terminans & quietans in bonum, complacentiæ: ergo quantum est ex se actus complacentiæ est perfectio simpliciter.

Item Ansel. vbi supra. Dicamus modo, quod Deus non esset ita bonus, si nõ redderet vnicuique quod suum est, quia contrarium est imperfectio: ergo si non complaceret, vbi quantum est ex se, est complacendum, non esset perfectè bonus, quod falsum est. Item, Deus perfectè odit malum, patet, quia aliàs non posset dispensare super præcepta primæ tabulæ, & etiam sic posset facere, quod odisse Deum esset bonum: ergo eadem necessitate acceptat verè bonum. Item, si ponis actum verè bonum, quæro aut ille est placens Deo, vel non. Si sic, habeo propositum, non cogitur, quod det mihi gloriam, vel non: sed quia complacere est ibi ratio amicitiæ, ita quod talem amorem meretur actus, ita quod talis actus positus de necessitate meretur amicitiam, si est vere bonus.

Si non est placens Deo, quæro, quid additur vltra, vt sit acceptus. Aut hoc est quid pertinens ad bonitatem, & tunc non fuisset verè bonus; aut non spectat ad bonitatem, tunc sic acceptat Deus actũ solum ex non bonitate. Item: Omne agens, quod fertur in obiectum, eadem necessitate fertur in ea, quæ habent connexionem ad illud; sed veræ virtutes habent connexionem necessariam ad bonitatem diuinam, quia participant illam bonitatem: cum ergo de necessitate amet Deus bonitatem suã, amabit de necessitate virtutes veras. Dico, quod Deus acceptabit aliquem actum secundum se, nec est alia causa, nisi quia vult: sicut de Paulo, quem cum demeritis acceptauit. Item, talis creatura necessitaret Deum, sed hoc est falsum, quia creatura est contingens: Deus autem est actus & causa necesse esse, sed contingens non est causa necesse esse. Item: Hæc non contradicunt, virtutem esse bonam, & non acceptari, quia acceptare non includitur formaliter in illa bonitate. Respondeo, ad primum dico, quod Deus potest acceptare, & non acceptare liberè: sed de acceptatione loquendum est dupliciter.

Primo, vt est actus complacentiæ, vt complacet in illo, non quod optet sibi bonum: sed delectatur in illo, & hoc ratione virtutis inexistentis, & hoc, quia ipse participat illam virtutem, & sicut amicitia fundatur de necessitate super virtutes. De tali ergo amore, qui vocatur charitatis, & amicitiæ, qui non est inter Deum, & peccatum, sed est inter Deũ & hominem virtuosum, imo de necessitate sic virtuosum diligit, & non peccatorem. & sic est verũ argumentũ. Alius est amor desiderij, qui est optare bonum alicui, vel velle, ꝙ est efficax; tali amore potest Deus acceptare existentẽ in peccato mortali, & optando dabit sibi gloriam, tamen iste actus non

A est amoris cõplacentiæ, sed pertinet ad actum optandi, secus est actus complacentiæ. Est enim ordine prior actus optandi bonum, quàm actus complacendi. Sic ergo loquendo de actu optandi bonum, Deus liberè diligit: Sed Deo familiaris, vel charitatiuus nemo potest esse, nisi habeat virtutes, & si habeat, necessario fundatur super virtutes amor complacentiæ, quo necessario Deus diligit bonum, & odit malum. Dico, quod talis amor amicitiæ non potest esse inter Deum & hominem, quia sunt dispares, quia excedit in infinitum. Ideo B aliter dico, ꝙ duplex est amicitia, quædam quæ cõsistit in æqualitate, vt æquè virtuosi, quia obligatur vnus ad alterum in dilectione: alia, quæ consistit in analogia inter Deum & seruum, vbi non est paritas, nec obligatio mutua, sed seruus magis tenetur domino, talis amor charitatis est inter Deum & hominem virtuosum, & fundatur in analogia, & sic dicuntur homines sancti amici Dei.

Ad aliam instantiam, cum dicitur, quod creatura necessitaret Deum, & esset ratio actus dominij. Respondeo, quod ratio potest dici dupliciter, vel C medians inter actum & potentiam, & sic nunquam mediat inter diuinam voluntatem & actum suum; vel tanquam ratio obiectiua, & hæc dicitur dupliciter, vel primaria, vel secundaria. Prima, quasi voluntas diuina primo feratur in illud obiectum, & hoc modo impossibile est aliquod creatum esse obiectum, vel ratione diuini velle: sed loquendo de ratione obiectiua secundaria dico, quod creatura bene est secundarium obiectum intellectus diuini, & sic nullum inconueniens, quod voluntas diuina feratur in obiectum secundarium & quiescat: nec D per hoc necessitatur, quia necessitare est dupliciter, vel primario, vel secundario.

Primario necessitans est diuina bonitas, quæ est obiectum primarium: ex ista necessitate primaria oritur secundaria; quia enim necessario diligit bonitatem suam, necessario cõplacet sibi in eo, quod est simile bonitati suæ.

Ad tertium cum dicitur, quod non complacet in contradictione, dico, quod impossibile in creatura respectu Dei accipitur tripliciter, vel ex repugnantia terminorum; vel ex disconuenientia, & inordi- E natione; vel quia includit diuini propositi mutationem. Primus est, vt facere peccatum formaliter, includit inordinationem. Exemplum: voluntas sub actu malo, isti termini, voluntas & actus non contradicunt, nec repugnant, tamen includunt inordinationem: ideo Deus non potest in istam complexionem, vt faciat voluntatem sub actu malo, vnde non potest causare peccatum, verum est hoc, & sequeretur in Deo cõtradictio, quia Deus elicit vnũ actum necessario, scilicet velle bonum, & nolle esse inordinatum, & ideo sine contradictione non F posset Deus facere, quod malus actus esset in voluntate.

Tertius modus est, vbi complexio terminorum includit diuini propositi mutationem, vt solem non oriri, quia ipse ordinauit. Tunc ad propositum dico, quod impossibile est, quin Deus complaceat in virtuoso, & hoc ex natura rei, quia oritur ex actu primario, qui est diligere suam bonitatem.

Cum dicis, quod non contradicit. dico, quod licet hoc sit, tamen includit terminorum inordinationem, ita quod ex natura rei sunt ordinata, quia acceptari præsupponit virtutem, vel communicationem

tionem in bono, & bonum, non acceptari includit inordinationem, & ita sequitur, quod Deus non potest facere, ex quo sequitur contradictio in Deo.

Secundo arguo ad propositum: Ad veritatem actus virtuosi, oportet ipsum esse indutum omnibus circumstantijs: sed hoc est impossibile ex puris naturalibus: ergo. Maior patet: minorem probo, quia illæ circumstantiæ, quæ dantur ab homine punctatim, non est attingere nisi causaliter, 2. Ethicor. ergo multo minus circumstantias, quas exigit diuina voluntas: ideo dicit Apostolus: Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum. Dico, quod saltem potest casualiter accidere, quod homo faciat omnes circumstantias: ergo actus erit acceptus, quia vere bonus. Item: Ratio potest dictare circumstantias, quas Deus exigit: ergo potest ex puris naturalibus in eas, & ita potest acquiri vera virtus ex illis actibus.

Respondeo, ad primum nego Antecedens, quia si casualiter facit aliquis, iam non est actus virtuosus, quia non circumstantionatus, quia non electiuus, & hoc dicit Aristoteles 2. Ethic. cap. 4. quia non est virtuosus, qui facit à casu, vnde secundum hoc non faceret firmiter & scienter.

Ad aliud cum dicitur, quod sufficit aliquod directiuum actuum à lege diuina omni intellectui. Dico, quod non sufficit, quia lex diuina dictauit in vniuersali multas leges, tamen ad particularia applicando, oportet esse illustrationem, quantumcumque in vniuersali sit sciens. Dico, quod Deus nobis poterit dare. Dico, quod quando duæ causæ sunt difficiles, si in vna potentia sufficiens, & non in alia, adhuc contingit errare; sed posito in intellectu aliquo directiuo, tamen voluntas potest errare circa illa; nec etiam Deus reuelat homini, licet non sola fide tenetur, quod Deus dirigat me in hoc, quia ergo non potest, præuidetur integritas circumstantiarum ratio. Item Augustinus lib. 5. de Ciuitate Dei cap. 19. dicit, quod infideles non possunt habere veras virtutes. Item Hugo lib. Quæst. circa Epistolas Pauli ad Rom. quæstio 324. tom. 1. dicit, quod in Philosophis fuerunt verarum virtutum imagines, sed truncatè. Dico ergo, quod virtutes veræ non possunt esse in Philosophis, de veris dico: Vnde notandum quod veræ virtutes dicuntur dupliciter, vel simpliciter, & sic non possunt naturaliter acquiri; vel modo humano, & sic dico, quod possunt ex puris naturalibus, nam tollit intellectionem omnem, quod nulla remaneat in homine; & tunc dico, quod sic non potest haberi ex naturalibus, quia tunc esset ibi omnis circumstantia.

Quod autem modo humano possit acquiri, probo tribus rationibus, quia aliàs sequeretur, quod illi, qui tantum laborauerunt in acquisitione virtutum, in veritate nihil acquirunt de virtutibus: hoc est inconueniens, quia Aristoteles in Ethicor. tot pulchra verba; & aliqua dicit de virtutibus, nec est ibi turpe verbum, vel irrationale: ergo ipse & alij Philosophi aliquam veritatem virtutum attigerunt secundum iudicium veri boni: sed Deus iudicat tales virtutes bonas secundum quid: ergo. Maior probatur in Ethic. sed temperatus dicit non est mane comedendum, intemperatus dicit contrarium: quis ergo iudicabit dicit Aristoteles, & temperatus, siue virtuosus; quia virtuosus, vel virtus regula est in natura, & illud est bonum, quod dicitur bonum, & eo modo quo iudicat: sed Deus solus est bonus: ergo standum est suo iudicio: sed ipse iudicabit aliqua bona secundũ quid, quæ sunt ex naturalibus, vt patet de Cornelio, quia orationes quas fundebat, & eleemosynæ fuerunt acceptæ aliqualiter, antequam esset fidelis, sed non simpliciter, & non erat bonus simpliciter: sed Deus acceptauit eas in ordine ad aliud: ergo fuerunt veræ virtutes assumptæ ad diuinam familiaritatem.

Item, laus & honor debentur Deo: honor autem debetur virtuti, & laus similiter: hæc ergo vera ratio est, quare virtuti verè honor debetur, & laus. Laus nihil aliud est, quam aliquis sermo declarans virtutem inexistentem in ordine ad bonum: honor virtuti debetur sicut stipendium. Contra: honor nil ponit in honorato. Dico, quod virtuosus præmiatur intrinsecè, sed quo ad homines non potest præmiari, nisi honore. Vnde diuina natura stipẽdiat virtutem, sed homini, quia honor est attestatio bonitatis inexistentis & virtutis, & ideo honor propriè debetur virtuoso: patet ergo, quod quanto alicui debetur honor & laus, tanto est virtuosus: sed sancti laudant paganos aliquos; ergo fuit in eis vera virtus secundum quid.

Item, bonitas in aliquo, & natura aliqua attenditur secundum relationes veræ virtutis. In homine autem est duplex relatio scilicet, & voluntas vera, prima est relatio secundum quid: ergo conformitas ad has debet censeri veritas bonitatis: sed ex puris naturalibus non potest elici actus secundum regulam diuinæ voluntatis, sed solum secundum regularitatem rationis, ideo talis actus non est simpliciter bonus, sed solum secundum quid. Patet maior, quia talis actus dicitur bonus, quia fit recta ratione. Minor probatur, quia ratio non imprimit istam bonitatem, sed solum inuenit illam relationem regularum: ergo quia inueniens bonitatẽ. Sed diuina voluntas est recta simpliciter dans bonitatem, modo ita est, quod recta ratio ex 2. Ethic. cap. 5. est regula, secundum quam debet regulari affectus: ergo cum sint secundum rectam rationem, hanc potest quis acquirere ex naturalibus: sed non potest eligere virtutem, vel actum conformatè ad diuinam voluntatem, respectu cuius est bonitas simpliciter. Ex prædictis elicio conclusionem, quod necessariæ sunt nobis virtutes infusæ, quod probo sic: Quando aliquod agens sic se habet circa aliquid, quod contingit infinitis modis errare, & nonnisi vno modo dirigi, & casualiter, impossibile est illud bene agere, nisi per agens superius non ex se, quia non potest ex se nisi casualiter: ergo respectu agentis, respectu cuius non est casualiter, sed ordinatè: sed infinitis modis cõtingit errare circa actum perfectum virtutis: verbi gratia, si tu infunderes vinum in scypho aureo, & dares alicui, si tu non sibi placeres, non perfectè placeret actus ille: ergo non ex genere actus, nec ex circumstantijs circa actum est actus perfectè & simpliciter, & verè bonus, si ille non sit acceptus, qui elicit actum illum: ergo oporteret, quod Deus coassisteret sibi non vt casualiter, & hæc assistentia est per virtutes infusas, & hoc modo sunt necessariæ virtutes infusæ propter imperfectos actus, qui, vt sic, solum non placent perfectè.

AR-

ARTICVLVS II.

An vtrique qualescunque generentur ex actibus.

DIco, quod negare hoc, quod nō generentur ex actibus, est negare experientiā, patet de qualibet arte & scriptura, de citharizare, similiter de sobrietate, & alijs virtutibus, & hoc habuit Aristoteles per experientiam. Patet etiam de virtute naturali corporali, sicut de forti, nisi quis in talibus se exerceat, non potest bene facere; similiter in voluntate ex actibus malis generantur mali habitus: ergo ex bonis boni.

Tamen sunt hic difficultates, & ostendo quod nō possint sic generari: Actus naturales non sunt minoris efficaciæ quam voluntatis: sed illi non immutant ad causandum. Minor patet de lapide, qui si millesies proijciatur sursum, non assuescit aliter. Item, actus intellectus non generant habitus, sed sequūtur: ergo & in voluntate ita erit. Antecedens patet, quia scire non generat scientiam, sed magis è conuerso. 3. de anim. dicitur, quod est potens intelligere, cum habet habitudinem: ergo scientia præcedit intelligere. Consequentia patet. Item, quādo effectus aliquis pendet à causa aliqua, aliquo mediante, non dicitur produci effectus ab illo medio, sed à causa prima, sicut patet de radijs solis, qui sūt à sole, & mediantibus ipsis generatur calor, & tamē nō dicitur communiter, quod radius calefacit, sed quod sol: sed obiectum & potētia sunt causa actus, ad quos sequitur habitus: ergo actus non erit causa habitus, nec ex eis dicetur habitus generari. Itē, aliquid est in potentia ad aliqua duo ordine quodam, quando per aliquod agens reducitur eodem ordine, quo erat in potentia: sed potentia habitualis est in potentia ad actum & habitum, & prius ordine naturæ ad habitum: ergo obiectum reducens potentiam ad actum, & ad habitum reducet eam prius ad habitum, quam ad actum. Minorē probo, quia habitus est actus primus: sed actus est actus secundus. Item: habitus habet aliquam causalitatem respectu actus: ergo est prius saltem ordine naturæ, vnde quodam ordine videtur, quod habitus præcedit actum.

Modo in speciali de actibus voluntatis, quod illi non generant habitum, quia forma non agit in subiectum, & habitus est in volūtate, & similiter actus, qui est quædam qualitas: ergo. Item, vna species disparata non producit aliam in eodem genere: sed sic est de habitu & actu: ergo vnus non producit alium: ergo solum obiectum producit. Item: habitus & actus sunt alterius speciei: in talibus autem non est circulus in producendo, quia sunt causæ & effectus æquiuocæ, causa enim æquiuoca est nobilior effectu: ergo non è conuerso: sed habitus dicit actū; ergo non è conuerso. Itē, si actus producit habitū; aut vnus actus, aut plures: non vnus, hoc patet per experientiā; nec plures, quia plures non sunt, vno enim existente alius nō est. Dico, quod vlterius inducit in virtute principiorū. Contra: aut illa virtus esset in actu vltra, & hoc nō est verum, quia actus, cuius est virtus, transiuit, & per consequens nō manet virtus eius: nec potest dici, quod illa virtus manet in voluntate vt in subiecto, quia non est accidēs immediatū voluntatis. Dico, quod magis putarem rationale, quod generaretur ex potentia & obiecto

A ordine quodā tam habitus, quā actus; quia istæ causæ habēt vtrumque in virtute, & ità producitur ab eis, licet ordine quodā, ita quod non primo actum, sed habitū, quia habitus habet causalitatē respectu actuū, & respectu omniū, quia sunt eiusdē rationis, vnde sicut obiectū imprimit actum in speciē simul, & tamen ordine naturæ prius speciem quā actum, sic posset dici rationabiliter in proposito. Si autem diceretur, quod actus habet causalitatem super habitum, quia obiectū potentia continet actum, & ita habitum, tunc diceretur, quod hoc est solum ordine

B quodam, non propriè tamen causalitatis. Si autem velis tenere, quod actus causat habitum, potest responderi ad contraria argumenta.

Ad primū de virtutibus naturalibus, dico, quod imo facit immutationem, quia si es aliquando in tenebris, immutatur potentia, si non exercites te ad videndum, & ita aliquid derelinquunt illi actus in potentia. Sed de motu lapidis dico, quod principiū sufficiēs motus localis est grauitas, & quia ex motu tali contrario nō acquiritur, nec diminuitur grauitas, sed si grauitas non esset sufficiens præsenti,

C tempus esset immutatio: sic in proposito, quia visiua virtus requirit plura media, vt diaphaneitatem in medio & in oculo, sic similiter sumo modo in intellectu & voluntate. Ad aliud videtur dicendum, quod actus præsupponit habitū in ratione causæ, sicut scientia causat actum scientificum, tamē potest esse actus primus illud, quod vocatur generatiuum habitus, & ex illo generatur habitus scientificus, sicut in habitu principiorum, quia ex actu terminorum apprehensorum generatur habitus principiorum, & sic diuersimodè loquendo aliqui actus præ-

D cedunt habitum, aliqui sequuntur.

Si autem velis dicere, quod habitus scientiæ exigit aliquid aliud veridicās propriè, & facilis, & ita scientia videtur esse habitus veridicans respectu cōclusionum, & ita præcedit actum veridicum. Si autem velis dicere, quod ex actibus, tunc dices ad argumenta, quod potest scientificè, non quin ex principijs non posset.

Ad aliud dico, quod habet veritatem, vbi prima causa non est indeterminata respectu oppositorum effectuum; sed vbi est indeterminata, est reducēdus

E effectus in causam secundā. similiter intemperātia determinatur ex actu, & sic oportet, quod illud sit determinans causa. Tamen si contrarium magis placet, quod obiectum cum potentia continet illud in virtute quodam ordine.

Ad aliud cum dicis, quod ibi est ordo, concederē, quod prius est habitus Ibi: sed tamen dico, quod habitus est causa respectu sequentium actuum, non primorum. Dico quod non, quia sunt eiusdem rationis. Dicam, quod ex aliqua circumstantia est propter quam agit in secundo, non in primo.

F Ad aliud dico, quod forte quæ sunt in esse quieto, non possent agere, sed quod formale inessent actu non haberem pro inconuenienti. Et si dicas nō, quod nihil agit in se. Dico, quod non est inconueniens, vnde radius solis, vt est subiectiuè ibi, agit calorem.

Ad aliud, quod sunt alterius speciei dico, quod vna species potest generare aliam, sicut asina mulā. Ad aliud, quod est circulus, dicerem quod obiectū haberet actum mediāte habitu: sed respondeo aliter, quod habitus causat aliquas circumstantias in actu, non substantiam actus. Ad aliud dico, quod

vltimus actus producit non in virtute primorum, vnde non habeo pro inconuenienti, quod per primum actum, aliquid ipsius habitus generetur, & sic in virtute aliorum dicitur agere, hoc est, aliquid fecerunt in potentia, & ille vltimus actus cōplet dando gradum vltimū, vnde habitus causatur ab obiecto, & tamen simul sunt actus & habitus, sed prius ordine naturæ causat habitum quam actum, licet sint simul tempore ab obiecto, & hoc non est inconueniens, vt patet de specie.

Nunc videndum est, vtrū illud, quod in nobis est à natura, sit vera virtus. Primo dico, istam propositionē habere duplicem intellectum. Primum, vtrū in nobis sint formaliter, vel potentialiter, & hic nō est intellectus Quæstionis, quia Arist. in 2. Eth. c. 5. dicit manifestè, quod sunt in potentia in nobis, sed fiunt actu per exercitium, licet contrarium dixerit Plato, & ita deesset, quod remoueret prohibens homo per actus suos; sed hoc non potest stare, quia tunc oppositi habitus, quā detegere quod existebat: ergo oppositi habitus, licet recti, erunt simul. Ideo dico cum Arist. quod secundum potentiā sunt in nobis, sed ex actibus completè sunt ibi.

Alius intellectus quæstionis est de illis, quæ magis naturaliter insunt vni quā alteri, vt aliqui dicūtur naturaliter liberales, vel fortes, vel tēperati. De istis ergo quæritur: Vtrum istud sit vera virtus in illo, in quo est, & videtur ꝙ sic, quia illud ꝙ est verè laudabile, videtur vera virtus: sic est de actibus, quia laudamus naturaliter humiles. Itē, virtus est omnis dispositio ad actum, qua respicitur, vnde vel materiale in actibus nos habemus per virtutes: sed hæ naturales dispositiones respiciunt tantum bene, vel male, quia dicimus, quod iste bene, vel male est dispositus ad liberalitatem. Item, definitio virtutis competit talibus, quia virtus est, quæ habentem perficit, & opus eius bonum reddit; sic est de istis, quia exquisita ratio virtutis eis competit, est enim virtus quoddam principium, quo elicit actum cum debitis circumstantijs, & ideo dicitur habitus electiuus, &c.

Dices forte, ꝙ non elicitur debito modo, & ideo non est virtus. Contra, quia vbi maius, & minus & æqualiter inuenitur: sed talis dispositio in aliquibus maior, quā ratio dictat, in aliquibus minor: ergo in aliquo inuenitur æqualiter, & ibi erit virtus vera. Itē: Prudentia naturalis est natura prudētia, in tantū quod nunquam est prudens per acquisitionē sine illa, quia prudens naturaliter est discretus: ergo virtutes naturales verè sunt virtutes. Consequentia patet, quia eadem ratio videtur hic & ibi. Itē, homo cui deficit prudentia naturalis, nō potest habere acquisitam; ita de alijs, vnde nunquā mitis fit aliquis, nisi sit inclinatus ad hoc.

Nunc ad rationes istas, sed ante probo per vnam rationem, quod non sunt veræ virtutes. Illa dispositio non est vera virtus in homine, per quā redditur aliquis actus delectabilis, & aliquis tristabilis inquantum talis actus tantum sunt, & non est ibi, inquantum est bonum rationis: sed ita est de istis: ergo.

Maior patet, hæc propositio aliquid supponit hic, scilicet quod per virtutes sint aliqui actus delectabiles, & aliqui tristabiles. Secundo, quod nō est vera virtus, quando sic redduntur non secundū bonū rationis. Primum istorum patet, quia virtus est gaudere de aliquibus actibus, & tristari de alijs:

A hoc patet per oppositum, quia vitium non est, nisi actus delectabilis respectu mali, sicut patet de intemperato; quia aliquādo in ordine delectatur, aliquādo in ordine tristatur: ergo virtuosus & tēperatus, temperatè delectatur, & tristatur. Sunt ergo delectationes & tristitiæ respectu talium actuū virtuosorū, hoc enim patet per Arist. contra Stoicos in 2. Ethic c. 3. qui dicit, quod nō est aliud actus virtutis nisi delectari, & tristari respectu diuersorū tamen. Item 6. Ethic. c. 2. dicit, quod virtus facit rectā electionem. Itē, ex delectatione & tristitia oritur omnis alia conditio, quæ ponitur requiri ad virtutem,

B vt videbitur in alia quæstione, scilicet faciliter, firmiter, promptè, & sic de alijs. Istis præmissis probo directè maiorē. Quando actus, inquantum actus, est delectabilis, & tristabilis, necesse est aliquando excedere, si solū hoc habeat inquantum actus talis: verbi gratia, ille qui delectatur in dando, inquantū dare, aliquādo nimis daret, & cui non debet, &c. ita de alijs: sed virtus consistit in medio inter abundantiā & defectum: ergo illa virtus, vel dispositio quæ reddit delectabilitatem in actu inquantū actus solū, non est verè virtus, quia non stat in medio. Mi-

C nor probatur, mitis enim nō irascitur, nisi quia irasci est disconueniens rationi, sed quia actus talis nō est sibi delectabilis. Quod autē talis delectatio sit ratione actus inquantū actus, probo, quia oritur ex cōplexione: complexio autē respicit actum, inquantum actus est. Patet etiam minor de liberali, qui effundit se ad dandum: non ergo habet conuenientiam cum medio rationis, sed cum actu inquantum actus est.

Ad argumenta: Ad primū dico, omne laudabile

D est virtus vera. Dico per interēptionem, quod verecundia est laudabilis, & non est virtus, tamen non aliquæ passiones sunt laudabiles. Vel aliter potest dici ad minorē, quod tales dispositiones sunt laudabiles attestatiuè, attestatiua est enim nobilitatis animæ, vel complexionis, & pro tanto tales sunt laudabiles, quia citius reducuntur ad virtutem tales, quam alij qui non sunt sic inclinati.

Ad aliud de definitione nego: non enim per hoc redditur opus bonum, quia nō est ibi mediū rationis. Igitur aliquando excedit, & sic non est actus bo-

E nus, & si stat in medio tamen nō est ex natura dispositionis. Ad tertiū, cū dicis, quod est dispositio, quæ respicit bene vel male. Dico, quod in his formaliter nō dicitur bene vel male, quia respiciunt actus propter se; vel nō cōsistit perfectio humana, nec per cōsequens actus est bonus moraliter. Et dico, quod istæ dispositiones sunt in secunda specie qualitatis licet passiones in tertia. Vnde verecūdia est passio: sed illud, quo est talis passio, est in secunda specie, vnde actus istarū dispositionum habent rationem passionis, & ideo quia sunt passiones, non sunt bonæ

F per se: sed sunt laudabiles, sicut verecūdia, quia retrahit à tota specie in iuuenibus: sed tales actus non oportet quod sint laudabiles. Ad Quartum cum dicis, quod definitio virtutis conuenit ei, nego minorem, quia nunquam passio medium rationis, quia solum propter se sunt delectabiles, & ideo si est ibi medium, hoc accidit, vnde mansuetus non irascendo non quærit medium rationis, sed delectatur propter se in actu.

Tu probas, quod vbi maius & minus, ibi & æquale. Dico, quod si dat æqualiter, hoc est casualiter, & ratio est, quia virtus habet pro obiecto medium ratio-

rationis, sed illa dispositio habet pro obiecto actū secundum se, & ideo accidit illi medium rationis.

Ad quintum dico, quod ex hoc non habet, quod hoc sit illud, sed quod disponit ad illud. Dico, quod sicut hæ dispositiones respiciunt actū per se, ita industria est in homine, quæ est in actu quomodocūque in quacūque materia siue bona, siue mala. Sed prudētia virtus respectu determinatæ materiæ est, ideo naturalis industria est indifferens, vnde tales industriæ possunt esse priores, quæ respiciunt actus in quacumque materia, sed vt virtus est solum respectu boni, & ad bonum finem.

Si dicis, nullus acquirit verā virtutem nisi sit dispositus. Dico, ꝙ falsum est, licet cum maiori difficultate fiat, quam in illis dispositis. Si dicas, quare non est dispositio, vel inclinatio respectu medij, sic .n. diceretur virtus. Respondeo, quia hæc dispositio oritur ex cōplexione. Complexio autē licet habeat ordinē ad actum talē ratione conformitatis, tamen mediū rationis, & bonum rationis simpliciter non pōt oriri ex cōplexione, ideo, &c. Alijs autē animalibus prouidit Deus de aliquo, quo perfectè possunt agere in actu suo perfectione sibi debita, quia animalia habent bonitatē in actu simpliciter, vt bene currere in equo habet bonitatem. In homine vero nō cōsistit bonū in actu simpliciter, sed vt in medio rationis, ꝙ non potest connaturale esse complexioni, quia complexio manet semper eadē, medium autem rationis oportet variari secundū diuersas materias. Per hoc patet de tertio articulo, in quo stat solutio Quæstionis principaliter.

Nunc vltimo videndū, Vtrum saltē talis disposi sitio possit transire in veram virtutem: Ostendo primo, quod sic, quia in habentibus symbolū facilior est transitus, quia manet illa cōmunis qualitas: sed facilius est, ꝙ taliter dispositus fiat virtuosus: ergo hoc est, quia manet, & tunc aut transit in verā virtutem, & tunc habetur propositū; aut non transit, & tunc erunt duæ ibi tales dispositiones, vt duæ liberalitates. Itē: Extrema dicuntur transire in mediū, & ita virtus. Item Cōment. 7. Phys. com. 17. dicit, ꝙ alteratio non est in virtutibus. Et cōfirmatur, quia sicut sanitas est ex adæquatione humorum, ita virtus ex adæquatione dispositionū: ergo. Itē, illud ꝙ trāsit in aliud solū mutatione facta in ratione illa, trāsit in verā virtutem: sed Arist. loco supra citato dicit, ꝙ facta sola mutatione in ratione transit passio in virtutem: ergo. Vnde dico, ꝙ naturale erat sic virtus per hoc, ꝙ sola mutatio facta est in ratione.

Respondeo, dico duas conclusiones, vnā ꝙ nunquā transit in veram virtutē: secunda, ꝙ disponit ad eam. Primā probo. Quando aliqua virtus habet actū per se pro obiecto, alia non, sed aliquid in actu, illæ non sunt eadem virtus. hoc probo, quia ex obiectis distinguuntur: sed ita est de talibus, quia dispositio, quę dicitur virtus naturalis, habet pro obiecto actū propter se, vt dare liberaliter; virtus autem vera habet bonū rationis, ideo nunquā hæc est illa, alids mutaretur species: vnde quantumcumque ratio dictaret, da huic, da illi, nunquam tamen inclinaret illam primam dispositionem respectu medij rationis, sed ad actum per se.

Secundam conclusionem probo, quia aliquid inest acquirenti virtutem, quod tollit impedimentum, illud facit & disponit ad acquisitionē eius: sed ita est hic: ergo. Probo minorē, vnus homo tristatur in dando, alter delectatur in bono, scilicet in dando hoc; supponitur quod delectetur in bono propter

A bonū rationis, vel quia non est dispositus ad actum, ideo nec ad bonū rationis cum sit in actu, ideo impediretur: ita ē cōuerso de dispositione opposita. & hoc est, ꝙ dicimus ꝙ ille, qui est naturaliter superbus vix potest fieri humilis, vnde posito quod faciat humilē in seipso, tamen aliquando displicebit.

Ad instantias, cum dicis quod manet; dico, quod opposita dispositio naturalis numquam manet cū virtute opposita: sed conformis habitus potest stare, & ex illa acquisita mitigatur illa naturalis, & acquisita iuuatur ex naturali.

B Dices: ergo erunt ibi duæ. Dico, quod non est inconueniens, quod sit vna naturalis, & alia acquisita. Imo iuuat, vt fortis, si irascatur iuuatur in fortitudine sua, & fortius percutit.

Ad aliud dico, quod extrema accedunt ad medium, virtus est in medio. Dico, quod virtus est in medio rationis, extrema autē accedūt ad mediū rei & sic iste irascitur nimis, ille vero minus. & nunquā est dare in aliqua complexione mediū in re. Sed ex hoc nō habetur ꝙ sit virtus, vnde extrema passionis nō sunt virtuosa, sed extrema rationis. Vnde si aliquis quinque diebus irasceretur, posset esse bonus,

C & virtuosus in aliquo casu. Ad aliud, cum dicis de Cōmentatore, quod alteratio non est in virtutibus. Dico, quod dispositio, quæ est ad medium rationis, mediat inter naturales dispositiones: sed virtus respicit illud medium, & cum mediū, quod non alteratur, quando acquiritur virtus. Ratio est Aristotelis, quod non sit ibi virtus, nisi facta alteratione in passionibus. Et ad confirmationem de sanitate; dico, quod non est simile, quia non est; sicut ex humoribus resultat sanitas, ita ex passionibus resultat

D virtus, & ratio est, quia virtus naturalis est in prima specie qualitatis, dispositio in secunda.

Ad aliud dico, quod non propter hoc est vera virtus. Ad argumenta in oppositum, ad illud de Damasceno, quod sunt naturales virtutes & cōmunes hominibus, verum est quantum ad mediū rationis, quo mediante acquiruntur, non autem verum est, quantum ad virtutes ipsas. hæc sufficiant.

ARTICVLVS III.

Vtrum actus Spei sit formaliter desiderare.

E Videtur quod sic, quia omnis actus voluntatis tendentis in bonum, est desiderium, vel delectatio: Actus spei est ipsius voluntatis, & tēdit in bonū, & ideo iā est delectari, quod est boni præsentis: ergo est desiderare. Cōtra, desiderare est actus concupiscibilis, sperare vero est actus irascibilis. Respondeo, punctus quæstionis est in hoc, quod vnus modus dicendi est, ꝙ sperare formaliter est quoddam credere, quia cum actus credēdi respiciat pro obiecto omne verum supernaturale; sperare autem respicit quoddam verū supernaturale in speciali, vi

F delicet sperans credere quod saluabitur, videtur ꝙ sperare sit quoddam credere, & hoc videtur irascibilis, etiā secūdum modum loquendi cōmunē, quia cum cognoscere speret hoc habere, idem est dicere, credit firmiter, quod ad hæc perueniet.

Alter modus dicendi, quod sperare non est credere, cum credere perueniat ad intellectum, sperare vero ad voluntatem, sed est desiderium. Iuxta quod sciendum, quod duplex est desiderare. Vnum est amicitię, quo desideramus omne bonum, & istud non est sperare. Aliud est concupiscentiæ, quo aliquis sibi desiderat bonum, & istud est actus Spei, sicut desiderare amicitiæ est actus charitatis; sperās

enim desiderat sibi beatitudinem, quod ad concupiscentiam pertinet.

Tertius modus consectus est ex duobus modis prædictis, videlicet quod sperare includit actũ desiderij, & actum credendi, quia sperans desiderat beatitudinem sibi, & credit illam possibilem sibi, & quod possit ad illam attingere.

Quartus modus dicendi est idem cum tertio, nisi quod distinguit sic inter desiderium amicitię, & desiderium concupiscentiæ: sed dicit, quod desiderare absolutè est actus charitatis, sed desiderare sibi bona, puta beatitudinem, est actus concupiscentiæ, & tale desiderare est idem quod sperare.

Prima propositio est, quod omnes quatuor prædicti modi sunt relatiui, & ꝓbo singillatim. Primo, ꝙ sperare non est formaliter credere, tum quia credere est actus intellectus, sperare autem actus appetitus, & animi, vnde sperãs dicitur animosus, & magnanimus, magnanimitas autem & animositas ponuntur in appetitu, & hoc ponũt omnes Doctores, quod scilicet spes sit in appetitu, & per consequens actus eius: tum quia 2. Rhetor. cap. 5. dicitur, quod spes facit operationes, modo actus intellectus non facit immediatè operationes, imo actus, qui est immediatum principium operationis. Nec valent motiua addita pro ista opinione: sed peccant per fallaciam consequentis: licet enim sperans credat, tamen actus vltra spem, & vltra actum credere dicit aliquid aliud in voluntate, & illud est motus quidam voluntatis conformis actui intellectus, qui dicitur credere.

Secundo probo, ꝙ sperare nõ est desiderare, quia illud, ꝙ est indifferens ad sperantem, & desperantẽ, nõ est actus spei: sed desiderare est actus indifferẽs ad sperantẽ, & desperantem; desperans. n. vtique nõ desiderat, vnde aliquis desperãs de beatitudine potest eam summè desiderare, sicut facit ille, qui eam sperat habere. & cõfirmatur, quia si quæratur à desperante, si vellet saluari, dicet quod sic, sed cadit tamen à salute, quamuis desideret eam. Et si dicas, quod in desperante est desiderium cum tristitia, in sperante cum lætitia: confirmas propositum, quia tunc desiderare non est actus spei, sed magis lætari, quod est impossibile, quod pertinet ad concupiscibilem, & illa est boni præsentis. Et confirmatur, quod desiderium est actus concupiscibilis: spes autem, & sperare ponũtur in irascibili, modo istæ duæ potentiæ habent diuersa instrumenta in operationibus, quia irascibilis operatur per calidum & siccum, vnde colerici, qui sunt calidi & sicci, sunt bonæ spei: concupiscibilis autem operatur per calidum & humidum, vnde calidi & humidi, vt sanguinei, dicuntur concupiscere. Tertio, sperare non est credere, & desiderare simul, tum quia si non est alterum istorum, non est vtrumque simul, secundũ quod ait auctor 6. Princip. in fine lib. sui, ꝙ si radicatio nõ est sunt diuisæ causæ susceptionis magis & minus; nec ambo simul manent, quia sperare est actus simplex, & simplicis potentiæ, & ideo non includit actus diuersarum potentiarum. Ex dictis etiam patet, quod primus modus non habet, quod coincidat cum secundo, quantum ad propositum spectat.

Secunda propositio, quod sperare formaliter est quidam motus voluntatis, qui potest vocari spiritualis assurrectio in bonum arduum, vel spiritualis & intentionalis attingentia boni ardui: qui enim sperat, attingit bonum, de quo sperat intentionaliter, & disponit ad acquisitionẽ alicuius ardui, quia

A memoria delectationum adiectarum sunt delectabiles, inquantum recordans attingit illas spiritualiter, & intentionaliter. Et hoc probo primo à superiori: omnis actus irascibilis est assurrectio spiritualis in bonum dubium futurũ, & per consequens est quædam attingentia intentionalis talis boni. Maior probatur, inducendo. Patet enim de ira, licet enim dicatur, quod sit appetitus vindictæ, non tamen est formaliter appetere, vel appetitus; quod patet, quia non omnis appetens vindictã irascitur, sed oportet quod sit assurrectio in ipsam vin-

B dictã, & ipsa assurrectio est irasci. Et desiderium causa, vel appetitus vindictæ, vnde est aliquid primum ad talem assurrectionem, & ideo putatur esse ira, ꝙ illud desiderium vel appetitus vindictæ est in concupiscibili, ira vero in irascibili, quæ est ira, denominatur. Similiter patet de audacia, quæ non est persecutio, vel fuga mali, sed est assurrectio in malum, puta in mortem, vel in aliquod terribile, tunc autẽ è conuerso est cadere à tali malo, puta à morte: desperare est cadere à bono, puta à præbenda, quã aliquis summè desiderat: sed quia credit, quod non

C potest consequi, ideo sequitur actus desperationis, qui est cadere à consecutione talis præbendæ. Similiter patet de sperare, quod est assurgere in bonum arduum. Sed quia hoc est principale quæsitũ, ideo inductio in sperare non valet ad probationem prædictæ maioris. Eadẽ etiam maior patet per hoc, ꝙ nisi actus irascibilis esset assurgere, sed esset sperare, tunc actus concupiscibilis & irascibilis essent idẽ actus, & sic irascibilis & concupiscibilis non distinguerentur, quod est cõtra Sanctos & Doctores, & Philosoph. 3. de ani. tex. 20. Calidi, & sicci est as-

D surgere in suis operationibus. Irascibilis enim vtitur calido & sicco in actu sperandi, modo calidi & sicci est assurgere: bene calidi sunt bene speratiui, frigidi autem & humidi sunt desperatiui, & timidi, qa frigidi & humidi est cadere, & ideo tales cadũt statim à bono, vel malo arduo. Concupiscibilis aũt vtitur calido, & humido in appetere, vel frigido, & sicco in contrario. Vnde patet, ꝙ, istæ duæ vires vel potentiæ sunt in eodẽ subiecto organicè, scilicet in corde radicaliter tamẽ vtuntur diuersis instrumentis, quæ proportionantur actibus suis, vt patet in-

E tuenti: sic ergo patet maior præfatæ rationis. Minor autem est euidens, quia bene speratiui dicũtur illi, in quibus dominatur irascibilis, vnde ad irascibilem partem. Sed forte dices, quod prædicta ratio concludit loquendo de spe, quæ pertinet ad appetitum sensibilium in alio irascibilis, & concupiscibilis distinguũtur, sed de spe, quæ pertinet ad appetitum rationalem, scilicet volũtatem, in qua irascibilis & concupiscibilis nõ distinguuntur; & ideo vbicumque ponatur siue in appetitu sensitiuo, siue intellectiuo distinguuntur; & si non distinguuntur

F sicut duæ potentiæ, distinguuntur saltem sicut diuersæ determinationes secundum diuersos actus in forma eadem, secundum quod à quodam vocantur non potentiæ, sed vires, vel idem, quod irascibilis & concupiscibilis, bene distinguuntur in appetitu sensitiuo, sicut quædam qualitates, & hoc, quia includunt organa, quæ sunt alterius & alterius complexionis. In voluntate autem vbi non sunt istæ complexiones, quia vero est potentia organica, nõ oportet ꝙ distinguãtur, sicut duæ qualitates, tamen distinguũtur sicut duę potentiæ immateriales, de quarum distinctione alias videbitur. Saltẽ si non essent diuersæ potentiæ, tamen habent

habent actus diuersos: sed ab vna potentia plures actus & differentes specie possunt procedere. Et si dicas, quod est in voluntate, non est irascibilis, & concupiscibilis propriè, quia ibi non sunt mutationes corporales: modo ira dicitur ascensus sanguinis circa cor. Dicendum quod istæ mutationes corporales non sunt in voluntate, sed in appetitu sensitiuo, non tamen sunt formaliter actus appetitus; sed sunt motus conformes consequentes motus spirituales, qui dicuntur formaliter actus appetitus, vnde assurrectionem spiritualem consequitur excitatio corporalis, scilicet ascensio & assurrectio sanguinis circa cor, & ista non est formaliter ira, sed effectus eius, vt prius visum est. Tertio ad idem, Tales sunt actus in potētia, quales exigit ratio formalis obiecti, vt ratio boni, quod est obiectum voluntatis, est ratio attractiui, & ideo voluntas per actum suum intendit in bonum, & assurgit in illud bonum, ad quod allicit ipsam voluntatem, & malum abijcit: sed bonum arduum ratione suæ arduitatis exigit in actu assurrectionem, & in potentia ratione suæ arduitatis exigit conatum ad obiectū concupiscibile: ergo. Vbi sciendum ad probationē minoris, quod totum absolutè sumptum dicit obiectum concupiscibile: sed cum addit sibi arduum, tunc constituitur obiectum irascibile. & si dicatur, quod boni arduum est summū boni; vel illud, quod summè reputatur & appreciatur: sed est Deus, modo sub ista ratione boni est obiectum charitatis. Dicendum, quod arduum non se tenet ex parte obiecti, nec dicit intentionem bonitatis obiectam: sed dicit difficultatem in acquirendo obiectum, ita quod difficultas, quę consistit, vel apprehenditur in acquirendo obiectum bonum, reddit ipsum bonum arduum, non est ratio formalis obiecti spei, cum sit quadam relatio, transit illud quod speratur: nec sub ratione aliquid speratur, sed est conditio concomitans necessario obiectū, sicut approximatio est conditio necessario concomitans ignem ad stupam, ad hoc, quod sit obiectum ignitionis, & tamen non est ratio formalis obiecti combustionis, sicut dictū est etiam de ænigmate respectu actus fidei. Bonū ergo est obiectum appetitus concupiscibilis secundū se, sed cum additur sibi arduum, tunc fit bonum illud obiectum irascibilis. Tertio. Talis est colligatio actus intellectus & appetitus, quod actui intellectus correspondet semper formalis actus in appetitu cōcupiscendi bonum futurum, prosequendo arduum ex mali fuga: sed sperans habet iudicium firmū de attingentia boni ardui: ergo in appetitu est cōsimilis actus, scilicet tentio, & concupiscentia cum delectatione illius boni futuri, vnde cōmuniter dicitur, spes est quędam expectatio circa bonum arduū futurum. Ex prædictis potest patere, quomodo sunt quinque passiones irascibilis. Bonum enim & malum arduum sunt obiectum irascibilis: malū enim vel est præsens, & tunc consurgit ira, quæ est assurrectio ad remouendum malum præsens; vel est absens, & tunc vel consurgit ad reprimendum futurum malum, & dicitur audacia; vel cadit ab illo, & tunc dicitur timor, respectu autem mali præsentis nō est casus, cum insit. Bonum autem, si sit præsens, non habet rationem ardui, quia iam cessat difficultas in acquirendo, & ideo respectu boni præsentis non est aliqua passio irascibilis, nisi priuatiuè, puta odendo malum: secus autem est de malo præsente, quia potest repelli, & ideo arduum est, cum sit difficile ad repellendum, & magis quam malum absens

A cæteris paribus. Respectu autem boni futuri, si sit assurrectio, dicitur spes, si sit casus, dicitur desperatio.

Et nota etiam, quod respectu boni præsentis non potest esse casus, iam enim habetur, sicut dictum est de malo, & sic patet sufficientia istarum quinque passionum.

Ad argumentum in oppositum, procedit enim per fallaciam consequentis, non enim omnis actus voluntatis tendentis in bonum absolutè, vel in bonum arduum est desiderium, vel delectatio, vt pa-
B tet ex dictis.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum Spes sit Virtus Theologica.

Videtur, quod non, quia non habet pro obiecto Deum, sicut habet illum pro fine, non enim spero Deum, quia hoc nomen est Deum, sed spero beatitudinem.

Contra 1. Corinth. 13. enumerat Apostolus il-
C lam inter virtutes Theologicas. Respondeo: Positio principalis intenta est, quod beatitudo nec aliquid creatum potest esse obiectum spei, sed Deus sub ratione Deitatis est obiectum spei, & hoc dico contra opinionem illam, immediatum obiectū est ipsa beatitudo quam speramus; non enim speramus Deum, sed ipsam beatitudinem creatam. Et confirmatur, quia delectatio succedit spei, modo delectatio non est de Deo immediatè, sed de visione Dei immediatè. Sed ista opinio non valet, primo secundum dictum commune, & Sanctorum. Virtutes a-
D liæ à Theologicis habent aliquid creatum pro immediato obiecto: Virtutes autē Theologicæ habēt Deū pro immediato obiecto: modo spes est virtus Theologica: ergo. Secundo, quia latria est virtus moralis, & tamen habet Deū pro obiecto mediatè. Obiectum enim latriæ est oblatio facta Deo immediatè: oblatio autem est aliquid creatum, quod immediatè respicit Deum, & istud non sufficit ad hoc, quod ponatur inter virtutes Theologicas. Si igitur Spes haberet Deum pro obiecto mediatè solum, non esset virtus Theologica, sed moralis, vnde istæ
E virtutes morales sunt, quæ habent Deum pro obiecto mediato, & sic essent Theologicæ.

Tertio: Quandocunque aliquid se tenens ex parte obiecti potest separari ab actu, qui cadit super obiectum, illud non pertinet formaliter ad illud obiectum, nec est de ratione formali illius obiecti: sed Spes potest habere actum circa Deum, sine hoc autem cadit ibi aliquid creatum, imo circumscripto omni creato, puta sperando in Deo absolutè, sicut aliquis confidit in rege, nō confidens in aliquo adiutorio speciali: sed ponendo spem & fiduciam
F suam in Rege, sic aliquis sperare potest in Deū, aliqua ratione particulari cuiuscunque creati, & ideo si cadat aliquando ibi aliquid creatum, vt puta q̄ sperat beatitudinem à Deo sibi dari, vel aliquid huiusmodi, illud est materiale, & non formale, hoc est quod dicit Dauid: Beati omnes qui sperant in Domino, absolutè, & idem dicebat quod sperabat in *Psal. 2.* Deum non de beatitudine, sed absolutè. Imo de victoria aliquando consequenda per Deum, vel de aliquo alio, quod materialiter potest ibi cadere: Sed absolutè, & directè Spes in Deum tendit.

Quarto: Aliud est dicere illud, quod spero, quod est materiale respectu actus spei, & illud de quo, vel

in quo spero, quod est formale ibidem: sicut aliud est dicere, illud quod credo, scilicet veritates ad fidem pertinentes, & illud de quo, vel quo formaliter credo, vt patet ex dictis. Illud ergo, in quo spero, quod est formale obiectum Fidei, est ipse Deus; sed illud quod spero obtinere, quod est materiale, bene est aliquid creatum, puta beatitudo, non tamen potest dici, quod speres in beatitudinem, sed in Deum, & ideo spes directè tendit in Deum, non in beatitudinem, & per consequens Deus est obiectum formale spei, beatitudo vero, quam spes sperat habere, est obiectum materiale. B

Et confirmatur secundo, quia illud, quod variat ipsam spem, est formale in obiecto spei, modo hoc est illud, in quo speratur, non illud quod speratur: si enim aliqui sperent habere ab eodem diuersa, dicuntur habere spem in idem: sed si sperent habere idem à diuersis, vt puta, iste sperat habere sanitatem à medico, & iste alius à Deo, dicuntur, quod posuerint spem in diuersa, & habent diuersas spes: & ratio est, quia illud in quod spes directè tendit, variat. Hoc declarari potest per illa, quæ dicta sunt C de scire, quod tendit in conclusionem tanquam in obiectum materiale, & in principium tanquam in obiectum formale, quod est formalis ratio veritatis conclusionis. Nec valent illa, quæ obijciuntur contra istam propositionem, quia cũ dicitur, quod aliquis sperat beatitudinem, non Deum, verum est materialiter, sed formaliter sperat in Deum. Quod autem assumitur, quod spei succedit visio, falsum est; imo tentio succedit spei, & delectatio, quæ est complacentia amicitiæ, & dicitur de bono diuino immediato, licet delectatio, quæ est amor concupiscentiæ, bene sit de bono creato, puta de visione D Dei. Tunc ex præmissa propositione infero quasdam conclusiones: prima est, quod spes est virtus & nobilissima virtus, & hoc quia est habitus eleuans in Deum, cum habeat Deum pro obiecto formali, in quem tendit, & actus eius est dignus laude, quod patet per oppositum, scilicet desperare, quod est actus vituperabilis. Est etiam actus eius rectus, secundum rectam rationem, quia in medio consistit, puta inter præsumptionem & desperationem. Quod autem aliqui dicunt, quod non proprijssimè, E non valet, quia si intelligant proprijssimè, vel perfectissimè per superabundantiam, tunc vna sola est talis, puta forte charitas.

Quarta, quod est virtus infusa, & donum Dei, sed nunquam potest acquiri aliqua spes ex actibus nostris, & videtur quod sic, quia si non, tunc posset probari & sciri, quod haberemus virtutem infusã, quia aliam spem nõ possemus habere, nisi infusam. Dicendum, quod ex actibus potest bene aliquis habitus sperandi in Deum acquiri, sed ad hoc, quod habitus spei sit condecens, & cum integritate cir- F cumstantiarum requisitarum ad spem, quæ fertur in Deum, oportet, quod sit habitus infusus.

Tertia, quod Spes est virtus Theologica, quia actus eius directè tendit in Deum sub ratione diuinitatis, quia sperans erigi actum suum directè in Deum, vt modo intentionali teneat eum. Et si dicas, quod spes est medium duarum malitiarum, puta præsumptionis & desperationis: istud est proprium virtutis moralis non Theologicæ, non enim possumus nimis diligere, nec nimis credere in ipsum. Dicendum, quod omne medium duarum malitiarum non facit virtutem moralem, vt patet de iustitia, quæ est virtus moralis, & tamen non est medium duarum malitiarum: vnde iniustitia solum sibi opponitur, siue in plus, siue in minus sit. Vel dicendum, quod in virtute Theologica bene est medium, nam possum vnum credere per sortilegium, & infidelitatem, & vnum sperare præsumendo, vel minus desperando, quare non valet.

Quarta, quia spes potest esse informis, sicut & fides. Sed contra videtur esse, quod qui sperat habere gloriam sine gratia, præsumit, & per consequens non est spes, sed præsumptio. Dicendum, quod de ratione spei, non est nisi assurgere directè in Deum cum debitis circumstantijs, puta confidendo de diuina misericordia vel iustitia: modo existens in peccato mortali potest in Deum assurgere, sperans in ipsum, vt beatitudinem consequatur ex misericordia sua, quia sperat, quod Deus remittet illi peccatum, & conferet sibi gratiam, & sic pertinget ad gloriam. Si autem speraret, quod cum peccato, ex iustitia siue misericordia beatitudinem consequeretur, tunc esset præsumptio, & non spes. Sed hic est vnum dubium: Cum enim obiectum spei sit bonum arduum, idest difficile ad acquirendum, quomodo Deus potest dici obiectũ spei, quia non est illud bonum, quod speratur acquiri, sed ita quo spes dirigitur. Propter quod sciendum est, quod arduum est conditio obiecti materialis, non formalis, sicut ænigma est conditio obiecti materialis ipsius fidei, vt propositionis, quæ est indifferens ex terminis, propter quod oportet, quod veritas illius propositionis, & compositio illius reducatur ad veritatem, quæ fallere nõ potest, scilicet ad Deum, qui est obiectum fidei formale, & qui mentiri non potest, & hoc conuenit sibi, inquantum Deus est. Sic in spe spero gloriam, tanquam bonum materiale, quod est bonum futurum & arduum ad acquirendum, & recurro ad obiectũ formale, puta Deum, qui potest illud ex misericordia sua conferre. Ad argumentum patet: spero enim beatitudinem materialiter, sed in Deum directè, & formaliter.

DISTINCTIO XXVII.

DE CHARITATE.

ARTICVLVS I.

Vtrum diligere Deum super omnia sit actus proprius Charitatis.

VIDETVR, quod nõ, quia sine charitate intẽsa Deus potest diligi super omnia, quia naturaliter tantum vnũquodque est diligibile, quantũ valet: sed Deus valet super omnia diligi: ergo. Cõtra: Duo amores faciunt duas charitates, scilicet amor Dei vsque ad contemptum sui, qui est amor charitatis non naturalis, & constituit charitatem Dei; & amor sui vsque ad contemptum Dei, qui est amor deordinatus, & constituit charitatem Diaboli, cum ergo amor Dei vsque ad cõtemptum sui sit charitatis proprius, qui constituit charitatem,

tem, videtur, quod diligere Deum super omnia, est proprium Charitatis, quia omni Charitati conuenit iste actus. Alio modo potest sumi, secundum quod proprium dicitur, quod soli conuenit, & tunc est difficultas quæstionis, Vtrum scilicet soli charitati conueniat diligere Deum super omnia, & sic intelligendo quæstionem, dicunt aliqui, quod impossibile est, quod ex puris naturalibus aliquis diligat Deum super se, & super omnia. Probo primo: Quia causa dilectionis est vnitas dilecti ad diligentem: modo maior est vnitas alicuius ad seipsum, quam ad Deum: ergo. Secundo, sicut cognitio naturalis præcedit supernaturalem, ita dilectio naturalis, qui est affectus ad seipsum, præcedit dilectionem supernaturalem, quę est, cum diligit Deum super omnia. Tertio, quia si hoc esset possibile, superflueret Charitas, quæ ad hoc ponitur, vt diligatur Deus super omnia.

Quarto, 9. Ethic. dicit Philosophus, quod amicabilia quæ sunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus, quæ sunt ad seipsum. Quinto, hoc patet de hæretico, qui permittit se comburi propter Deum, vt videtur, cum tamen non habeat charitatem, hoc tamen facit propter amorem sui, quia diligit se, & honorem suum, & propriam voluntatem, & ideo vt teneat propriam voluntatem, permittit se comburi, non propter amorem Dei, & hæc videtur esse intentio Apostoli 1. Corinth. 13. Si distribuero in cibos pauperum, inquit, omnes facultates meas, & si tradidero corpus meum, ita vt ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest: & hoc est, quia non diligeret Deum super omnia, quia nemo potest scire, vtrum Deum diligat super omnia. Aliquãdo enim credit diligere Deum super omnia, & putat se exponere morti propter Deum, & hoc facit ad propriam voluntatem implendam, vt teneat propositum. Alij tamen dicunt contrarium, videlicet, quod impossibile, quod aliquis ex puris naturalibus diligat Deũ super omnia: primo, quia gratia & charitas non corrumpit naturam, sed perficit: modo corrumperet naturam, si daret operationem, quæ repugnat ex puris naturalibus. Secundo, quia tunc contraria essent simul in habente Charitatẽ, scilicet amor Dei super omnia propter naturam. Tertio, quia intellectus naturalis potest iudicare, quod Deus est diligendus super omnia: ergo voluntas naturalis potest habere actum correspondentem conformem. Quarto, quia pars naturaliter plus diligit totum, quàm semetipsam, quia & seipsam exponit pro salute totius: modo Deus est totum, quia sine ipso nos non possumus esse. Et confirmatur, quia ordo dilectionis naturalis impressus est ab illo, qui impressit naturam, puta Deo: ergo primo fertur in ipsum, aliter enim ordo iste esset peruersus.

Dicendum ad hoc distinguendo, quod diligere Deum super omnia potest intelligi dupliciter, vno modo sic, quod tale diligere includat omnes actus dilectionis, & quicquid requiritur ad perfectam rationem dilectionis. Alio modo, quod includat omnia illa. Primo modo accipiendo pertinet ad diligere Deum super omnia, quod diligens Deum velit, vel optet sibi bonum, puta honorem Dei in terra, & huiusmodi, quod complaceat in bono ipsius Dei habito, quod sit idem velle, & idem nolle cum Deo, & per consequens, quod habeat ad illud votum affirmatiuum, & negatiuum, & sic quod impleat omnia præcepta Dei tam affirmatiua, quam

A quam negatiua, & quantum velle & nolle Dei pateat. & quarto, quod procuret sibi bonum, quantũ potest, puta quod laudetur, honoretur, & magnificetur in terra, & cætera talia. In istis enim quatuor est vera dilectio, & si tollas aliquod istorum quatuor, non manet perfecta dilectio: sed ista non potest implere homo ex puris naturalibus, quia posset implere omnia præcepta Dei tã affirmatiua, quam negatiua, quod est error Pelagij. Non enim Pelagius posuit, quod aliquis posset implere præcepta Dei meritoriè, sed quod posset implere quan-

B tum ad substantiam actus, vt patet per Augustinũ ipsum reprobantem, & ideo ponere quod aliquis ex puris naturalibus possit præcepta implere, quantum ad substantiam actus, est error Pelagij. Tunc etiam sequeretur, quod aliquis sine gratia posset vitare omne peccatum mortale, quia qui non facit contra præceptum Dei, nec peccat mortalier.

Confirmatur etiã hoc, quia nõ potest aliquis diu stare cum gratia, quando constituit sibi aliquem finem creatum, & per consequens peccat mortaliter fruendo vtendis: & ideo isto modo accipiendo

C Deum diligere super omnia non potest aliquis ipsum diligere super omnia ex puris naturalibus: sed accipiendo diligere Deum super omnia, & perfectè, puta paruipendendo se propter Deum, & exponendo se morti propter Deum, sic ex puris naturalibus potest aliquis diligere Deum super omnia, & isto modo concordat cum ijs, quæ dicta sunt de charitate in primo, quod videlicet requirit propter integritatem circumstantiarum, quæ requiruntur in actu virtuosæ dilectionis respectu Dei. Et ex his patet, quomodo concurrunt prædictæ opiniones:

D prima enim procedit primo modo, & secunda secundo modo, aliter non cõcludit. Ad argumentum vtriusque partis patet per idem.

ARTICVLVS II.

Vtrum habitus Charitatis, qua diligitur Deus, & proximus, sit vnus habitus.

RESpondeo dicendum quod sic, quia dilectio, qua diligo proximum, est propter Deũ, si enim

E perfectè diligo aliquem, concordo in voto cum ipso, quia amicorum est idem velle & nolle, vt patet ex immediatè dictis: modo Deus diligit omnia, quæ fecit, & maximè omnes homines secundum naturam suam, ordinando illos ad gloriam suam, quantum est ex ipso, licet odiat peccata, & ideo eodem modo debemus diligere proximum, sicut Deus diligit concordando in voto secum. Quod autẽ dicitur, quod hoc est, quia qui diligit Deum, diligit iustum, quem Deus vult diligi, & quia Deus vult ꝙ tu diligas proximum, ideo si diligis Deum,

F diligis proximum: non est bene dictum, quia iste non est ordo dilectionis amicorum: sed hoc est illud, quia Deus diligit proximum, & amicus Dei concordat in velle cum ipso, ideo necessario sequitur, in quantum est amicus Dei, quod vel diligat eum, quem Deus; nec expectat quod Deus reflectat super ipsum, volendo quod amicus suus amet proximum. Sic ergo qui diligit Deum, diligit proximum vnico actu Charitatis: sicut qui vult illud quod est ad finem, & finis vnico actu volendi sunt volita. Et ex hoc patet, quod diligere proximum propter Deum, non potest esse ex puris naturalibus: quia sic diligere proximũ est diligere ipsum, secun-

secundum votum diuinum, & secundum præcepta data à Deo de dilectione proximi: hanc autem dilectionem non potest aliquis habere ad proximũ ex puris naturalibus.

ARTICVLVS III.

Vtrum in Charitate sit ordine diligendorum.

VIdetur, quod non, quia sicut se habet fides ad credenda, & spes ad speranda, ita charitas ad diligenda: sed in fide non est ordo credendorũ, quia omnibus æqualiter adhæretur per fidem, vt in spe sperandorum: ergo.

Cõtra Cantic. 7. Deus ordinauit in me charitatẽ. Respondeo primo cõparanda est charitas quibusdam virtutibus, quæ sunt conformes in aliquo charitati, non tamen sunt charitas, & sunt quatuor, & charitas est quinta. Prima virtus conformis charitati est affabilitas, de qua determinatur 4. Ethic. & vocat eam Philosophus amicitiam, quia habet aliquid amicitiæ; consistit enim in conuictu familiari, quo ad omnes, secundum quam aliquis etiam peregrino sit conuiuere affabiliter, & vt oportet in loquela; & dicitur etiam amicabilitas, & est tam ad amicos, quã non amicos, & tam ad extraneos, quam proximos, & habet duo opposita vitia, puta discolum, qui viuit in amaritudine cum alio, & est onerosus in loquela omnibus, pronocans socios; qui non laudat laudata, nec concordat cum alijs, & sic deficit ab affabilitate. Aliud vitium est superabundanter velulantem esse, qui verba inania, & inordinata profert, & superflua; & si faciat hoc gratia obtinendi aliquod beneficium, dicitur blãditor, talis autem affabilis non est amicus, quia non bene se habet per istam virtutem, tam ad non amicos, quam ad amicos: sed superueniente passione amoris talit fit amicus, vt dicit Philosophus 4. Eth. Secunda virtus conformis charitati est beneuolentia, de qua tractatur 9. Ethic. & consistit in affectu, volẽdo, scilicet bene alteri: vitium autem ei oppositum in defectu est inuidia, siue malignantia: sed superabundantiæ vitium dicitur in beneuolendo tã indignis, quã dignis, & de hoc habetur 2. Ethic. Tertia est beneficentia, quæ respicit, nec tamen est vera amicitia, quia non amicis solũ, sed etiam inimicis facimus bona, tamen magis videtur participare de ratione amicitiæ, quam affabilitas, quæ respicit conuictum; & magis quã beneuolẽtia, quæ respicit affectũ: huius virtutis videtur esse eleemosina, & hospitalitas, & huiusmodi: huic autem in defectu opponitur auaritia: sed in abundantia prodigalitas, & de hoc patet 4. Ethic. cap. 1. Tamen dicit, quod non est virtus, eo quod est actus quidam, benefacere enim est opus dicendum quia bene est actus, sed ex talibus actibus frequentatis generatur consimilis habitus, qui dicitur virtus beneficentiæ.

Quarta virtus conformis charitati dicitur amicitia, de qua habetur 8. & 9. Ethic. & differt à prædictis sicut totum à partibus: complectitur enim quicquid aliæ complectuntur, & vlterius addit super illa actum principalem, in quo differt ab illis puta esse velle & nolle: amicitia enim non solum se habet in conuictu, vel affectu, sed identitat ipsum amicum cũ suo amico, & est alter ipse: vnde in amico dicitur esse idem velle, & nolle. Ista aũt amicitia consistit super vnitate, & cõmunicatione, quæ

A potest esse in bono vtili, vel delectabili, vel honesto: Bonum enim siue honestum continet virtutes tam morales, quam intellectuales: conditiones etiam alias laudabiles quamuis non sunt virtutes, vtputa consanguinitatem in vno genere, vel nutritionem: sed aliqui connectuntur vel doctrina, sicut discipulus accipit doctrinam a Magistro, & cætera talia, & ideo quicunque in talibus communicant, possunt dici amici amicitia bọni honesti, vt virtuosi, qui communicant in virtute morali, & Philosophi aliqui communicant in virtute intellectuali, &
B sic de alijs. Illi autem, qui communicant in bono vtili, dicuntur amici vtiles, & qui in bono delectabili amici delectabiles, sicut dicitur amicus in se. Ratio omnium istorum est, quia amicitia est virtus identatiua amicorum, & ideo vbi vnitas, vel communicatio in aliquo, ibi fundatur ratio amicitiæ secundum rationem illius boni, in quo fit communicatio. Sed hic est dubium. Quia Aristoteles dicit, quod amicitia vel est virtus, vel non est sine virtute, & sic non virtus erit virtus. & hoc probatur primo, quia solum addit passionem amoris ad
C affabilitatem, vt prius dictum est secundum intentionem Philosophi 4. Ethic. cap. 6. Secundo, quia nulla virtus præsupponit acquisitionem aliam virtutum: modo amicitia supponit acquisitionem aliarum virtutum, maxime amicitia, quæ fundatur super virtutes, quæ est potissima, & de qua principaliter hic intenditur; & propter hoc dicunt aliqui, quod amicitia non est virtus, sed bene addit aliquas conditiones ad virtutes alias.

Dicendum tamen, quod amicitia est vere virtus, quod patet, tum quia habet oppositum vitium,
D puta esse sine fide, & infidelitatem, quæ est maximum vitium: tum quia omnis actus distinctus secundum virtutes, habet laudabilitatem specialem, & circumstantias proprias, & differentes, à circumstantijs actuum aliarum virtutum, & frequentatus generat habitum virtuosum. sic autem est de actu amicitiæ, quæ est identitare alterum sibi in affatu, & conuictu, & affectu, & effectu, habet enim propriam laudabilitatem, & proprias circumstantias, & est distinctus ab actibus istarum trium virtutum postpositarum, cum quibus amicitia habet maxi-
E mam affinitatem. Nec valet, quod opponitur in contrarium: affabilitas enim sicut amicitia passione amoris regulata, & circumstantionata, secundũ quod oportet, adueniente materia, habet esse virtutem, quia virtus regulat passiones.

Nec etiam valet, quod dicitur, quod supponit alias virtutes, sicut tectum fundamentum, & parietes, & tamen charitas est virtus, vnde materia amicitiæ est aliæ virtutes, quæ connexæ sunt quantum ad habitum, non quantum ad actum, & ideo propter cõnexionem, quam habent virtutes, amicitia,
F quæ fundatur super communicationem virtutum, bene præsupponit alias virtutes.

Quinta virtus, de qua hic principaliter quæritur, est ipsa charitas, de qua licet indirectè tractatur 8. Ethic. cap. 7. vbi tractat Philosophus de ista amicitia, quæ est secundum excessum, & secundum analogiam, quæ est inter nos, & Deum. Proprie enim illa amicitia non habet rationem amicitiæ, quia amicitia fundatur super vnitate, vel communicatione, secundum quandam æqualitatem: ista autem fundatur super æqualitatẽ, vnde potest dici excellens amicitia, & sic potest vocari Charitas, quasi excellens amicitia. Differt autem ista charitas

ritas ab amicitia in duobus, primo in fundamento, vt aliqualiter tactum est, quia fundamentum amicitiæ est vnitas æqualitas, secundum quod aliqui æqualiter participant in aliquo bono, nec vnũ habet illud essentialiter, & aliud participatiuè, sed ambo participatiuè habent illud; vel si vnum recipit illud ab alio, vt filius accipit esse à patre, & discipulus scientiam à magistro, tamen vniuocè quodammodo participant, ita quod semper est ibi aliqualis æqualitas in tali fundamẽto. Et, propter hoc loquendo de tali amicitia, quilibet debet se plus diligere, quam alium, quia bonũ suum est sibi melius, & maxime loquendo de bono virtutis: sed charitas fundatur in quadam vnitate, & communicatione, vbi non est aliqua æqualitas, sed excessus, & analogia quædam, qua Deus habet illud bonũ, in quo est talis vnitas essentialiter, & amicitiæ perfectissimè; nos habemus autem solum participatiuè ab ipso & diminutiuè: & ideo, quia illud bonum, etiam nostrum, perfectius est in Deo, quam in nobis, quia omnia, quæ habemus participatiuè, nobiliori modo sunt in Deo virtualiter, quam in nobis sic formaliter, ideo magis debemus diligere Deum ex charitate, quam nosmetipsos.

Secundo differunt in actu: actus enim vtriusque est identitare. Sed diuersimodè, nam actus amicitiæ est identitare amicum sibi, & trahere illum ad se, vt sit vnum cum ipso: sed actus charitatis est identitare se Deo, & transferendo se in esse diuinũ, non trahendo Deum ad esse proprium, & sic patet quomodo charitas est amicitia secundũ excessum, & secundum proportionem. Secundo comparanda est charitas ad actus amicitiæ, qui sunt sex: tres interiores, & duo exteriores, & sextus superadditur. Primus interior, qui est principalior, & formalis, non est optare amico bonum, vt quidam volunt, sed est complacere in bono amici habito, siue sit bonum vtile, vel delectabile, vel naturæ, vel virtutis; vnde iste est actus amicitiæ, velle complacere in amico & bono eius propter se, vt habetur 8. & 9. Ethic. Secundus actus amicitiæ est optare amico bonum, & iste est debitus ordo, vt primo amicus complaceat in bono habito, & postea optet sibi bona, si illa sibi deficiunt, & hoc est velle alteri bona, de quo habetur 2. Ethic.

Tertius est concordare in voto, quia, vt dicitur 8. Ethic. idem velle, & idem nolle est amicorum, & in 9. cap. 6. dicitur, quod discordes in voto maxime in practicis soluunt amicitiam. Quartus actus, qui est exterior, & correspondet primo actui interiori, est conuiuere cum amico, nihil enim tam proprium amicorum, quam cõuiuere 9. Ethic. cap. 11. & 3. Ethic. cap. 5. Quintus autem, qui correspondet secundo, & tertio interioribus, est procurare bonum amico, quantum possibile est, vt dicitur 2. Ethic. Sextus autem, qui est minimus, & est complementum amicitiæ, est redamatio, ita quod amicus redametur ab amico, & sciat etiam se redamari.

Tunc applicando ad charitatẽ, videndũ est, quomodo isti actus competunt charitati: primo enim per charitatem, quam habemus, debemus complacere in Deo, & etiam bonis eius propter se, & ipse eodem actu redamat nos complacẽdo in bono nostro. Secundo debemus optare bonum sibi, sicut possibile est, non enim debemus optare bona intrinseca, quia illis non caret, sed bona extrinseca puta, quod ametur, & honoretur ab alijs: ista sunt

A maiora bona extrinseca, quæ possumus sibi optare, & ipse è conuerso redamat nos optando nobis bona gloriæ, & gratiæ suæ absque obice. Tertio, debemus concordare secum in voto nostro, quamdiu sumus eius amici. Quarto, debemus conuiuere secum intentionaliter per spem, sed in futuro realiter per gloriam, quia ipse etiam conuiuit nobiscum. Quinto debemus sibi procurare bona, puta quod ametur, & honoretur ab omnibus, quantum possumus, & quantum in nobis est: ipse enim è conuerso procurat nobis omnia bona quæ habe-
B mus tam fortunæ quam naturæ, vel gratiæ & gloriæ. Ex his patet, quod inter creaturam rationalem solum, vt est angelus & homo, & Deum potest esse amor charitatis, quia aliæ creaturæ non possunt habere actus proprios charitati. Tertio comparanda est charitas ad diligenda ex charitate, vnde sciendum, quod primum diligendum ex charitate est Deus, quia charitas est amicitia superexcellentiæ, qui primo, & directè tendit in summum bonũ, quale est solus Deus. Distinguitur etiã vnitas inter amantem, & amatum, vna quæ non est formaliter,
C sicut est vnitas amicorum, inquantum sunt vnum, & velle, & nolle. Alia est vnitas formalis, sicut est vnitas totius, & partis, & ista est maior, nam & pars magis debet diligere bonum totius, quam bonum proprium, quia bonum partis perfectius est in toto, quam in se ipsa, quia non potest stare, nisi totum sit. Sic autem est de bonitate diuina, quæ est bonitas totius respectu vniuersæ creaturæ, & ideo ratione istius specialis vnitatis, & excellentis bonitatis, ex quo oritur dilectio charitatiua, Deus est primum, & summum diligibile ex charitate.
D Particularia autem diligibilia dicuntur in ordine ad ipsum diligibile, inquantum magis participant de ratione diligibilitatis ad ipsum Deum: Vnde quia primus actus charitatis est complacere in amico puta in Deo, & in omni eo, in quo complacet Deus, & sic de alijs actibus charitatis referendo ad Deum, vbi ponuntur quinque diligenda ex charitate. Primum est Deus, secundum est tuipse secundum animam: tertium proximus secundum animam, & etiam Angelus: quartum corpus proprium: & quintum corpus proximi. Ista enim
E omnia possunt communicare cum Deo in beatitudine, & ei conuiuere aliquo modo. Ex hoc patet, quod charitas, & omne aliud accidens excluditur à dilectione charitatiua, quia talia non sunt diligenda ex charitate, cum non possimus cum talibus conuiuere, nisi forte dicatur, quod charitas potest diligi ex charitate, pro quanto sine ipsa non possumus habere dilectionem charitatiuam. Excludunduntur etiam omnes substantiæ, quæ non sunt naturæ intellectuales, cum quibus non possumus conuiuere in beatitudine. Et tertio excluduntur ob-
F stinati, vt dæmones, & damnati. Considerando enim naturam ipsorũ absolutè bene essent diligendi ex charitate, quia sic possemus cum ipsis conuiuere: sed considerando ipsos in malitia sua, vt obstinati sunt non dici possunt nobis conuiuere. Peccatum tamen eorum non debemus ex charitate diligere.

Quarto videndum est de ordine diligendorum ex charitate. Vbi sciendum, quod non est ibi ordo prioris & posterioris secundum tempus, quia omnia simul tempore sunt diligenda ex charitate; sed iste ordo attenditur penes gradus actus, & iste gradus potest attẽdi penes intentionẽ ipsius actus secun-

secundum quod aliquis diligit vnum actu interiori quam alium; vel penes gradum boni optabilis, in quo est complacentia, secundum quod aliquis optat maius bonum vni, quam alteri, licet non actu intensiori. Et ista duo sunt diuersa, quia sunt separabilia, magis intense diligit ipsum, quam vnum extraneum bonum, clericum & prudentem, & tamen quantum ad gradum boni optati plus diligit extraneum, vel diligere debet, quia optat sibi episcopatum, reputans ipsum dignum, & illum episcopatum non optat fratri suo, quem reputat insufficientem pro tali officio. Aliquando etiam est actus dilectionis circa vnum magis intensus, quam circa alium, & tamen totum optatum est æquale, vt, magis intense diligo mihi bonum, quam tibi, & tamen æquale bonum opto tibi, & mihi, scilicet beatitudinem.

Tunc applicando ad propositum, ordo est in diligendis ex charitate secundum vtrumque modũ, quia causa dilectionis charitatiuæ est, ex amore diuino debemus enim diligere, secundũ quod Deus diligit, & secundum quod vult nos diligere, & secundum quod sunt diligibilia ex charitate, magis participant de ratione diligibilitatis charitatiuæ in ordine ad Deum, qui summè primo est diligendus, & quantum ad gradum actus dilectionis, & quantum ad totum optatum.

De secundis autem diligendis ex charitate patet accipiendo per comparationem ad seipsum, & sic quilibet debet primo, & principaliter, & magis intensè, quo ad actum dilectionis diligere seipsum, vel per comparationem extraneorum secundum diuersas rationes diligibilitatis in extraneos. Vna ergo ratio est virtutis, alia parentela, alia communicatio, vt religio, vel politia, & sic de talibus. Quantum ergo ad seipsum quilibet debet primo diligere seipsum, loquendo de intensione actus: sed si se reputat minus bonum, & minus sufficientem, quam alium, tunc debet alteri optare magis, quam sibi stante sua insufficientia; absolutè tamen plus debet se diligere, quia, & de bono virtutis plus optat. Ex hoc patet quomodo vnus Sanctus plus diligit se, quam beatam Virginem, quia magis intense diligit, & complacet in sua gloria, quam in gloria beatæ Virginis; tamen plus diligit beatam Virginem quantum ad bonum optatiuum, quia maius bonum, & maiorem gloriam optat ipsi, eo quod ipsa est magis digna. Quoad proximos, & extraneos magis boni, & magis virtuosi sunt magis diligendi, quantum ad bonum optatum, sed non semper quantum ad intensionem actus.

De parentela, dicunt aliqui, quod nil facit ad ordinem dilectionis, ideo debemus omnia referre ad participationem in bonitate diuina: sed non valet, quia parentela est conditio honesta, dato, quod non sit virtus, tamen est fundamentum amicitiæ, & Deus vult, quod plus diligamus parentes, & amicos carnales, quam extraneos quantum ad intensionem actus: nam quantum ad bonum optatum non sunt sufficientes, & meliores. Ratio huius est, quia à parentibus dependeo in esse, vel filij ex me, vel nos, qui sumus de eodem parentela, ab eodem; & ista est ratio diligibilitatis, & aliter dicendum est de ijs, qui sunt domestici, vel eiusdem religionis, vel eiusdem politiæ; ita quod cæteris paribus isti sunt magis diligendi. Si autem non sunt pares in cæteris, tunc meliori debeo maius bonum optare: sed quantum ad intensionem actus in effe-

A ctu, tūc si sit actus complacentię in bono magis intensè debeo complacere in bono virtuosi: sed in optando debeo magis intense optare bonum his, qui sunt mihi magis coniuncti modis prædictis.

Sed hic oritur quæstio, quam mouet Aristoteles: Vtrum aliquis existens pater, & filius debeat plus diligere parentes, quam filios. Dicendum, quod quantum ad conuiuere debet plus diligere non solum filios, sed etiam vxorem: sed quantum ad complacere, & alios actus charitatis dicunt aliqui, quod debet plus diligere parentes, loquendo
B de dilectione charitatiua: loquendo vero de dilectione naturali, plus diligit filios, eo quod sunt opus eius. Alij dicunt, quod inquantum filius est aliquid ipsius patris; pater autem non est aliquid ipsius filij, sic debet plus diligere filios: sed in quantum est à patre, à quo habet esse, nutriri, & educari, debet plus diligere patrem. Sed dicendum, quod absolutè loquendo plus debet diligere parentes, quam filios, quia plures rationes amicitiæ: magis enim obligatur filius ad patrẽ, quam è conuerso, quia plura recepit à patre, quam à filio. Ad ar-
C gumentũ potest dici, quod non est simile, eo quod credenda, & speranda eo modo connectuntur veritati diuinæ, vt æque sit verum vnum credibile, sicut aliud. Vel dicendum, quod in fide est ordo non adhærendo, sed diligendo, & in deueniendo ad notitiam vnius per alterum, & similiter de sperandis suo modo.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum magis meritorium sit diligere inimicum, quam amicum.

D

Videtur, quod sic: Quia magis difficile: virtus autem est de bono, & difficili. Contra, diligere amicum, habet rationem maioris debiti, & boni, & plures rationes amicitiæ, & charitatis ibi concurrunt. Respondeo dicendum, quod distinctio est in hoc amore meritorum, quod quidã complaceat in eo, quod est inimicus, quia vocatur hic inimicus, ille, qui te odit; non ille, quem tu odis: modo in hoc, quod te odit, peccat, & ideo
E quantum ad hoc nullo modo est diligendus: sed in alijs bonis quibus debet complacere, & in natura sua, licet peccatum odij tibi displiceat, & hoc quantum ad primum actum charitatis. Quantum vero ad secundum, qui est optare bonum. Dicendum, quod tu debes sibi optare bonum gratiæ, & gloriæ, vt diligat Deum: de bonis autem naturæ, & fortunæ, si teneas, quod ex illis non debeat te impugnare, nec peius valere, debes sibi illa optare. Sed si credas, quod ex illis impugnaret te, non est necessitatis, vt optes ei; imo supererogationis
F esset, si optares, ad hoc vt irritaret te, vel forte fatuitas esset, nisi causa actus esset bene circumstantionata: non tamen debes optare ipsi priuationem istorum bonorum, sed debes stare in negatione, vel neutro, nec optando, nec priuando. Quantum ad tertium actum, qui est concordare in volito, debet cum ipso in volito concordare, si volitum eius sit honestum, & bonum; si non, tamen nõ debet concordare cum ipso, inquantũ est tale. De quarto actu charitatis, qui est conuiuere cum ipso, quia conuictus est propter delectationem inter amicos, quem non consequeris ex conuictu, nec ipse consequetur; imo & redundaret ad malum tuum: si tamen

men crederes, quod posses eum attrahere ad amorem tuum, tunc perfectionis esset conuiuere cum ipso. De quinto actu, qui est procurare bona sibi, dicendum quod non teneris procurare bona gratię & gloriæ, & orare pro ipso saltem generaliter, non excludendo eum ab orationibus tuis, si occurrat tibi actualiter, dum oras, procurare sibi bona fortunæ; nec teneris, nisi quando vides eum in extrema necessitate, tamen perfectionis esset hoc facere.

Secundo, videndum est de argumento, quid est magis meritorium diligere amicum, vel inimicum. Vbi sciēdum, quod ista quæstio potest intelligi de dilectione pro habitu, vel pro actu. Si per habitum, hoc potest intelligi dupliciter, vno modo, vt habitus est principium dilectionis inimicorum, quantum ad id, quod est necessitatis in tali dilectione, tunc quæstio nullam difficultatem habet, quia idem est habitus, qui principium diligendi inimicos isto modo, & diligendi amicos illo modo; nec habitus est principium dilectionis inimicorū, quantum ad id, quod est perfectionis, & supererogationis, & tunc habitus, qui diligitur minus isto modo, requirit maiorē intentionē, & ideo est perfectior habitu quo diligitur amicus simpliciter: non enim requirit habitus charitatis, quo diligo amicum, quod diligam inimicum quātum ad illa, quæ sunt supererogationis, licet bene requirat, quod diligam eum quantum ad ea, quæ sunt necessitatis, & isto modo magis meritorium est diligere inimicum, quam amicum. Si autem intelligatur illa dilectio de actu charitatis, tunc potest intelligi quæstio tripliciter. Vno modo exclusiuè, puta vtrū magis meritoriū sit diligere amicum, non diligendo inimicum; vel diligere inimicum non diligendo amicū, vt diligo amicos & inimicos, quis magis meretur, & tunc quæstio nulla est, quia neutrum est meritorium, cum de necessitate charitatis sit vtrumque diligere. Alio modo potest intelligi exclusiue, vt diligo amicos, & inimicos, & tu similiter, & tunc æquales sunt è conuerso, vterque actus vtrumque includit. Tertio modo potest intelligi diuisiuè, vt videlicet occurrit mihi de amico, & opto ei bonum diligendo ipsum, & non considerando in illo actu de inimico. Postea quarto considero de inimico, & opto etiam ei bonum, quis istorum actuum est magis meritorius. Et certum est, quod diuersis respectibus vnus est magis meritorius, & alius minus, & è conuerso. Considero enim difficultatem, quæ est in actu diligendi inimicum, & remotionem amoris naturalis, iste actus diligendi inimicum est magis meritorius. Sed considerando in alio actu ratione dilectionis ex parte obiecti, & obligationem, siue rationem debiti, iste alius est magis meritorius. Sed quis eorum est magis meritorius, omnibus computatis, difficile est videre. Aliqui enim dicunt, quod diligere inimicum est magis meritorium simpliciter eo, quod ibi est plus de voluntate. Aliqui dicunt, quod diligere amicum, quia ibi est maior bonitas obiecti, quæ præponderat bonitati circunstantiæ, quæ est esse voluntarium: sed hoc difficile.

Respondeo ad hoc, similis quæstio est quasi in omnibus, videlicet quid sit magis meritorium, aut facere vnum bonum paruum opus valde intensum, vel facere maius bonum actu minus intenso.

Breuiter videtur esse dicendū in proposito, quod diligere amicum simpliciter est magis meritoriū quia talis dilectio est prima, & perfectior, & ad

A principales actus se extendit, & habet bonitatem essentialem non ex circumstantia solum. nec impedit si in dilectatione vna sit maior difficultas, & plus appareat de voluntario, quia si illud præponderaret bonitati obiecti, tunc esset magis meritorium diligere diabolum, quam Deum, quod falsissimum est. Si autem Sancti aliquando videntur dicere contrarium, interuenit hoc ratione difficultatis, & secundum quid. Per hoc patet ad argumenta vtriusque partis, argumenta enim procedunt secundum quid.

B

ARTICVLVS V.

Vtrum Charitas habita possit amitti?

Videtur quod non, quia de ratione fœlicitatis humanæ, & in via, est quod sit immobilis, & permanens: sed charitas vera est verior fœlicitas, quæ possit haberi in via. Contra: Homo existens in charitate potest peccare mortaliter, & tūc amittit charitatem. Apoc. 11. habeo pauca contra te, quia

C charitatem priorem reliquisti. Respondeo primo videndum est: Vtrū charitas in via potest acquiri, videtur, quod non: quia actus charitatis cadit sub illo præcepto: Diliges dominū Deū tuū ex toto cor de tuo, &c. sed talis actus dilectionis nō pōt haberi in via, quare &c. Secūdo quia secundum sanctos in dilectione Dei ex charitate nō est modus, nec terminus: sed quilibet in dilectione sua tenet modum, & habet terminum. & confirmatur, quia Sancti dicūt quod diuinum præceptum nō impletur nec impleri potest in via. Dicendum ad hoc, quod vera cha-

D ritas potest in via acquiri secundum illud Rom. 8. Quis nos separabit à charitate Christi. Ad primum obiectum dicendum, quod ibi ponuntur quatuor, puta diligere Deum ex toto corde, quātum ad voluntatem; ex tota mente quantum ad intellectum; ex tota anima quantum ad appetitum, secundum sensum; ex totis viribus, vel tota fortitudine, vel tota virtute, secundum quod in diuersis locis ista habetur (quod tamen pro eodem habentur) quantum ad potētiam executiuam. Vel potest dici quod omnia idem significant, & ponuntur ibi ad maiorem expositionem rhetoricè, exprimendo magis

E expresè intentum. modo quia ibi ponitur, Totum. Dicunt aliqui quod totalitas perfectionem includit, quia totum & perfectum idem. Alio modo perfectio dicit potest sumi vel simpliciter, vel secundum quid, sicut puer dicitur perfectus secundū corpus suum, non tamen simpliciter sicut Vir. Illud ergo præceptum in via potest impleri simpliciter, sed secūdum tempus viæ potest impleri, quia perfecte potest impleri diligi, sicut tempus requirit.

F Sed hoc non videtur valere, quia si intelligit perfectionem dilectionis secundum tempus viæ, quantum ad aliquem gradum, vel tantum qui non potest mensurari in via, non est verum; quia non est dare gradum in via, quin semper sit vltra procedere, & quin possit plus diligi. Vnde dicendum quod ista æqualitas potest intelligi secūdum circunstantias omnes concurrentes ad actum dilectionis, & sic sumitur extensiuè, ita quod nil aliud est dicere, nisi totaliter concordare cum voluntate diuina, & complacere in Deo, & bonis eius, quantum ad omnes circumstantias intendentes actum dilectionis, & sic ly, totaliter, intensiuè quantum ad gradum, ita quod quantum ad summum gradum dilectionis

nis

nis diligatur, & sic ly, totaliter, non cadit sub præcepto, imo nullus gradus sub præcepto cadit, saltem nisi minimus, si sit dare vnum minimum. Quia in quocunque gradu dilectionis charitatiuæ diligatur, sufficit ad impletionem, nec potest attingi gradus, quin possit vlterius, & debeat diligi, & sic potest impleri in via, & secundum hoc etiam dicunt Sancti, quod in dilectione Dei non est modus quantum ad gradum, quia in quocunque gradu impletur, & tamen semper potest plus diligi, quia non habet tantũ in via, tamen bene est modus primo modo, quantum ad circunstantias intendentes actum dilectionis, idest, bene est modus extensiuè non intensiuè.

Secundo videndum est, si potest amitti, vel si potest esse informis sine alijs virtutibus. Dicendum quod non potest esse informis, & hoc est secundum aliquos, eo quod est Spiritus sancti impulsus; vel est idem ipse gratia, vel aliquid profluens a gratia, vel amor, qui fundatur super vitam, & communicationem spiritualem. Dicendum, quod hæc est vltima omnium virtutum, & complementum omniũ aliarum, & ideo exigit, vel præexigit omnes alias virtutes. Potest tamen amitti, & hoc directè per odium, quod directè contrariatur dilectioni, & per quodcunque peccatum mortale. Potest tamen amissa recuperari, quandiu sumus in via, quia Deus paratus est dare, si homo disponit se, & faciat, quod in se est.

Ad argumentum dicendum, quod Philosophus loquitur de fœlicitate humana acquisita ex actibus quæ est de difficili amissibilis; tamen potest amitti: charitas autem est per infusionem, & ideo per vnicam potest amitti, vel quantum ad habitum non sit de habitutibus acquisitis, sed per multos actus contrarios.

ARTICVLVS V.

De Charitate.

Vtrum Deus diligat æqualiter omnia.

Videtur, quod sic, quia omnia diligit amore infinito, quasi æquale in idem omnium.

Contra: diligit vnumquodque secundum, quod diligibile: modo illa sunt magis diligibilia, quæ magis participant de bonitate diuina. Respondeo, Certum est hoc, quod Deus diligit omnia amore beneuolentiæ, quia beneuolendo, vel diligendo essentiam suam, diligit omnia, quæ illam participant, volendo omnibus bona, quæ habent, & hoc sine redamatione, & sine conuiuere, quia nec omnia sibi conuiuunt, vt inanimata & bruta: sed loquendo de amore charitatis, & amicitiæ, dicendum, quod amore præueniente diligit rationabilia considerando naturam illorum: omnino enim amore quodam præueniente vult eis beatitudinem, vult saluos fieri, & cum ipsis vult conuiuere; sed amore consequente, & efficaci diligit solum prædestinatos, secundum quod dicit Apostolus: ipse dilexit nos, & lauit nos, quos præsciuit, & prædestinauit, &c. Respondeo dicendum, quod loquendo de æqualitate dilectionis, ex parte actus, & gradus ipsius dilectionis, tunc æqualiter omnia diligit, quia amore infinito, vt prius dictum: sed loquendo quãtum ad bonum optatum, non æqualiter omnia diligit, quia non æquale bonum omnibus vult. Tertio

A dico, quod iustum pro nunc, quam peccatorem qui tamen est prædestinatus, & saluabitur, quia maius bonum sibi vult pro nunc; absolutè tamen, & finaliter plus diligit istum peccatorem saluandum, quam istum nunc iustum damnandum.

Quarto: De pœnitente resurgẽte, & innocente dicendũ, quod charitas est simpliciter secundum gradum gratiæ, in quo pœnitẽs resurgit, & in quo innocens stat, vnde istum simpliciter plus diligit, siue sit innocens, siue homo, siue Angelus, in quo est maior gratia; tamen secundum quid propter B aliquid accidentale plus diligit innocentem, qui nunquam ipsum offendit. Quarto dicendum, quod plus diligit Christum, quam totum mundum, quia optauit sibi maius bonum, puta vnionem ad Verbum, quæ est bonum infinitum, vt prius visum est.

Quinto, quod plus diligit beatam Virginem, quam aliam singularem creaturam puram, quia maternitas beatæ Virginis videtur esse summum bonum post vnionem, non tamen est bonum infinitum, & ideo plus forte diligit beatam Virginem, quam omnem creaturam puram, non tamen plus- C quam omnem creaturam possibilẽ fieri, quia forte maternitas non excedit omnem bonitatem à Creatore possibilem fieri.

Sexto de Petro, & Ioanne, quẽ plus dilexit Christus, loquendo quantum ad gradum gratiæ, non est nostrum determinare, ipse nouit. Tamen videtur, quod Petrus dilexit plus Christum, inquantum caput erat Ecclesiæ, & ideo Christus plus ei commisit, & maius bonum contulit saltem magis vniuersale, puta regimen Ecclesiæ, cuius caput Christus erat singularis persona, & ideo Christus plus D dilexit eum singulariter, ostendendo sibi maiorem familiaritatem.

Quod autem arguitur, quod Christus plus dilexit Ioannem; similiter, quia maius bonum ei contulit, puta regimen matris suæ; non videtur valere, quia non contulit regimen matris, sed obsequiũ, vt ministraret sibi, vnde mater Domini magis regebat Ioannem, quam Ioannes ipsam, sed ipse fuit minister eius. Petro autem contulit regnum Ecclesiæ, quod videtur esse simpliciter maius bonum, quam obsequium matris Domini. Quid autem sit E hoc, Deus nouit. Ad argumenta principaliter ex dictis.

DISTINCTIO XXXIII.

DE VIRTVTIBVS MORALIBVS.

Quæstio I.

ARTICVLVS I.

F *Vtrum Virtutes Morales insint nobis à natura?*

VIDETVR quod sic, quia omnis qualitas laudabilis immediatè consistens videtur esse virtus, quia hæc videtur esse ratio virtutis: sed multæ sunt tales qualitates, quæ insunt à natura, quia aliqui naturaliter sũt liberales, ita quod dant quando, & sicut oportet; & ista qualitas, quæ

inclinat

inclinat ipsos ad talē actum, est laudabilis, & inest à natura, & per consequens virtus inest à natura. & confirmatur, quia opposita qualitas, scilicet, qua quis naturaliter inclinatur ad non dandum, est vitium: ergo ista est virtus. & eodem modo potest induci in multis alijs. Contrariū dicit Philosophus 2. & 6. Ethic. Respondeo punctus quæstionis in hoc stat, quod quæstio non intendit quærere: Vtrum virtutes insint nobis à natura eo modo, quo Plato ponit virtutes non solū intellectuales, vt patet primo Poster. sed etiam intellectuales, ita vt insint nobis à natura, licet nos lateat, sic quod opposita vitia non possunt nobis inesse, quia certum est, quod non insint nobis à natura; nec etiam vtrum in potentia, idest per potentiam susceptiuam insint nobis à natura per seminaria, quę possunt dici actiua, & passiua virtutum; quia in nobis naturaliter sunt actiua, & passiua, quo possumus virtutes acquirere, scilicet intellectus, & voluntas; vel sensus, & appetitus; vel illa quibus virtutes per assuefactionem acquiruntur. Sed debet intelligi quæstio de virtutibus in actu: Vtrum scilicet sit aliqua qualitas naturalis laudabilis, quæ inquantum huiusmodi possit dici virtus moralis, & sic intelligitur quæstio, & habet difficultatem.

Nunc pono propositiones. Prima est, quod aliqua qualitas naturalis est virtus, & ratio huius est, quia nulla qualitas inclinans ad actum, inquantum actus est, non inquantum est regulatus, est virtus: sed nulla qualitas naturalis inclinat ad actum inquantum regulatum ratione, sed inquantum talis actus est: ergo. Maior declaratur, quia ponatur, quod aliquis naturaliter delectetur in dando, inquantum dare est dare, idest, inquantum est effusio pecuniæ, & sic non videtur liberalis, quia non inclinat ad talem actum, inquātum est bonum rationis, quia actus talis secundum se potest separari à bono rationis, & tunc erit vitiosus, quia non habet obiectum; nec videtur ibi medium, & bonum rationis, quod pertinet ad prudentiam, vnde sic operantes frequenter lędunt se, propter defectum oculorum cognitionis boni rationis. Minor declaratur, quia talis qualitas non est nisi complexio naturalis, vel saltem oritur ex complexione naturali, quæ inclinat ad actum conformem complexioni, inquantum actus talis est conformis complexioni non rationi; in melancholico, & sene est compressio, & constrictio humorum propter frigiditatem, & ideo inclinant naturaliter ad actus consimiles, puta ad retinendum, & non dandum: è conuerso est de sanguineo, & iuuene, & sic de alijs suo modo, quia enim complexio, vel qualitas talis non est, nisi ex humore proportionato ipsi cōplexionato, ideo inclinat ipsum ad actus consimiles, & hoc naturaliter, inquantum tales actus sunt, non inquantum sunt bonum rationis.

Secunda Propositio, quod huiusmodi qualitas naturalis potest assuefactione induere rationem virtutis, vt patet 6. Ethic. & quia si accipiat vsum, vt, scilicet inclinat, secundum quod ratio dictat, & ad iudicium rationis, tunc efficitur virtus: & hoc probatur, quia omnis inclinatio, quæ potest eleuari, vt tendat in actum, inquantum iste actus est bonum rationis, potest induere rationem virtutis: modo inclinatio naturalis sic potest eleuari, ratio enim particularis, quicquid sit illa, siue æstimatiua, siue cogitatiūa, nata est mouere, & regulare appetitum sensitiuum, & ideo si appetitus inclina-

A tur in actum, ratio particularis potest coniecturari circa ipsum actum in bonum, & medium rationis, & sic appetitus eleuabitur in tantum, quod ad talem actum inclinabitur, inquantum est bonum rationis, secundum quod dictatum est à ratione. Et ex hoc patet, quare sic complexionati de facili acquirunt virtutem propter talem passionem, quæ est idem, quod virtus initiatiuè, vnde tales habent partem virtutis, secundum quod dicitur de medico, quod aliquis per se, & faciliter curatur, & non indiget medico, eo quod habet B partem sanitatis, idest, principium in se, per quod potest eum reducere ad perfectam sanitatem, & sic est in proposito suo modo.

Tertia Propositio, quod virtus proprie est habitus consuetudinalis, quia illa circunstantia, quæ pertinet principaliter ad omnem virtutem, & ex quo omnes aliæ oriuntur, est ex cōsuetudine, puta delectabiliter operari, ex hoc enim oritur, quod aliquis qui operatur prōptè, faciliter, repente, firmiter, & immobiliter, omnia ista, & similia oriontur ex hoc, quod aliquis delectabiliter operatur: C modo delectatio in operatione maxime oritur ex consuetudine: natura enim est indifferens secundum se ad actum hunc, & illum, & extranea, & ideo vt sic non delectatur in actu, sed per assuefactionem oritur quædam connaturalitas inter potentiam, & actum, & sic causatur delectatio. Et si dicatur, quod actus virtutum moralium non sunt productiui, & similiter ex ipsis frequentatis per consuetudinem non potest causari habitus. Dicendum, quod non sunt productiui obiecti, vel respectu obiecti: sed quid alterius . . . . . D vel dicendum, quod non sunt productiui directè, tamen indirectè inclinando ad ipsos sequitur aliquod productiuum, non negatur, vnde nec habitus directè producuntur, sed sic, quod ex assuefactione in actibus derelinquitur quædam facilitas in ipsa potentia vitalium actuum.

Ad argumentum dicendum, quod tales passiones sunt laudabiles, non quia inclinant ad bonum rationis; vel dicendum, quod laus datur propter spem, & quia de habentibus tales passiones est spes, quod debeant effici virtuosi, ideo laudantur, E sicut & verecundia est passio laudabilis. Vel dicendum, quod sunt laudabiles, quia retrahunt à malo, non quod inducant ad bonum virtutis.

ARTICVLVS II.

De Virtutibus.

Vtrum bonum siue medium rationis, inquantum huiusmodi sit respectus rationis.

F

VIdetur, quod sic: quia, vt sic est aliquid impositum, & dictatum a ratione in ipsis passionibus. Contra 2. Ethic. virtus moralis est coniectatrix medij secundum rationem. Respondeo. sit prima propositio: Virtus non est medium inter bonitatem & malitiam, quia sic nec bona, nec mala esset: modo bona est, & sic est extremum contra malitiam, vt patet 2. Ethicorum. Sed hic est dubium: vtrum sit dare talem habitum medium inter bonitatem, & malitiam, quæ sit neutra, sicut dictum est prius de actu. & dicendum

quod si non sit actus indifferens, vt aliqui dicunt, tunc non possit esse habitus indifferens. Secundo, dato, quod possit esse actus indifferens, vt visum est prius, sicut leuare festucam nunc non faciat quilibet, & hoc quando non obligatur ad alium actum pro tali nunc, tamen habitus non potest esse indifferens, & ingeneratus nisi per assuefactionem, quæ est per actus frequentes. Modo talis actus bene potest esse indifferens pro aliquo nunc, & tamen frequentatio talis actus, & occupatio frequens esset vitiosa, & per consequens habitus ingeneratus esset vitiosus.

Secunda conclusio est de medio, rationis quo est obiectũ virtutis moralis. Vbi notãdum, quod obiectum materiale dicitur illud, circa quod artifex operatur, vt ligna dicuntur obiectum carpentarij; obiectum formale est illud, quod principaliter intendit, & quo mensurat omnia, quæ considerat, vel facit, vt forma arcæ. Sic hic obiectum materiale est illud, circa quod virtus operatur, puta passiones. Exemplũ Iustitia, quod habet pro obiecto materiali ipsas actiones, quæ sunt ad alterum; licet enim in iustitia concurrant passiones, quæ faciunt ad iustitiam, vt zelus, ferocitas, & huiusmodi. Quando ratione regulantur, tamen iustitia nõ est directè moderatiua ipsarum passionum, sed actionum, quod patet, quia amotis omnibus passionibus adhuc requiritur ipsa iustitia, vt patet in Angelis, passiones tamen in alijs virtutibus moralibus sunt obiectum materiale, circa quod negotiantur. Obiectũ autẽ formale est illud, quod educit ipsa virtus, puta forma quam inducit, quæ cõsistit in quadam proportione, siue in medio rationis, ita quod medium rationis est obiectum formale virtutum moralium. Quod autem obiectum virtutum moralium sit mediũ, probatur, primo, quia illud, quod consistit in proportione, consistit in medio, ergo. Maior patet quia proportione mediũ est, vt patet de sanitate in ordine ad naturam. Sanitas .n. consistit in quadam proportione ad naturam, vnde fit de colera in aliquo, quantũ competit suæ naturæ: vnde sanitas dicitur proportio humorũ, nõ quia sit proportio humorũ inter se, vt quod talis humor sic alteri proportionetur in triplo, vel duplo, sed in proportione humorũ ad naturã, secundũ ꝙ conuenit naturæ, ita quod sanitas non est, nisi ipsi humores proportionati naturæ, & complexioni, habẽtes sanitatẽ, & secundũ hoc dicitur consistere in medio, & sic patet maior. Sed minor declaratur, vt patet ex his, quæ dicta sunt de sanitate: nã virtus moralis cõsistit in quadã proportione, vtputa liberalis dat, quantum decet statũ suum, & quantum sibi conuenit, & ideò dicitur virtus perfecta dispositio ad optimum, ita quod sit dispositio perfectionis ad optimum statum ipsius habentis virtutem, secundum quod conuenit. Secundo illud, quod consistit in quadam medietate circumstantiarũ consistit in medio: sed virtus cõsistit in medietate circumstantiarũ, & secundum quod conuenit, & ideo dicitur, quod consistit in medietate, quò ad nos. Et ex hoc patet, quod actus virtuosi, vel virtutes non consistunt in medio rei, sed in medio quo ad nos, idest, vt tali conuenit. Sed patet per exemplum, quod ponit Philosophus de paruo, qui comedit quatuor panes, & excedit in nimis, & de magno, qui comedit sex, & sobrius est, quia non excedit, sed istud medium dicitur rationis, idest inuentum à ratione, non quod iste respectus, qui est esse inuentum à ratione, ingrediatur rationem formalem obiecti virtutum; tum quia respectus est rationis; tum quia virtus moralis sortiretur nobilitatem ab isto respectu, quia sortitur rationem nobilitatis ab obiecto; tum quia oriretur ex isto respectu, sicut oritur ab obiecto formaliter. Medium ergo rationis dicitur obiectum formale virtutum, pro tanto, quia est quoddam bonum hominis, inquantum decet ipsum, & cõuenit sibi, est obiectum virtutis moralis: modo istud est illud bonum, quod ratio dictat, non pro illo dictamine, quia illud dictamen non dat sibi rationem talis bonitatis, sed quantum ad illud, quod est in ordine ad ipsum, qui habet virtutem. Et confirmatur, quia dato quod ratio inueniret illud medium, nihilominus esset bonum hominis secundum quod sibi congruit, & esset obiectum virtutis: sicut patet de sanitate, quod dicitur sanitas hominis, quia est medium conueniens homini secũdum naturam suam. vnde si voluntas posset ferri in illud medium, & in tale bonum in iudicio, vel inuentione rationis, non minus esset bonum hominis, quam modo, sed quia cæca est, ideo tenetur, quod tale medium inueniatur, & indicetur à ratione. Quantum ergo ad illud, quod est tale medium, dicitur obiectum formale virtutum, sed non quantum ad esse indicium, vel inuentum à ratione, quia tunc conscientia erronea bene ageret, quia habet medium iudicatum à ratione. Et si dicas; nõ quia errat, hoc non habet, quia tunc conceditur propositum, videlicet, quod esse iudicatum non sit ratio formalis obiecti virtutis, sed est bonitas obiecti secundum se, quomodo tamen dictare debet, & inuenire; & si errat, tũc non est bona ratio formalis obiecti nisi secundum esse iudicatum, non secundum rei veritatem. Et hæc est intentio Philosophi, cum dicit, quod virtus consistit in medio rationis quo ad nos, prout sapiens determinabit, ita quod ibi solum se habet per modum determinantis.

Tertia Propositio, quod virtus in speciali est quidam habitus faciens generalem inclinationem ad obiectum virtutis in communi, & in generali secundum quod congruit homini, & in qualibet virtute inclinatio specialis ad obiectum speciale, vt congruit homini, vt virtus temperantiæ est habitus inclinans ad delectationes, secundum quod congruit homini, vt patet 6. Ethic. Ita quod virtus temperantiæ circa delectationes facit rectam electionem ex inclinatione sua, vnde temperatus hoc habet ex habitu, quod circa omnes delectationes, & ex inclinatione temperantiæ vult facere rectam electionem; & tunc necessaria est virtus prudentiæ, quæ ordinat, & iudicat de ijs, quæ sunt ad finem, dicens tantum congruere sibi, & sic ad illud eliciendum inclinat temperantia; & sic de alijs. Et hoc est quod dicit Augustinus de moribus ecclesiæ, quod virtutes sunt quidam mores, & habituales consuetudines inclinantes ad illud, quod decet vnumquemque propter hoc dicitur ergo & hic, quod qualis est vnusquisque, talia sibi optat propter habitualem inclinationem.

Ad argumẽtum patet; nõ enim medium rationis dicitur obiectum formale virtutis, quantum ad secundum respectum, qui est esse dictatum à ratione; sed quantum ad illud, quod est in rei veritate, vt proportionatum homini bene, si bonitas posset cadere in illud sine dictamine rationis, nisi faceret ratio

ratio: sed voluntas non caderet in tale medium, nisi à casu, & est simile in proposito, vnde dicitur, quod bonum apprehensum est obiectum voluntatis.

ARTICVLVS III. De Virtutibus.

Vtrum virtutes morales sint subiectiuè in appetitu sensitiuo, vel in voluntate.

VIdetur, quod in appetitu sensitiuo, quia 1. Ethic. Philosophus diuidit, per realem, per rationalem per participationem, & secundum hoc ponit diuisionem virtutum, & ponit virtutes morales in rationali, per participationem, quod est appetitus sensitiuus. Et 3. Ethic. dicit, quod Temperantia in concupiscibili, & Fortitudo in irascibili, quæ virtus est appetitus elicitiuus: sed oppositus ipsius non est elicitiuus, sed voluntas: ergo.

Respondeo punctus quæstionis in hoc stat, quod vna est opinio, quod omnes virtutes morales generaliter sunt in appetitu sensitiuo, & hæc videtur esse intentio Aristotelis. Fundamentum istorum est, quod voluntas determinata est ex se ad bonum, similiter ad malum, quia ex nunc determinari potest per rationem, quomodo statim sequitur, quia nullum recordatiuum habet, nisi inquantum iungitur appetitui sensitiuo, qui trahit voluntatem, sicut rota mota trahit rotam, & ideo solum in appetitu sensitiuo, qui est rebellis rationis, & indeterminatus ad bonum, quantum est de se, debent poni virtutes morales. Secundo quia 1. Polit. dicitur, quod non dominatur appetus principatu politico, idest, tali, vt habeat, vnde resistere possit, non autè principatu despotico, idest, seruili, vt non habeat vnde resistere possit, nisi à principatu despotico, idest, seruili, sicut dominatur anima corpori. In illo ergo poni debent virtutes morales, quod habet vnde possit resistere rationi, hoc est appetitum sensitiuum: ergo.

Tertio appetitus sensitiuus volūtatis libertatem: habitus autem inclinat per modum naturalē, & ad vnum determinat, quod est contra naturam libertatis voluntatis. Quarto, quia per habitus supernaturales potest voluntas singulariter disponi, & regulari, sine virtutibus moralibus acquisitis. Quinto, quia si temperantia est in voluntate, tunc vnus Angelus posset considerare de passionibus, & relinquere frequentes actus in volūtate sua, & sic acquirere habitum temperantiæ: hoc autem falsum est.

Alia est opinio prædictæ contraria, quæ ponit, quod intellectus humanus non ponitur in appetitu sensitiuo, in quo conuenit homo cum brutis, sed in voluntate essentialiter, licet in appetitu sensitiuo bene derelinquantur aliquæ impressiones conformes virtutibus existentibus in voluntate, quæ tamen nō sunt propriè virtutes. Et hoc probatur primo, quia voluntas propria est homini, & in hoc diuina beatitudo, & ideo in illa debent virtutes humanæ poni, quæ brutis non conueniunt. Secundo, quia voluntas est indeterminata respectu boni, & ideo indiget determinante.

Tertio, quia signa aggenerati habitus est delectabiliter, prōptè, immobiliter, & faciliter operari: modo hoc omnia experitur aliquis in ꝓpria volūtate. Quarto, quia bonū rationis est bonū virtutis, modo illud bonum non pertinet ad appetitum sensitiuum, quia nō mouetur in tale bonum, sed magis de iustitia, etiā, quod est in appetitu sensitiuo, quod

A patet falsum etiam secundum aliquos ipsorum.

Alia est opinio, quæ ponit, quod voluntas potest accipi, vt natura, & sic virtutes morales nō sunt in ipsa, quia vt sic debet manere indeterminata; vel vt deliberatiua, & sic in ipsa sunt virtutes morales: tamen ista opinio parum valet, quia voluntas, vt deliberatiua, libera est.

Quarta opinio mediat inter istas, & est magis probabilis, quia ponit aliquas virtutes in voluntate, vt iustitiam; & alias in appetitu sensitiuo, vt reliquas.

B Prima Propositio, quæ concordat omnes istas opiniones, est, quod virtutes morales sunt subiectiuè, & essentialiter in voluntate, & in appetitu sensitiuo, quæ ligat plures qualitates, quæ subiectiuè sunt in voluntate, & in appetitu sensitiuo, & alia in voluntate. Sed tunc contra hoc sunt dubia.

Primum est, quia humana virtus videtur esse vna simplex qualitas, & sic non includit plures qualitates, nec per consequens est in diuersis potētijs subiectiuè. Secundum, quod ibi debet poni virtus per essentiam, vnde est bonū rationis: hoc est in voluntate, non in appetilu sensitiuo, nisi per participationem, & ideo non debet ibi poni, nisi participatiuè.

C Tertium, quia tunc sequeretur, quod nullus esset virtuosus, quod falsum est.

Dicendum tamen his non obstantibus, quod virtus moralis includit, & ligat qualitatem existētem in appetitu sensitiuo inclinando ipsum ad exequendum electionem voluntatis, & sic virtus moralis subiectiuè partim est in voluntate, & partim in appetitu sensitiuo. Hoc autem probo sic. Non est maior simplicitas in virtute morali, quam in sanitate corporali, quia vtraque ponitur in prima specie qualitatis. Item contra: Naturalia habent maiorem vnitatem, quam moralia: sed sanitas corporalis non est simpliciter qualitas, sed ligat plures qualitates, nam vt dictum est prius, nō est nisi ipsi humores proportionati, non inter se, sed respectu ad naturam; ita quod isti humores per hoc, quod est congruum naturæ, trahunt ad hoc, quod fiat sanitas, vt scilicet sunt fundamentum talis congruentiæ. Non enim sanitas dicitur talis respectus congruētiæ; nec humores abstractè, vt sunt

D qualitates præcise, sed est ipsi gumores, vt fundamentum congruentiæ, sic patet de pulchritudine, non enim pulchritudo faciei est qualitas nasi, vel oris solum, sed effectio cuiuslibet partis faciei, & coloratio similiter secundum quod congruit, & tamen omnia ista, vt conueniunt, dicuntur vna pulchritudo faciei, & tamen est ibi forma qualitas superaddita: sed omnia ista, vt conueniunt, sunt vna sanitas, vel vna pulchritudo resultans ex humoribus, vel qualitatibus, & ideo facta variatione in aliquo humorum, statim perditur sanitas, quia

E illi humores dicuntur sanitas, inquantum sunt fundamentum commune huiusmodi conueniētiæ, nec ingrediuntur intrinsecè rationem sanitatis, vt dictum est. Idem ergo est in virtute morali, quod ligat plures qualitates, quæ omnes sunt fundamentū conuenientiæ in ordine ad hominē, per quod patet, quod virtus moralis potest esse in pluribus substantijs, sicut sunt qualitates. Secundo: Quando aliqua concurrunt per modum vnius totalis actus in ratione principij, debet poni in quolibet ipsorum aliquod fundamento, seu conuenientia: sed appetitus sensitiuus concurrit ad actum virtuosum in ratione vnius principij, quod patet ex circumstan-

F

cumstantijs requisitis in actu virtuoso; oportet enim, quod sit ibi electio, & firmitas, quæ ad voluntatem pertinent, & promptitudo in exequendo, & obedientia appetitus ad exequendum electionẽ voluntatis, quod ad appetitũ sensitiuum pertinet, & sic de multis alijs; ita quod appetitus, & volũtas se habent ibi in ratione vnius principij, & ideo habitus virtuosus, vnus existens, debet perficere vtramque potentiam.

Tertio: Cui competit ratio virtutis, & virtus, per locum à definitione: sed habitui perficienti appetitum sensitiuum, & intellectiuum, & non habitui perficienti sensitiuũ tamen conuenit definitio virtutis, quia virtus est quę habentem perficit, & opus eius bonum reddit; modo habẽs est ipse homo, qui non est perfectus moraliter, nisi perficiatur secundum voluntatem, & secũdum appetitum sensitiuũ, secundum quæ est principium talis actus. Verum si si esset electio recta in bonitate, appetitus esset rebellis, tunc operaretur cũ tristitia, & non esset perfectus homo, nec opus eius esset bonum simpliciter, sed secundum quid, vt virtuosum est agere delectabiliter.

Quarto: Quãdo alicui attribuitur nomen, & definitio ex caractherizatione facta per relationem, idest, inquantum est fundamentum relationum, nõ debet sibi attribui, nisi ꝓ omnibus illis simul, super quæ fundatur relatio, vel quæ sunt fundamentum relationis: sicut patet, quod pulchritudo faciei non attribuitur, nisi omnibus qualitatibus, & tractionibus, quæ requiruntur ad rationem cõgruentiæ pulchritudinis: sed virtus moralis attribuitur qualitatibus, vt sunt fundamẽtũ relationis conuenientiæ, & decentiæ: sed homo non dicitur se habere congruè, nec decenter, nisi se habeat secundum appetitum sensitiuum, & secundum voluntatem, vt puta, nisi eligat per voluntatem, & firmetur in bonum rationis, & nisi appetitus sit domatus. Vnde si sit defectus in aliquo istorũ, dicitur, quod homo non est talis, qualis debet esse, vel qualem decet ipsum esse in materia virtutis. Hoc autem ostenditur auctoritate, nam, vt patet 6. Ethic. Virtus est habitus elicitus, & etiam virtuosus firmiter, & immobiliter agens. Hoc autem pertinet ad voluntatẽ. Item 3. Ethic. temperatus, vel castus dicitur, quasi domatus, quia appetitus debet esse domatus, & castigatus ad modum catulorum, qui castigãtur. Idem 7. Ethic. patet ex differentia inter temperatum, & continentem. Temperatus enim eligit bonum rationis, etiam in hoc conuenit cũ continente, & differt ab intemperato: temperatus enim habet appetitum domatum, & obedientem, vel exequentem electionem voluntatis, & in hoc differt à continẽte, qui licet habeat electionem rectam, non tamen habet appetitum domatũ, & ideo non dicitur virtuosus, nec temperatus. Primum, scilicet eligere secundum rectam rationem, pertinet ad voluntatem. Secũdum, scilicet, domatum, pertinet ad appetitum, & quia ista duo sunt de ratione virtutis, ideo, &c. & hoc idem patet, quia sicut aggenerati habitus est delectare, quod non esset, si esset repugnantia in appetitu sensitiuo.

Tunc ad primam difficultatem. Dicendum, quod alia est vnitas realis & metaphysica, & alia vnitas moralis: in eo enim, quod moraliter loquendo dicitur vnũ, includuntur aliqua metaphysicè, & realiter sunt multa, vt patet in pulchritudine, in qua includũtur color, & figura oculorum, & nasi, & oris,

A & sic de alijs, quæ sunt realiter multa, tamẽ sunt nisi vna pulchritudo faciei. Temperantia etiam non est vna simpliciter qualitas, vnde sicut est alia inclinatio, & delectatio respectu cibi, & respectu vini, & respectu malorum aliorum, in quibus diuersi diuersimode delectantur, & ab ipsis trahuntur, aliqui qui delectantur multũ allijs, vel salsa, non delectantur in lacte, & è conuerso aliquando accidit. Ideo habitus moralis in omnibus istis secũdum rectam rationẽ non est vna simplex qualitas, nisi pro quanto induit rationem congruentiæ, secundum quod

B aliquis in omnibus istis se habet, vt conuenit, & sic dicitur vna qualitas moralis, quæ tamen multas partiales qualitates copulat, & sic temperãtia vna complectitur multas qualitates partiales, propter hoc, quod mediant respecta diuersarum passionũ, & inclinationum humanarũ extra medium rationis: Ita complectitur multas propter virtutẽ ipsius agentis, quod est vnum constitutum ex voluntate, & appetitu, & secundum vtrumque oportet, quod homo bene se habeat: & ideo complectitur plures qualitates partiales, quarum quædã sunt in volun-

C tate, quædam in appetitu, & sic non est vna simplex qualitas realiter, sed moraliter loquendo est vna. & sic realiter loquendo, non est in vno subiecto, sed moraliter loquendo bene est in vno subiecto, quia in vno subiecto principio morali, quod est vnum principium, & vnum subiectum, respectu habitus, & actus moralis.

Ad secundam dicendum, quod quælibet qualitas essentialiter concurrit ad hoc, quod habeat fundamentum congruentiæ, & condecentiæ, quia decet hominem esse ordinatum secundum vtramque po-

D tentiam, & vtrumque est bonũ rationis; non enim appetitus sensitiuus in homine, habet rationẽ cuiusdam principij, vel perfectibilis separatim, sed constitutum ex voluntate, & appetitu sensitiuo habet rationem vnius principij, & vnius perfectibilis, & maxime appetitus sensitiuus cõiunctus rationi dicitur rationalis per participationem, & regulatus per rationem participatam, siue illa sit cogitatiua, vel æstimatiua, siue sit ipsa ratio negocians circa singularia. Et ideo cum dicitur, quod bonum rationis solum pertinet ad voluntatem essentialiter,

E falsum assumitur, quia ad appetitum sensitiuum pertinet, inquantum coniungitur rationi, & regulatur ratione particulari.

Ad tertiam, quod loquẽdo de virtutibus in suos, aliquis potest esse castus sine hoc, quod appetitus sit domatus, quia nõ habent per assuefactionem. & Deus non vult facere miracula, ut in homine virtutes reprimat, vel domet appetitũ sensitiuum, & hoc facit ad confirmandum fidem, & ad argumentum meriti; verum tales virtutes præcisè sunt in voluntate: sed castus castitate acquisita necessario ha-

F bet appetitum domatum. Sed tamen dubium videtur hic, quod per rationes prædictas, videtur quod prudentia ingredi debeat intrinsecè rationem virtutum moralium, quia homo est vnum principium, & requiritur, quod sit decenter se habens, nõ solum secundum voluntatem, & appetitum sensitiuum, sed ẽt secundũ rationẽ: Sed hoc magis patebit infra.

Per dicta patet ad argumenta opinionum vtriusque partis, & ad principalia, quod procedunt modis suis. Probant enim, quod sint in appetitu, sed nõ præcise; & quod in voluntate, sed non præcise, consequenter falsum concludunt, & non valent.

QVAE-

Quæstio II.

DE VIRTVTIBVS CARDINALIBVS.

ARTICVLVS I.

Vtrum quatuor virtutes Cardinales sint species specialissimæ virtutis, vel species generales, & subalternæ.

VIDETVR, quod sint species specialissimæ, & non subalternę, quia aliter diuisisset malè, & inartificiosè virtutem. Diuisio enim artificiosa debet fieri primo in species immediatas, & magis generales, & exinde fieri species specialissimas, & modo Philosophus immediate diuisit virtutem in alias ab istis cardinalibus, vt patet in lib. Ethic. ergo.

Contra. Tullius 2. Reth. qui dicit, quod tota summa boni, honesti, & virtutis diuiditur in istas quatuor virtutes generales. Respondeo, punctus quæstionis est, quod aliqui addunt modos generales virtutum, qui reperiuntur in omni, & in qualibet virtute. Omnis enim virtus habet quatuor modos generales, puta refrenare id, quod est cōtra rationē, firmare in bono rationis, reddere, &c. Quod verè appropriatur temperantiæ, quia passiones, quæ magis trahunt & inclinant, maxime indigent refrenatione. Releuare fortitudini, quæ respicit pericula, quæ maxime expellunt à bono rationis. Reddere, quod suum est, Iustitiæ, quia in ordine ad alterum maximè indiget homo reddere, quod suum est. Si enim ipsi quilibet satis sollicitus est reddere, quod suū est, præcipitur a prudentia, quæ est medium timoris, quod dictatum, & præceptum esse debet per prudentiam. Istæ ergo virtutes cardinales dicuntur propter istos modos principales, qui sunt communes omni virtuti, sed tamen magis principaliter vnus modus relucet in vna virtute, quam in alia. Ideo illa virtus ab illo modo denominatur, vt dicuntur cardinales, quia per excellentiam habent istos quatuor modos generales, qui minus principaliter in alijs reperiuntur, & sic aliæ virtutes reducuntur ad istas, sicut partes potentiales, non sicut partes substantiuæ, ita quod aliæ vel sunt virtutes speciales habentes partes potentiales, non substantiuas.

Prima propositio, quod à virtutibus moralibus specificè distinctis possunt abstrahi rationes quidditatiuæ, & specificæ generales, concedo tamen sunt de ratione quidditatiua ipsius virtutis: ita quod istæ rationes sunt rationes specificæ speciales vel specialissimæ, & sic oportet, quod sint species subalternæ, in quas immediatè virtus descendit, & diuiditur, & istæ iterum diuiduntur in alias species specialissimas, & istæ sunt virtutes Cardinales. & hoc probatur, quando aliqua conueniunt in aliqua ratione quidditatiua contenta sub ratione quidditatiua vniuersaliori, illa habent rationem abstractā quidditatiuā, in qua specificè conueniunt, sicut homo, & equus conueniunt in sentire, quod est ratio communis continens sensibilia, ideo conueniunt

A in genere subalterno, vel specie subalternata: sic virtutes istæ quatuor cardinales sub virtute: ratio enim virtutis quidditatiua est bonum rationis, puta facere, quod decet in qualibet materia sub ista ratione continentur temperantes, nec homo temperatus refrenādo passiones, vt ratio dictat in tali materia, & ista decet hominem in tali materia. Continetur etiam firmitas contra passiones, quę attrahunt à bono rationis, quia natura obiecti aliquando habet, quod abstrahit à bono, vt passiones tristabiles, & ideo bonitas in talibus est, vt homo

B firmetur in bono rationis contra tales passiones tristabiles: sed bonitas rationis consistit in hoc, quod homo temperet passiones, & delectationes, quæ contra rationem attrahunt. similiter de iustitia, & prudentia sumamus. Et istæ rationes sunt quidditatiuæ respectu inferiorum, & specificæ, quia si quæratur, quid est sobrietas, potest dici, quod est quædam temperantia quid castitas, quædam temperantia, & sic de alijs contentis sub istis virtutibus cardinalibus, quæ sunt species subalternæ, in quas virtus immediate descēdit, & quæ euacuāt

C totū ambitū virtutis moralis, & habent sub se species specialissimas quidditatiue contentas sub se.

Quod autē dicitur, quod aliæ virtutes sunt partes potentiales, hoc non potest stare; tum quia totum potentiale operatur per partes potētiales, vt anima per potentias suas, modo istæ virtutes non operantur per alias; tum quia totum potentiale est nobilius partibus suis, modo religio, vel latria, quæ est pars iustitiæ, est nobilior, quam iustitia tamen, quia difficilius est pugnare cōtra iram, quam contra passionem delectabilem, ideo mansuetudo

D magis debet dici virtus principalis, & cardinalis, quam temperantia; tum quia pars potentialis subiectiuè est in suo toto modo, aliæ virtutes non sunt in cardinalibus.

Secunda Propositio, quod cardinalitas debet attribui istis quatuor in generali, vt sunt speciēs subalternæ, non vt sunt species specialissimæ, nimirum tēperantia, quæ est virtus cardinalis; non est enim singularis, vel specialis virtus, quæ sortitur nomen temperantiæ: sedꝗ est ita communis, quod habet multas sub se, & sic de alijs. Virtus enim Cardi-

E nalis dicitur, quæ respicit obiectum commune, & habet modum generalem circa ipsum, vt tēperantia refrenat omnem passionem attrahentem à bono rationis, & habet moderari, & tēperare ipsam, secundum quod decet hominem. & ideo Parsimonia, quæ est propriè temperantia in cibo, nō est illa quidem virtus cardinalis, & hoc patet, quia temperātia magis relucet circa passiones concupiscētiæ.

Dicendum ergo ad quæstionem, quod virtutes cardinales quatuor non sunt species specialissimæ, sed sūt species subalternatiuæ, & generales, in quas

F immediatè virtus moralis diuiditur, non vt sciamus, sed vt boni fiamus, & ideo Philosophus non curauit tradere diuisionem virtutum artificialem.

ARTICVLVS II.
De Temperantia.

Vtrum Temperantia sit virtus cardinalis.

VIdetur, quod non, quia virtus cardinalis debet esse vna: sed temperantia non est vna, sed sub ipsa continentur multæ puta Virginitas, &c. Contra est Tullius 2. Reth. qui dicit Temperantiam virtutem cardinalem.

Prima propositio, quod Temperantia est virtus (A) Cardinalis, quia illa virtus dicitur Cardinalis, quæ est prima, & immediata species sub virtute contenta, determinans sibi generale obiectum, & generalem modum, vt patet ex dictis immediatè: sed sic est de temperantia; habet enim modum generalem contentum sub bono rationis, puta moderari, siue temperare passiones delectabiles, est bonum rationis. Homo enim indiget tali tempore, ad hoc, quod bene se habeat in passionibus talibus, quæ nimis impellunt hominem, & impediunt à bono rationis, & ideo requiritur in talibus modera- (B) tio & temperatio: habet etiam obiectum commune, quia omnia delectabilia quæ habent modum attrahentis à ratione, sicut est appetitus scienciæ, & cibi, & potus, & huiusmodi, in quo homo communiter immoderatè delectatur, sunt obiectum, circa quod ipsius Temperantiæ, & ideo dicitur esse virtus Cardinalis.

Secunda propositio, quod sub Temperantia continentur 29. virtutes, non sicut partes potentiales, sed sicut partes substantiuæ, & sicut species specialissimæ. Circa quod sciendum, quod Temperan- (C) tia consistit in temperie, & moderamine, vnde dicta est. Temperies autem ista est circa quatuor, puta circa passiones exteriores, circa passiones interiores, quæ sunt duplices, scilicet animales, & rationales: & circa actus exteriores, & secundum ista quatuor sumuntur species Temperantiæ. Passiones enim exteriores diuiduntur in passiones, gustus, & tactus. Licet enim gustus sit quidam tactus, tamen passiones quædam sibi appropriantur, licet forte istæ etiam magis sint in tactu, quam in gustu, vnde secundum istas duplices passiones sumitur prima (D) diuisio Temperantiæ: passiones autem gustus tripliciter possunt sumi. Primo, quantum ad principalem actum, & tunc est vna virtus moderatiua, vel passionum, quæ dicitur Castitas; vel quantum ad actus annexos principali, scilicet in colloquijs & oritur Pudicitia, & istæ duæ virtutes moderantur passiones tactas, tam principales, quam annexas modo humano. sed est tertia Virtus vtrorumque, quæ supereminenter ista moderatur, & dicitur Virginitas. Passiones autē, quæ gustui appropriatur, dupliciter possunt moderari, vno modo com- (E) muni & humano, alio modo speciali & supereminenti. Modo communi oritur dupliciter virtus, secundum quod in illis reperitur duplex delectatio, vna in potu, siue in cibo humido, & dicitur Parsimonia, cui opponitur Ingurgitatio, & distinguuntur istæ virtutes, quod patet, tum quia vitia opposita distincta; tum quia separantur ab inuicē; vnde sunt aliqui valde sobrij in potu, qui tamen non sunt parci in cibo. Si autem sit moderatio in talibus modo supereminenti, tūc dicitur Abstinentia, vt est Ieiuniū, non est de necessitate salutis ab- (F) solutè, nec etiam vtilis humani absolutè: sed est institutum ab Ecclesia, sicut actus supererogationis. Et sic habemus sex virtutes moderatiuas passionū exteriorum, scilicet Tactus & Gustus.

Respectu vero passionum interiorum animaliū sunt duæ virtutes, ira enim & appetitus vindictæ sunt duæ passiones interiores animales, & licet istæ non separentur in brutis, tamen in homine separātur. Aliquis enim post iram sedatam non appetit vindictam, est ergo vna virtus moderatiua iræ, & dicitur Mansuetudo: alia est respectu appetitus vindictæ, vel pœnæ, & dicitur Clementia, vnde clemens dicitur condonatiuus pœnarum, & huic opponitur Crudelitas, & ideo alia est virtus à mansuetudine. Respectu autem passionum exteriorum rationalium, in quibus homo non communicat cum brutis, sunt multæ virtutes. Vna est enim passio communis, scilicet desiderium, & aliæ sunt multæ speciales: desiderium autem multiplicatur secundum ea, quæ desiderantur. Est enim quoddā desiderium respectu bonorum, & istius est quietatiua Philotomia, quæ est moderatiua appetitus honoris proprij, & hoc modo humano: modo autem supereminenti moderat talem appetitum Humilitas, vel Honestas, & fortè si bene inspiceretur humilitas, idem est quod Philotomia. Aliud est desiderium sciendi, in quo curiosi excedunt, & hoc temperat Studiositas, quæ inclinat ad studendum, quando oportet, & vt oportet: Tertium est desiderium diuitiarum tam naturalium, quam artificialium, cui opponitur Tenacitas. Sub Sufficientia autem continetur Paupertas.

Passiones autem spirituales tres, scilicet amor, & gaudium in concupiscibili, & audacia in irascibili respectu amoris sui, in quo aliqui tamen excedunt, qui non tenent fœdus cum aliquo, propter amorem quem habent ad se, oritur virtus, quæ dicitur Fœdus, secundum quod Apostolus dicit, quod aliqui sunt sine fœdere propter carentiam istius virtutis; & quia nimirum intensè seipsos diligunt. Respectu gaudij dicitur Eutrapelia. Respectu autem audaciæ dicitur Timor, secundum quod aliqui dicuntur turbulēti: sed è conuerso aliqui splendidi, & gratiosi, & ponitur ista virtus circa gestus faciei, eo quod maximè tales gestus exteriores in facie relucent. Circa vero alios gestus corporis oritur virtus, quæ dicitur Compositio, cui opponitur Dissolutio. Circa habitum autem exteriorem oritur virtus, quæ dicitur Taciturnitas, & est ista alia virtus ab Affabilitate, quæ prius posita est sub iustitia, nam Affabilitas est in conuiuere ad alterum, vt homo gratiosè conuiuendo cum alio in colloquijs, & ideo reducitur ad iustitiam. Taciturnitas autem non est in conuiuio ad alterum: sed homo sic moderatus in actibus exterioribus colloquendo, & sic quod vigintinouem sunt species virtutum contentæ sub Temperantia, quia de qualibet facta interrogatione per quid? potest responderi, est quædam temperantia, vnde sobrietas est quædam temperantia, & similiter de alijs, & ideo Temperantia, vt est virtus communis ad istas est virtus Cardinalis. Ad argumentum dicendum, quod Temperantia est vna species subalterna non specialissima, & ista vnitas sufficit ad virtutem Cardinalem.

ARTICVLVS III.

DE FORTITVDINE.

Vtrum Fortitudo sit virtus Cardinalis.

Videtur, quod non, quia non habet rationem boni, quod enim homo exponat se morti pro bono communi, cuius non est particeps, non videtur esse bonum, quilibet enim debet magis diligere bonum proprium, quam bonum alienum, cuius nullo modo sit particeps. Contra est Aristoteles, & Tullius.

Respon-

Respondeo: sit prima propositio, quod Fortitudo potest accipi quinque modis, vt patet 3. Ethicor. vna namque est fortitudo bestialis, quæ est ratione violentiæ, sicut enim brutum animal liberum fugit & non resistit, vt patet in sacrilego, & tamen quando videt se vndique inclusum, ne capiatur, fortiter resistit; sic aliqui si possent euadere periculū, libenter fugerent, & tamen quando vident se inclusos, ita quod non possunt euadere nisi pugnando, tunc fortiter pugnant, & ista est fortitudo bestialis. Alia est fortitudo militaris, quæ est in bello, quando homo habet habitum pugnandi, & se habendi in bellum per experimenta, quæ aliàs expertus est, & ista est necessaria tempore guerræ. Tertia est politica, quæ est propter honorem, sicut est in istis hastiludijs & torneamentis, in quibus exercent se ad honorem consequendum, nec est ibi periculum mortis saltem ex intentione. Quarta est, quæ procedit ex inexperientia, quia aliquis non est expertus pericula mortis, ideo non reputat illa, & exponit se illis: sed tamen quando sentit ictus primos, fugit. & istæ quatuor non sunt virtutes. Quinta autem, quæ sola est virtus, quæ aggreditur promptè periculum mortis, & ex habitu, & hoc propter maius bonum, quam sit vita propria, vt propter Rempublicam. Et non accipitur hic fortitudo in speciali, nec est in mortis periculo solum, sed est virtus generalis respectu cuiuscumque terribilis, & sic est virtus Cardinalis. Quod potest probari, sicut probatum est de Temperantia, quia respicit obiectum commune, idest omne quod obruit rationem, & habet rationem expulsam à medio rationis, & habet modum communem; scilicet firmiter contra talem obruitionem, & sub ista fortitudine, quæ vocatur Cardinalis ponitur Fortitudo particularis, quæ est in periculis mortis, quia ista retinet nomen fortitudinis, & sunt etiam multæ aliæ virtutes sub ista contentæ, vt statim patebit.

Secunda Propositio, quod sub Fortitudine, quæ ponitur virtus Cardinalis, continentur quidditatiuè multæ particulares fortitudines, quæ non sunt partes potentiales ipsius, sed partes substantiuæ, & species, quamuis appropriatè retineat sibi nomen fortitudinis.

Vbi notandum, quod tria sunt repellentia à bono rationis, scilicet Timor, Desperatio & Tristitia. Timor autem potest esse respectu vltimi terribiliū, quod est mors, & sic dicitur fortitudo specialis, quæ respicit terribilia, vbi est periculum mortis, & tunc oritur Securitas, quæ in talibus firmat. licet enim aliqui dicant, quod Securitas non est virtus, sed circumstantia in virtutibus, tamen dicendum, quod virtus est, isto modo accipiendo, quia habet obiectum speciale distinctum ab obiectis aliarum virtutum, etenim timens & pauidus non est perfectè bonus propter defectum istius virtutis.

Desperatio autem est respectu boni, vel respectu mali. Potest esse respectu boni ardui, à quo aliquis cadit desperando, vel cadere potest, & contra talem casum firmat, & dirigit Magnanimitas: vel respectu boni non ardui, & dicitur Fiducia, vel Confidentia, secundum quod aliqui dicuntur esse bonæ spei, & bonæ fiduciæ, nec est idem quod Magnanimitas, quæ est respectu boni ardui.

Respectu autem tristitiæ sunt multæ virtutes, secundum quod tristitia multiplicem ortum habet. Potest enim oriri tristitia ex aduersitate, quæ est in bonis fortunæ, sic etiam oritur virtus firmans, quæ A dicitur Aequanimitas, quādo aliquis æquo animo tolerat iacturam bonorum fortunæ, sicut fecit Boetius, quoniam istam habuit ipse, quando fecit librum de Consolatione. Nec est eadem virtus quod Patientia, quæ est ad sustinendas tristitias illatas, vt patebit statim. Vel ista tristitia oritur ex iniurijs illatis per violentiam, & tunc oritur duplex virtus; vna est, quæ firmat contra tales tristitias exterius, ne homo obruatur per illas, & dicitur Constantia, & hanc habuit beatus Thomas: alia, quæ firmat interius, vt homo fungatur, nec tristetur B interius, & dicitur Patientia. Et sunt distinctæ virtutes istæ duæ, quia licet communiter concomitentur, tamen aliquando separantur: aliquando enim homo obruitur exterius per tribulationes, & tamen patitur interius & tristatur, licet non contra rationem; aliquando enim oritur tristitia ex aduersitate, quæ prouenit ex diuisione propriæ substantiæ, & sic habetur virtus Magnificentiæ, quæ est species fortitudinis, nō autem Liberalitas, quæ non est respectu tristitiæ. Aliquando tristitia oritur ex diuturnitate temporis, quæ generat tæ-C dium, quando scilicet nimis expectatur, quia spes, quæ differtur affligit animam, & sic oritur Longanimitas, quæ non est idem quod Patientia, quia Patientia est respectu malorum: aliquando autem oritur tristitia ex opere, quod fit cum tædio, & sic oritur virtus, quæ dicitur Strenuitas, vel Probitas, cui opponitur Accidia. Vel alia oritur tristitia ex perseueratione, quia ex conditione nostræ naturæ in difficultatibus statim volumus ab opere suscepto desistere, contra quod ponitur Perseuerantia, quando aliquis immanet operi & rationi, vnde e-D tiam sibi opponitur Pertinacia, quæ immanet contra rationem. Ex his patet quod quatuor sunt species fortitudinis, vt est virtus generalis, & ex hoc patet, quod est virtus Cardinalis, quia istas continet sub se, & ad interrogationem factam de qualibet istarum, quid est? respondetur, quod est quædam Fortitudo firmans hominem contra repulsiuū à bono rationis in tali materia.

Ad argumentum dicendum, quod Fortitudo & actus eius est bonū, quia mori pro bono communi, dato quod aliud bonum non speraret, est bonum: E exponere enim minus bonum, puta vitam suam pro maiori bono, idest pro bono communitatis, videtur bonum & virtuosum est, dato quod aliud non sequatur.

ARTICVLVS IIII.

DE PRVDENTIA.

Vtrum Prudentia sit virtus Cardinalis.

F Videtur quod non, quia est virtus intellectualis, cum sit in intellectu: non ergo moralis, nec Cardinalis. Contra est Tullius & Aristoteles 6. Ethic.

Prima propositio, quod Prudentia est virtus Cardinalis. Vbi notandum, quod homo virtuosus habet quinque actus. Primus est bene consiliari: secundus est sententiare de consiliatis: tertius est vltimatum videre, quod dicitur præcipuè ipsius intellectus, cum dicit, fac hoc componendo propositionem imperatiuam: quartus est eligere, quod præceptum est: quintus est operari secundum electio-

ctionem, & exequi quod sententiatum est à ratione. Modo tertius actus, scilicet vltimatum videre, siue pręcipere, est actus principalis, & proprius ipsius Prudentiæ, quod patet, quia iste est actus formalis, & principalis ipsius Prudentię, quo posito omnibus alijs positis dicitur fatuus. Modo sic est de isto vltimato videre, dato enim quod aliquis bene consilietur, & bene sententiet, & si non bene pręcipiat, dicendo fac hoc, reputatur fatuus; vt patet in multis, qui sunt optimi consilij dicendo, discurrendo, & inueniendo rationes hinc inde, & etiam optimè sententiando, dicendo quod est melius omnibus præteritis, & tamen non pręcipiunt dicendo, hoc fac, & per consequens non eligunt, & isti reputantur fatui. E conuerso aliqui deficiunt in consilio, & in sententia, tamen sequendo consilium & sententiam aliorum præcipiunt, & sic faciunt, secundum quod vident ex consilio, & iudicio aliorum faciendum, & dicuntur Prudentes. & confirmatur, quia actus Prudentiæ talis est, quod ipsum concomitatur operatio, & ideo dicitur quod Prudentia non indiget virtute, quia habet opus virtuosum, consequens modo consilium & sententiam à consiliatis non sequitur necessario operari, & ideo bene indiget virtute morali ad operandum, sed tale vltimatum dicere non indiget, quia ad prius sequitur opus. & licet ad talem actum, qui est præcipere, idest componere propositionem imperatiuam, dicendo hoc fac, voluntas intellectum detinet, tum iste actus formaliter & elicitiuè est ipsius intellectus, & isto posito in intellectu sequitur necessario actus in voluntate, vt eligat secundum tale videre, & secundum tale præceptum conformiter, & in hoc non sequitur voluntas naturam obiecti; nec etiam videmus, quod intellectus potest præcipere præter naturam obiecti hoc facere, secundum quod determinatur à voluntate. Et ex hoc patet, quomodo libertas non stat in vna potentia præcipuè, sed essentialiter stat in duabus, puta in voluntate determinante, & in intellectu præcipiente, & tunc voluntas necessario eligit conformiter præcepta intellectus, & sic dicitur quod voluntas mouet se per accidēs, quia determinat intellectum ad præcipiendum, ad quod præceptum mouetur, voluntas necessario cōformiter. Sic ergo actus principalis & formalis prudentiæ est præcipere non determinando, quia hoc pertinet ad voluntatem, secundo & vltimatè videndo: & hoc est quod dicitur Ethic. quod Synesis est dicere mente, idest præcipere, dicendo hoc fac. dicitur autem Prudentia virtus Moralis, tum quia accipitur ex consuetudine, sicut virtus Moralis, quia ex frequenti videre acquiritur habitus Prudentiæ, quo homo inclinatus est, & aptus est ad tale videre, & ad tale pręceptum, tamen quia non separatur à virtutibus Moralibus, sicut illud præceptum non separatur ab actu voluntatis, determinat intellectum ad tale præceptum, vel saltem non separatur à voluntate, si voluntas determinet intellectum sine aliquo actu. Et ex hoc patet, quod est virtus Cardinalis, quia habet obiectum commune, puta bonum hominis, & modum generalem, scilicet præcipere quod est rationis.

Secunda propositio, quod Prudentia habet multas species sub se, sicut dictum est aliquando de duobus, scilicet Temperantia, & Fortitudine: de iustitia autem alias dictum est, & possunt sumi istæ species secundum actus Prudentiæ, quos exigit a-

A ctus principalis, vel secundum illos, qui adiuuant actum principalem, & alios, quos actus principalis requirit. Actus enim principalis, in quo consistit essentialiter Prudentia, est ipsum præcipere, præcipere autem exigit consilium, quia non posset præceptum bene dari, nisi esset præconsiliatio, & sic oritur Eudulia, quæ est bene consiliatiua, & dispositio naturalis ad hoc dicitur Eustochia; sicut Solertia dicitur quando in speculatiuis, alias statim inuenit medium ad aliquod propositum. Actus autem principalis requiritur, quia multi sunt bene consiliatiui, & boni inuentiui, qui tamen malè sen-

B tentiant, & ideo requiritur alia Synesis, quæ est in bene sententiando, secundum naturā obiecti præconsiliati, & istæ virtutes modo communi & humano se habent ad illos duos actus solum. & ideo tertia virtus respectu vtriusque, quæ se habet modo supereminenti, & quasi non humano, sicut dicitur, quod aliqui, qui se habent in talibus sicut esset consiliabilis, & ista virtus dicitur Gnome, de qua habetur 6. Ethic. 12. cap. requiritur etiam legis positiua, quæ indiget Epicheia, & sic habentur quatuor virtutes, quæ oriuntur ex actibus re-

C quisitis ad principalem actum, & vendicet sibi nomen prudentiæ. Respectu autem eorum, quæ iuuant prædictos actus, sunt multæ virtutes; vna est quæ enumerat consequentes omnes prædictos actus, & hæc est virtus Sollicitudinis, quia negligentes in prædictis actibus communiter deficiunt; specialiter autem primum actum, scilicet consiliari tria adiuuant: aliud est, quod adiuuat consilium, quod se tenet ex parte hominis conseruantis, puta quod sit concors cum alijs operationibus huma-

D nis, & in ijs quæ videntur consentire rationi: qui non vult concordare, sed proprium sensum sequi, dicitur irrationabilis & fatuus, & ideo requiritur virtus, quæ dicitur Rationabilitas. Duo autem sunt, quæ requiruntur respectu alterius, puta in ordine ad alterum: vnum est, quod petat consilium à quibus oportet, & sicut oportet, quia nemo sibi sufficit in consiliando, & sic dicitur Consiliaris, in quantum ille dicitur consiliabilis, qui bene scit consilium petere, nam inquantum aliquis in se bene scit inuenire, melius est conferre, & consiliari, quia

E hoc pertinet ad Euduliam.

Aliud est, quod acquiescat consilio, secundum quod ratio dictat, & tunc dicitur persuasibilis secundum actum, scilicet sentire: Iuuant etiam tria. Oportet enim, quod ad bene sentiendum aliquis retineat præterita, per quæ potest de præsentibus melius sentire propter experientiam præteritorū, applicando ad sentiendum de præsentibus: requiritur etiam comprehensio præsentium actuum humanorum, & hæc dicitur intelligentia secundum Tullium, secundum Aristotelem dicitur visum ha-

F bere, vel accipere. Vlterius requiritur applicatio istorum in particulari, secundum conditiones singulares, & secundum circumstantias quæ in sentiendo sunt attendendæ, & tunc dicitur circumspectio, quæ considerat singularia in iudicando, vel sentiendo.

Respectu autem actus, tertia & principalis, scilicet præcipere, homo iuuatur per duo, scilicet per Cautelam, quæ est respectu mali, quia quando homo est in præsenti præcipere, vel in actu, debet semper agere cum cautela, considerando mala, quæ possent impedire actum virtuosum, & præcauendo diligenter à tali offendiculo, quod potest occurrere non

re non in consilio, vel in Eubolia, sed in præcipere & opere, vnde oppositum vitium dicitur Præsumptio, & Incautela. Requiritur etiam ibi tanquam adiuuans consideratio bonarum circumstantiarũ, quę in actu sunt ponendæ, & bene considerandæ, vt proinde faciat opus virtuosum, & sic oritur Prouidentia, quę est respectu bonarum circumstantiarum, quæ possunt in actu concurrere in prouisione, sicut Cautela, est respectu malarum, quę debent vitari, & sic sunt nouem virtutes coadiuuantes etiã quatuor principales.

Ad argumentum dicendum, quod actus principalis Prudentiæ est ipsa prudentia, circa ea quæ sunt in intellectu practico, tamen in voluntate requirit habitum determinantem intellectum ad talem actum; tum quia istud componere non semper sequitur naturam rei, sed habitum, vel passionem, vel determinationem voluntatis, quæ ad hoc potest intellectum determinare, & mouere, ideo actiuè, vel determinatiuè attribuuntur voluntati; formaliter autem & elicitiuè est ipsius intellectus, & ad ipsum sequitur motus conformis, idest electio conformis in ipsa voluntate, & sic homo mouet seipsum liberè ratione istarum duarum potentiarum.

ARTICVLVS V.

DE PRVDENTIA.

Vtrum Prudentia sit vna in tota Morali materia.

VIdetur, quod non, quia aliæ virtutes Morales, quæ respiciunt solum materiam moralẽ sunt plures: ergo & Prudentia. Contra, 6. Ethic. dicitur, quod vna in tota materia morali. Respondeo, Punctus quæstionis in hoc est, quia sunt diuersi modi dicendi. Vna enim est opinio Aristotelis, quod est vna Prudentia in tota materia Morali. Alia est, quod non est vna, sed multiplicatæ secundũ diuersos modos, sicut & aliæ virtutes Morales. Mouentur illi de ista opinione, quia ita generalis est potentia Voluntas, sicut Intellectus: sed non obstante generalitate voluntatis, plures virtutes Morales ponuntur in ipsa circa materiam moralem: ergo & in intellectu. Secundo: istæ Prudentiæ separantur, vel secundum diuersas materias, vnde Legista est valde prudens in his, quę pertinent ad alterum, & tamen in ijs, quæ pertinent ad ipsam naturam, vel ad bellum valde imprudens. E conuerso miles prudens in bellis, sciens optime omnia prudenter ordinare, & tamen in causis iudicandis valde fatuus, & sic de multis alijs: ergo diuersæ sunt istæ Prudentiæ, ex quo separantur. Tertio, quia habet diuersum, & aliud medium rationis est in materia Temperantiæ, & Fortitudinis, & Iustitiæ, & aliæ regulæ sunt ibi, & ex alijs actibus acquiruntur: sic ergo non est vna:

Et cum dicitur contra istos, quod est vna, quia habet vnum obiectum sub vna ratione, puta agibile humanum inquantum agibile; dicunt, quod istud non sufficit, quia tunc omnes artes essent vna ars, quia habent factibile, inquantum huiusmodi pro obiecto, vnde illa ratio communis non sufficit ad vnitatem habitus.

Alij arguunt etiam, quod est vna, quia est conditio agentis, scilicet hominis, qui est vnus: non

A enim agens vniuersale imprimit actum suũ in diuersis materijs diuersimodè propter diuersitatem recipientium, nihilominus tamen si vni formaliter imprimit, quantum ex se dicetur agere per vnicum habitum, vel principium, sicut Sol per vnam virtutem ex parte sua imprimit diuersos effectus in hæc inferiora propter diuersitatem recipientium. Sic est in proposito, bonum enim rationis, per se, & ex parte agentis est vnum, cum multiplicatur secundum diuersitatem materiæ, in qua recipitur. Hoc non habet secundum illos, qui sunt prædictæ

B opinionis, quia eodem modo posset dici de artibus mechanicis, quod essent vna ars, inquantum sunt in mente artificis, licet diuersificentur, vt recipiuntur in diuersis materijs. Et iterum cum prudentia non sit nisi recta ratio agibilium, sicut ars mechanica est recta ratio factibilium, sicut domus in anima, & ita in tali sunt vna domus quidditatiuè, licet diuersificetur secundum partes, & modos. ita est de Prudentia, vel de medio rationis, vt est in anima, & vt est in materia exteriori, & sic possent euacuari prædictæ rationes, & sustineri prædicta

C opinio, quæ probabilitatem habet. Quia tamen Philosophus est contra ista, & etiam experientia, cui nititur Philosophus, quia si aliquis in aliqua materia deficiat, non tamen est simpliciter fatuus, ita quod adhuc vt sit prudens requiritur, quod in omni materia sit prudens, & bene se habeat, ideo non teneo illam opinionem.

Quinta propositio, quod sub Prudentia continentur quinque Prudentiæ, quæ sunt species distinctæ, scilicet Monostica, idest particularis, Oeconomica, quæ est vnius domus multiplicis, Politica, Mi

D litaris, & legũ positiua, vt innuitur 6. Ethic. & 1. Pol. Ratio huius est, quia habitus distinguuntur penes obiecta, & penes rationes formales obiectorũ, ad quas diuersæ passiones diuersimode reducuntur, vt patet in artibus mechanicis; faber enim distinguitur à lignario, quia alio modo, & alijs instrumẽtis imprimit formã in materia: modo prædictæ Prudẽtiæ habẽt alia obiecta, & alias rationes formales circa obiectũ. Considerat enim alio modo Monostica, idest particularis Prudentia, licet pro obiecto hominem secundum se, & solitarium, & illa quæ

E circa ipsum acquiruntur, inquantum est homo singularis, & solitarius: Oeconomica vero habet pro obiecto familiam, siue domum, in qua est prima communicatio viri ad vxorem, patris ad filium, & domini ad seruum, & è conuerso; & ista communicatio habet alium actum, & requirit alias circumstantias, & aliud obiectum, quam Monostica. Militaris autem & Politica, dicuntur communicatio ciuitatis secundum diuersos modos & tempora: Militaris dicitur tempore guerræ, & ordinatur ad victoriam & pacem habendam & vindictã, & sic

F propriè dicitur communicatio exercitus: sed Politica dicitur cõmunicatio ciuitatis tempore pacis, quæ fit, quando pax conseruantur, & leges custodiuntur, & ideo dicitur communitas, vel communicatio ciuilis. Modo certum est, quod istæ duæ aliæ sunt Prudentiæ, & ex hoc patet, quod frenefactoria non est pars Prudentiæ, nec species, quia non docet exercitum regere: sed Equestris bene est pars Prudentiæ militaris, quæ docet exercitum regere, & quomodo miles equitando se debet in bello habere. Legum positiua autem pertinet ad principẽ, qui dicitur leges imponere rationabiliter secundum conditionem populi. Ad Politicam autem

tem pertinet exequi ea, quæ à lege positiua imposita sunt. hinc ergo accipiendo Prudentiam in sua generalitate non est vna Prudentia.

Sexta Propositio, quod accipiendo Prudentiam monasticam, quæ respicit prudentem personam, secundum ista est vna, quod patet ex obiecto: quia obiectum eius, scilicet homo & bonum hominis, vt sic, idest vt solitarius, & secundum proprium solitudinis est vnus, & sub vna ratione viuere solitarij, vnde & ita intendit semper, quod expedit homini secundum tale esse, & bonum rationis, & non quantum homo singularis, & solitarius. Similiter quælibet alia in se est vna, vt Oeconomica, & Militaris vna, & sic de alijs. Nec valent, quæ obijciuntur contra hoc de alijs virtutibus Moralibus, nam vt visum est, illæ sunt in appetitu saltem partialiter: modo appetitus sensitiuus non se habet vniformiter ad totum conuiuere humanum, sed diuersimodè secundum diuersas passiones: Intellectus autem practicus ad totum viuere hominis solitarij vniformiter se habet. Aliud etiam est, quod impedit istam similitudinem, quia Prudentia semper incipit ab homine, qui est vnus secundum medium rationis, & præcipit secundum quod congruit homini; vnde congruentia semper accipitur in ordine ad ipsum hominem, qui vnus est, & ideo Prudentia vna est: aliæ autem virtutes Morales tendunt in bonum, quod diuersificat in diuersis, & sic non incipiunt ab homine inquantum homo, sed magis ab appetitu, qui diuersimodè afficitur. Si autem quæratur, quomodo Prudentia est vna, dicendum, quod non est vna vnitate indiuisibilitatis, vel vnitatis, sed vnitate cuiusdam integritatis. Si tamen accipitur quantum ad habitum, quo imperatur, facit hoc quantum ad habitum, qui respicit actum Prudentiæ principalem formalem, potest dici vna, vel vnus habitus indiuisibilis tot habitibus Moralibus. Ad argumentum in contrarium patet ex prædictis.

DISTINCTIO XXXIV.

DE DONIS IN GENERALI.

Quæstio I.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum Dona, Virtutes, Fructus, & Beatitudines realiter distinguantur.

VIDETVR primo, quod sic, quia quando aliqua sunt idem realiter, mutuo, & proportionaliter connumerantur: modo prædicta non connumerantur proportionaliter, sunt enim duodecim fructus, & octo beatitudines. Licet enim sint septem dona, & septem virtutes, tamen non proportionaliter connumerantur, vt vni correspondeat aliud. Contra per auctoritatem Ambros. positam in litera, quia septem dona sunt septem virtutes. Respondeo, Punctus quæstionis est, quia

A aliqui dicunt, quod prædicta distinguuntur, vt diuersi habitus, sic quod per virtutes homo operatur rectè expeditè, & perfectè. Alij vero dicunt, quod distinguuntur per hoc, quod virtutes dantur ad bene operandum, dona autem ad resistendum malo.

Sed contra istum modum remanet prætacta difficultas, scilicet quod per eundem habitum moralem aliquis bene operatur, & resistit malo contrario bono, vt temperatur per habitum Temperantiæ bene operatur, & resistit passionibus contrarijs: &

B vlterius, dona dantur ad bene operandũ, sicut & virtutes.

Vnde tres dicunt aliter, & habet dictum illorũ ortum ex dicto Gregorij super illud Iob, quod Iob habuit septem filios, qui sunt septem dona, & septẽ Virtutes dantur ad tollendum peccata. Dona autem ad tollendum reliquias peccatorum, vt donũ scientiæ tollit ignorantiam, quæ est reliquia peccati, vel sequela, & sic de alijs. Sed hoc non valet, quia idem habitus tollit peccatum, & sequelam peccati, & vlterius, scientia acquisita, quæ est vir-

C tus, expellit ignorantiam, vel stultitiam, quam dicunt esse sequelam peccati: vnde Augustinus distinguit illa ex modo agendi, modus enim agendi potest esse humanus, & iste pertinet ad Virtutes, quæ faciunt bonum agere, siue modum humanum, & de hoc modo dicitur à Philosopho, cum dicit 7. Ethic. quod quædam sunt Virtutes humanæ, & politicæ, quæ faciunt agere, sicut patet etiam in Vitijs. Intemperantia enim est vitium humanum, sed bestialitas est vitium modum humanum excedens, & descendens vsque ad modum bestialem, quando

D scilicet homo delectatur in ijs, in quibus delectari non debet, sicut aliqui delectantur comedendo car bones, & ista distinctio est pulchra & substantialis. Contra istam tamen arguunt aliqui dicentes, quod magis & minus diuersificant species, & ideo per tales modos agendi, qui non differunt nisi secundum magis & minus, non habetur quod prædicta differunt specie. Sed obiectio non valet. Destruit enim 7. Ethic. vbi dicitur, quod bestialitas aliud est vitium à vitio humano, & tamen non differt nisi secundum magis & minus. Similiter virtutes heroi-

E cæ differunt à virtutibus humanis. Bene diceretur ad hoc, quod magis & minus diuersificant speciem in Moralibus, quando sumuntur secundum congruentiam ad aliam naturam, nec virtus humana sumitur vt conuenit homini, hæroica, vt conuenit Angelo, & sic specificè distinguuntur.

Aliqui arguunt contra prædictum modum, ex hoc quod Charitas, quæ est Virtus nobilissima, facit operari differenter ad hoc, quod est dare Charitatem, quæ est erga Deum, puta Sapientiam, idest sapidam scientiam, quæ nihil sapit nisi Deũ,

F & ista est nobilissima, & facit nobilissimè operari.

Item arguitur, quod quicumque habet virtutes Morales infusas, modo superhumano operatur. Diceretur ad hoc, quod bene verum est, quod virtutes infusæ communiter loquendo supernaturaliter, & modo superhumano operantur: sed vltra istum modum dona specialiter faciunt operari modo superhumano, & sic prædictæ obiectiones non tollunt prædictum modum. Tamen iste modus difficultatem patitur, quod oportet dare tot dona, quot sunt virtutes, quia in materia cuiuslibet virtutis conuenit operari modo superhumano, & sic

cuili-

cuilibet virtuti debet correspondere proprium donum: sacra autem Scriptura videtur esse aliquid contrarium, quod videtur præfigere numerum donorum, puta septenarium, vt patet per septem cornua agni, per septem candelabra, & sigilla, habentur septem dona præcisè, & in multis alijs locis sacræ Scripturæ. Vnde est quintus modus Doct. antiquis, scilicet Alex. Thomæ, quod voluntas potest dupliciter accipi, vno modo vt mouetur à ratione, & sic non est purè passiua, sed per se agit ad actum suum bonum, & secundum hoc indiget virtutibus, quibus perficitur.

Alio modo, vt mouetur à Spiritu sancto, & sic se habet purè passiuè, & indiget donis, vt sit bene mobilis à Spiritu sancto, & iste modus coincidit cum modo immediatè dicto, & habet difficultatem, quia sicut homo mouetur ita in diligendo Deum charitatiuè mouetur à Spiritu sancto, & in adhærendo, & in sperando. Vnde est alius modus, qui dicit, quod virtutes, dona, beatitudines, & fructus sunt idem habitus, nec differũt, nisi voce & nomine, ita quod omnes virtutes tam Theologicæ, quam Morales, sunt idem quod dona, ita quod timor idẽ est quod Temperantia, Pietas, Iustitia, Fortitudo, Sapientia, Charitas. Fidei autem, quæ est virtus, correspondẽt duo dona, scilicet Intellectus, & Sciẽtia, Prudentiæ vero correspondet Donum consilij. & eodem modo possunt beatitudines, & fructus ad prædicta reduci. Sed hic est difficultas, quia in ista adaptatione relinquitur Spes, cui non correspondet aliquod donum, & item postquam posuit septem dona Isai. non enumerat aliquas alias virtutes, & est, inquit, Iustitia cingulum lumborum eius, &c. quod non faceret, si dona essent idem cum virtutibus: & Item, quod Pietas sit Iustitia non videtur, imo magis videtur esse Temperantia, vt etiam timor non est Temperantia formaliter nisi enuntiatiuè, & causaliter, sicut omnes aliæ virtutes. Et item secundum istam assignationem, quatuor dona sunt in Intellectu, & tria in Voluntate: non sic autem de Virtutibus, sed vna tantum est in Intellectu, scilicet Fides, vel duæ, si ponatur Prudentia, & reliquæ in voluntate, vel in appetitu sensitiuo. Item: Iste modus videtur repugnare sacræ Scripturæ, quæ præcisè videtur ponere septem dona, non tot, quot sunt virtutes.

Nunc pono tres alios modos, quibus prædicta possunt distingui. Primus modus potest accipi penes agere, & penes agi, quia fide & experientia percipimus, & tenemus, quod in sanctis viris sunt aliqui actus, qui sunt redacti ad potestatem ipsorũ, vt in illos exeant quando volunt, & quando non placet eis cessent, vt est diligere Deũ actu, vel orare, vel aliquid tale facere. Secundo, sunt aliqui, qui non sunt in potestate ipsorum, imo subito prorumpunt in tales actus, secundum quod Spiritus irruit in ipsos, sicut sunt prophetandi vel laudandi Deum, vel aliquid tale, secundum quod de Samsone dicitur, quod irruit Spiritus Domini in eum, & occidit leonem, & de Saul, quod lacerauit boues, & erat inter prophetas, & de Balaam, & de multis talibus: & secundum hoc possumus dicere, quod virtutes sunt habitus, quibus aliquis vtitur ad actum cum vult, vel quod actus illorum habituum sunt in potestate habentis virtutes. Dona vero sunt habitus, qui sunt ad actus, vel sunt ipsius actus, qui non sunt in potestate hominis, & iste modus concordat cum illo de modo humano, & cum illo

A de voluntate, quæ mouetur à ratione, & hoc est in potestate sua; & à Spiritu sancto, & tunc non est in potestate sua. Voluntas enim virtutibus agit, sed à donis agitur.

Secundus modus est, vt distinctio debeat fieri secundum medios actus, vel media obiecta, vnde sciendum, quod aliquæ virtutes habent Deum immediatè pro obiecto, vt Theologicæ. Aliæ autem, scilicet Morales, habent actus exteriores, qui sunt circa Deum. Alij autem sunt actus interiores, qui non progrediuntur extra intellectum, & voluntatem, & dicuntur purè spirituales, & ad istos sunt

B dona Spiritus sancti, ita quod quidã habitus sunt respectu Dei, vt virtutes Theologicæ: alij respectu actuum exteriorum, & sunt virtutes Morales: aliæ respectu actuum interiorum intellectus & voluntatis spiritualium, & dicuntur dona: & secundum hoc potest accipi sufficientia ipsorũm donorum. Aut enim respiciunt actus interiores Intellectus, aut Voluntatis. Si Intellectus, aut sunt in parte contemplatiua, & in ipsa sunt duo principia, scilicet Intellectus, qui est in mera contemplatione

C Dei, & Sapientia, quæ est in contemplatione, quæ redundat ad affectum, & ideo dicitur sapida Sapientia; aut sunt in Intellectu practico, & sic sunt duo, Cõsilium inquirendo intrinsecè, & Scientia in dirigendo, & isti actus semper manent intrinsecè. Sed ex parte Voluntatis sunt tria, vnum respectu mali culpæ, scilicet Timor, & aliud respectu mali pœnæ, scilicet Fortitudo, & hæc duo sunt in irascibili, Pietas autem est in concupiscibili, & ex hoc patet donorum, & virtutum differentia. Fortitudo enim, quæ est virtus, est habitus, per quem homo exterius

D tolerat aduersa, & tristabilia. Fortitudo autem, quæ est donum, est habitus, quo homo est vigorosus interius, non curans de quacumque aduersitate, & sic de alijs suo modo.

Tertius modus potest poni secundum Doctores sic: Dona non possunt esse informia, quia non sunt sine Charitate, cum sint sequelæ ipsius Charitatis, modo ex amore alicuius oriuntur diuersimodè sequelæ diuersæ, & sic etiam ex amore Dei charitatiuo oriuntur tria in affectu, scilicet Reuerentia, quæ reueretur amicum, & Deum, & non offendit,

E & sic est spiritus Timoris. Oritur Zelus ad defendendum amicum, vel Deum, & legem Dei, & sic dicitur spiritus Vigoris & Fortitudinis: oritur etiam bona affectio ad amicos Dei, & dicitur spiritus Pietatis respectu proximi.

In Intellectu autem ex Charitate oriuntur quatuor: primum est meditatio de amico, quia vbi amor, ibi oculus, & dicitur spiritus Intellectus. Secundum est complacentia, quia qui meditatur de Deo eo modo, quo pertinet ad donum Intellectus, necessario complacet in ipso, sicut cogitans de ami

F co complacet in meditando ipsum, & sic dicitur Sapientia. Oritur autem tertio notitia de amico, quoniam qui diligit, vult cogitare quem diligit, & sic est spiritus Scientiæ. Quartum, quod oritur, est Prouidentia, ne faciat aliquid contra voluntatem amici, & dicitur Consilium, & sic possent isto triplici modo distingui vltimatè. Tamen videtur esse dicendum distinguendo, quia aliter possunt distingui propriè loquendo, ac propriatè; si propriè, ita quod distinguantur sicut habitus specificè distincti, tunc dicendum quod non, imo omnes virtutes infusæ sunt idem, quod dona & beatitudines, & fructus, ita quod hæc dona sunt habitus realiter, sed

sed virtutes in comparatione ad actum, quia virtus pensatur secundum vltimum potentiæ; dona autem in comparatione ad principium, à quo habentur. Fructus vero dicuntur in comparatione ad delectationem & gaudium annexum operi spirituali: sed dicuntur habitudines in comparatione ad principium quod eis debetur. Et sic tot sunt dona quot virtutes, & quot beatitudines, ita quod æquantur in natura, & hoc videtur esse de intentione sacræ Scripturæ, quæ ponit alia dona Spiritus sancti, quam septem prænominata. Puta, Spiritum ardoris, Spiritum lenitatis, & multos alios Spiritus inuenies in sacra Scriptura. De Beatitudinibus etiam, vnde: Beati immaculati in via, &: Beatus vir, qui non abijt in consilio impiorum, &: Beati omnes qui timent Dominũ. Si enim Christus posuisset vnam aliam beatitudinem, tunc essemus coacti ponere nouẽ Beatitudines, quot dona & virtutes propriè loquendo, & similiter dicendum est de fructibus. Appropriatè autem loquendo possumus dicere, quod distinguuntur, quia quãuis virtutibus approprientur septem dona, non tamen virtutibus septem principalibus, vt prius facta fuit coaptatio, sed alijs quibuscumque, & sic de alijs, vt patere potest inducendo. Quia fructus dicunt aliquam suauitatem, ideo illis virtutibus attribuuntur, in quibus maximè suauitas reperitur: Modo primo & principaliter in virtute Charitatis reperitur delectatio, & ideo primus fructus charitatis Gaudium, similiter de suauitate: & sic de duodecim fructibus, quos Apostolus enumerat, qui sunt Charitas, Gaudium, Pax, Patientia, Benignitas, idest beneuolentia, Bonitas, idest clementia: Longanimitas contra tædium: Mansuetudo, Fides, Modestia, quæ continet in se multas alias virtutes, quæ pertinent ad gestus honestos. Continentia, quæ est respectu actus principalis: Castitas, quæ est respectu actuum impudicorum, & aliorum annexorum actui principali. Modo isti duodecim fructus sunt duodecim virtutes habentes speciales delectationes, & ideo appropriatè fructus vocantur, & hoc patet per vitia opposita, quæ Apostolus ibidem enumerat, quæ sunt vitia & opera carnis, sicut ista duodecim dicuntur fructus, vel opera Spiritus sancti; similiter de Beatitudinibus.

Quarto dicit Beatitudines, quæ videntur sibi vendicare ius in præmio æterno, & in beatitudine supernaturali, & posuit illas per oppositum ad illa, in quibus aliqui dixerunt beatitudinem esse, in diuitijs, contra quos dicitur: Beati pauperes. Alij in delicijs: contra quos dicitur: Beati qui lugent. Alij in excellentijs, contra quos dicitur: Beati mites, secundum illud: Discite à me, quia mitis sum, & humilis corde. Alij in victoria habenda, vt patet 7. Psal. Contra quos: Beati pacifici. Alij in imperio, & in regnare, & dominari alijs, vt Romani, ita quod finem ciuilitatis dixerunt regnum & dominium: contra quos dicitur: Beati, qui persecutionem patiuntur. Alij in contemplatione naturali, contra quos: Beati mundo corde. Alij in vita politica, quæ maxime consistit in actu Iustitiæ, & ideo dicitur: Beati qui esuriunt, & sitiunt iustitiam, & istæ duæ vltimæ debuissent prius poni. Similiter potest dici quantum ad dona, vt patet ex dictis, quæ appropriatè distinguuntur, non autem propriè loquendo de distinctione specifica. Et per hoc possunt saluari auctoritates sacræ Scripturæ, ponentes præcisè septem dona, septem beatitudines, & septem fructus. Argumentum patet ex dictis.

Quæstio II.

DE DONO TIMORIS.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum actus Timoris seruilis sit bonus.

VIDETVR, quod non, quia non est amore boni, sed amore mali pœnæ. Contra, Glosa super illud: Non accepistis Spiritũ, &c. Dicit quod spiritus Timoris est donum Dei. Respondeo, Sciendum, quod est quadruplex timor, vnus filialis, qui est respectu personæ, puta reuerentia ad personam, & dicitur quædam humilitas: alius est castus, qui est respectu offensæ, quando aliquis timet offendere contra aliquam legem, vel personam, secundum quem sponsa timet virum timore casto, nolens venire contra legem matrimonij. Alius est respectu personæ temporaneæ & mundanæ, & dicitur timor mundanus, & est iste malus. Alius est respectu pœnæ æternæ, vel temporalis debitæ alicui peccato, & est malus similiter, & iste timor dicitur etiam initialis, quia initialis est ad bonum, & ad amorem filialem. Primus timor dicitur humilitas, & est initium omnis boni: secundus est virtus: tertius vitium: quartus est donum Spiritus sancti gratis datum.

Secundo, quantum ad conclusionem intentam, dicendum quod timor seruilis est bonus, & actus eius: quia iste actus est bonus, qui inuenitur in homine existente in charitate: sed talis est actus timoris seruilis: aliquis enim existens in charitate, propter timorem pœnæ æternæ potest se retrahere à peccato, non tamen præcisè, sed principaliter, cum hoc sit propter amorem Dei, & timorem filialem vel castum.

Secundo, quia in illo actu sunt tria, scilicet timere mortem æternam, secundo retrahere se à peccato: & tertio quod hæc non facit propter amorem Dei. Modo neutrum est malum, & certum est de primis duobus: de tertio etiam patet, licet enim sit priuatio alicuius boni, non tamen est propter hoc malum, nisi saltem quando dicitur inesse. Dicitur autem iste timor donum gratis datum, & potest esse cum amore, nec propriè habet rationem virtutis, quia virtus debet operari propter amorem: iste timor non operatur propter amorem, scilicet propter euasionem pœnæ. Nec etiam propriè potest formari, sed potest excludi, quando enim aliud est timor filialis, & amor, tunc propriè excluditur iste timor, qui est cum præcisione amoris Dei, tamen quando cũ seruili est amor Dei, tunc propriè non dicitur seruilis.

Ad

Ad argumentum patet, quia operari propter euasionem pœnæ non est malum, licet non sit bonum meritorium.

DISTINCTIO XXXV.

Quæstio Vnica.

DE DONIS SAPIENTIAE, ET SCIENTIAE, INTELLECTVS, ET CONSILII.

ARTICVLVS I.

Vtrum quatuor dona, scilicet Intellectus, Sapientia, Scientia, & Consilium distinguantur vita actiua, & contemplatiua.

VIDETVR, quod non, quia ista omnia pertinent ad intellectum. Contra Augustinus, qui dicit, quod per sciētiam administramus temporalia. Respondeo primo, quod de istis quatuor bonis, quę pertinent ad Intellectum, dicunt aliqui, quod Intellectus, & Scientia sunt in portione superiori, ita quod inuenire pertinet ad Intellectum, & iudicare de inuentis ad Sapientiam. In parte autem inferiori inuenire pertinet ad Consilium, iudicare ad Scientiam. Sed hoc non videtur valere, quia ista dona non possunt à Charitate separari, modo prædicti actus possunt esse sine Charitate, & informes. Vnde dicendum, quod actus interior non sunt inuenire, & iudicare sic absolutè sumpta: sed sunt vltimati actus ipsius Intellectus, qui à Charitate non separantur. Vnde bene sciendum, quod intellectus potest sumi, vt est principium mouendi voluntatem ad intra, vel ad extra in exequendo. Si ad intra, sic mouet dupliciter voluntatem ad contemplationem interiorem; vno modo ex consideratione Deitatis & beatitudinis, secundum quod vltimatum iudicium est videre, & sic dicitur Sapientia. Alio modo considerando alia temporalia, puta considerando passionem Christi, & huiusmodi, in quantum est in vltimato videre, ad quod est complacentia in voluntate, & hoc pertinet ad Scientiam. Si autem accipiatur Intellectus in quantum est principium mouendi voluntatem extra, puta ad operandum extra, tunc est dupliciter, vel consiliando principia, vel operando, vnde aliqui obtusi nihil possunt considerare, nec operari: sic igitur considerando principia agibilia vltimatè dicitur Intellectus: sed respectu futurorum dicetur Consilium.

Secundo, dicendum, quod vita contemplatiua & actiua distinguuntur per ista dona, nam vita contemplatiua exercetur per donū Sapientiæ, & Scien- A tiæ; vita autem actiua per donum Intellectus, & Consilij.

Tertio dicendum, quod vita contemplatiua est nobilior actiua, quātum est ex parte obiecti, quod est nobilius, quantum ex parte potentiarum, cum pertineat ad rationem superiorem saltem magis, & quantum est ex actibus, quia actus contemplatiuæ sunt directiui & imperatiui, respectu actuum actiuæ, qui sunt actus imperati & directi per actus contemplatiuæ. Secundo, quia actiua est magis meritoria quantum ad satisfactionem pro peccatis, B quia est magis laboriosa: sed quantum ad præmium essentiale contemplatiua est magis meritoria. Ad argumentum patet, sic enim pertinet ad Intellectum, quod mouet voluntatem.

ARTICVLVS II.

Vtrum habitus Prudentiæ possit esse in Intellectu, absque hoc quod habitus morales sint in voluntate.

C VIdetur quod sic, quia primum potest separari à suo posteriori: sed habitus Prudētię prior est alijs habitibus moralibus, quia dictamen, quod pertinet ad Prudentiam præcedit electionem, & executionem, quod pertinet ad cæteras Morales virtutes. Et confirmatur, quia 2. Ethic. dicitur, quod virtus est habitus electiuus immediatè consistens, prout sapiens determinabit, ita quod determinatio sapientis, vel prudentis prior est habitu morali.

Contra 6. Ethic. Impossibile est prudentem esse sine virtute. Respondeo: Primo pono punctum D quæstionis, qui est in hoc, quod de hoc sunt tres opiniones. Vna est, quod habitus Prudentiæ potest acquiri in intellectu, sine hoc quod habitus morales acquirantur in appetitu. Cuius ratio est, quia Prudentia acquiritur per actus, qui sunt in recto dictamine rationis, puta in iudicando rectè, & inueniendo medium rationis. Modo talis actus, vel tale dictamen potest esse in intellectu, sine hoc, quod sit electio in voluntate, quia voluntas potest moueri contra iudicium rationis, etiam in particulari, secundum quod dicit Arist. ex actibus fre- E quentatis potest aggenerari in Intellectu habitus Prudentiæ, & tamen in voluntate non aggenerabitur aliquis habitus, quia voluntas non eliget conformiter illis actibus intellectus. Vnde hæc positio fundatur super hoc, quod voluntas potest moueri contra iudicium rationis, tam in vniuersali, quam in particulari. & confirmatur hoc per illud quod habetur 2. Ethic. vbi dicitur, quod ad virtutem parum prodest scire, quasi diceret, quod voluntas in eligendo virtuosè non sequitur ipsum scire. Et 7. Ethic. reprobat Philosophus opinio- F nem Socratis, qui ponebat virtutem scientiam, quia tunc nulla voluntas conformiter ageret ad scientiam. Et Augustinus dicit, quod vnum absorbet hominem, qui dicit voluntatem moliri contra iudicium rationis, in damnatis non esset vermis conscientiæ, qui est hoc, quod bene videt, quod male egerunt, & tamen non pœnitent, nec displicet eis.

Alia est opinio prædictæ contraria, quod impossibile est Prudentiam esse, vel acquiri in intellectu, quin sint, vel acquirantur virtutes Morales in appetitu: & ratio est ex fundamento opposi-

 to,

to, quia scilicet voluntas non potest moueri contra iudicium rationis in particulari, vt patet 7. Ethic. Licet enim voluntas possit agere contra scientiam in habitu, vel contra scientiam in actu, & in vniuersali, non tamen contra scientiam in actu, & in particulari in tertio, quod ignorat omnis malus: voluntas ergo conformiter eligit ipsi actui rationis, & tunc per consequens ex actibus voluntatis conformibus actibus rationis aggeneratur habitus informis, & virtuosus in voluntate.

Tertia opinio concordat cum prima quantum ad hoc, quod voluntas potest moueri contra iudicium rationis, & quod in Intellectu potest aggenerari habitus ex dictamine ratione, sine hoc quod aggeneretur habitus conformis in voluntate: sed tamen discordat in hoc, quod dicit, quod talis habitus non esset habitus Prudentiæ, quæ generatur ex actibus, qui sunt secundum dictamen rectæ rationis; sed oportet quod illi sint conformes appetitui recto. & in hoc concordat cum secunda opinione, scilicet quod Prudentia non potest esse in intellectu, quin virtus Moralis ponatur in appetitu.

Secundo pono vnam distinctionem, per quam prædictæ opiniones possunt ad concordiam reduci, & aliàs ponenda est, sed magis explicabitur, & est quod duplex est iudicium rationis, quod est actus intellectus, & intelligere, vnum est quod attribuitur Sinesi, & formatur in intellectu iudicatiuè, & per modum enunciationis, & sequitur naturam rei, vel obiecti, dicendo, hoc est faciendum, vel non faciendum. Aliud est iudicium, quod dicitur imperium, siue vltimatum videre, & est actus Prudentiæ, vt patet 6. Ethic. & non formatur iudicatiuè, vel non enunciatiuè, sed magis imperatiuè, ita quod imponit verbum imperatiuum dicendo fac hoc: hoc enim imperium licet sit ex voluntate determinatiuè, & actiuè, tamen elicitiuè & subiectiuè est ipsius intellectus, cuius est componere, & diuidere. Iste autem consistit in compositione quadam imperatiua, vel in diuisione, si sit iudicium negatiuum, & non sequitur materiam rei, sed libertatem iudicantis; ita quod istud iudicium, vel imperium est in libertate hominis, & hoc per voluntatem determinantem, non per actum aliquem, sed ex natura sua habet, quod potest sine actu elicito intellectum ad tale iudicium determinare, & ad intellectum elicere. In coniunctione istarum potentiarum consistit libertas, & ex vtraque dependet prædictum iudicium, & sic istud iudicium sequitur libertatem iudicantis, non materiam obiecti: modo voluntas potest venire contra primum iudicium, quod est per modum enunciationis, & sic dicit verum secunda opinio.

Sed contra istud secundum, quod est imperium non potest venire voluntas, vt quilibet etiam in se potest experiri, vt dicit prima opinio, & loquendo de isto secundo iudicio, verum est, quod ignorat omnis malus.

Tertio, pono propositiones aliquas. Prima, est quod impossibile est actum Prudentiæ propriè dictũ esse in intellectu, quin sit actus virtutis Moralis in voluntate. Loquor autẽ hic de actu virtutis, vel Prudentiæ, non qui procedit ab habitu, sed qui dicitur actus vniuersalis actui virtutis, ex quo nata est

A aggenerari habitus virtutis: & hoc probo, quod impossibile est, quod in Intellectu sit vltimatum videre, vel imperium, quod pertinet ad Intellectum quin in voluntate sit elicitio, & operatio (non tarditas adsit) quia illud iudicium est vltimata determinatio, in qua finitur totus processus intellectus. Nec illud est solum Intellectus, sed totius liberi arbitrij, quod includit voluntatem, & intellectum, & ideo quando ex libertate fiunt, in hoc concordant, & conueniunt intellectus, & voluntas, quod voluntas actiuè determinat, & Intellectus elicit, dicen-

B do, Fac hoc: impossibile est quin sequatur elicitio in voluntate, vel appetitus conformis cum tali iudicio: modo iste actus est propriè ipsius Prudentiæ, & elicitio conformis tali ratione est actus virtutis Moralis: ergo.

Secunda Conclusio, quod actus Prudẽtiæ potest esse in intellectu, & tamen habitus oppositus virtuti Morali, puta vitium, est in appetitu, & in voluntate, sicut aliquis potest habere istum actum in materia Temperantiæ, abstinere ab hac delectatione, & tamen habitus viciosus est in appetitu inclinans

C talem ad istam delectationem contra iudicium rationis, & hoc patet per locum à minori, quatenus videretur, quod talis habitus vitiosus staret cum actu virtutis illius, cui illud vitium formaliter opponitur, & tamen cum illo stat. Nam aliquis potest habere actum elicitum, quod vult & eligit abstinere, & tamen cum hoc stat habitus intemperantiæ, quæ inclinat ipsum ad comedendum: & ratio est, quia habitus vitiosus acquisitus non corrumpitur per vnum actum, & ideo potest stare cum actu virtuoso cõtrario actui illius habitus virtuo-

D si: multo ergo magis actus Prudentiæ, idest qui aggeneratur Prudentiæ, si frequentetur, stat cum habitu opposito virtuti Morali in appetitu.

Tertia Propositio, quod impossibile est habitum Prudentiæ acquiri in Intellectu, quin habitus Moralis conformis acquiratur in appetitu, & hoc patet ex dictis, sic: Quando aliqui actus sunt connexi in acquirendo, & in essendo, & in multiplicatione, vel frequentatione, necessario habitus per istos generati sunt connexi: eodem modo actus Prudentiæ, & virtutis Moralis sunt ita connexi, quod

E posito actu Prudentiæ in Intellectu ponatur actus virtutis in appetitu, & frequentato illo necessario frequentetur iste, vt patet ex dictis: ergo si aggeneratur habitus in Intellectu ex actibus Prudentiæ, necessario aggenerabitur virtus Moralis in appetitu.

Quarta Propositio, quod impossibile est habitum Prudentiæ esse in Intellectu, quin omnes virtutes Morales, quæ distinguuntur per Prudentiam, sint in appetitu, & hæc est intentio Philosophi expresse, licet aliqui velint contrarium somniare: & hoc probo primo, quia impossibile est

F habitum Prudentiæ esse in intellectu, quin in appetitu sit conformis habitus virtuosus, vt patet ex immediatè dictis: sed eidem habitui Prudentiæ in voluntate correspondent, & sunt conformes omnes virtutes Morales, ita quod vna existens omnes dirigit: ergo. Maior nota est, sed minor reputatur dubia, & ideo illam probo sic: Ille idem habitus, qui sententiat de propositione vniuersali, sententiat de omni illa particulari, quæ continetur sua ista vniuersali, quia eodem habitu scio, quod triangulus habet tres, quo quod hic trian-

triangulus conceptus in tali materia habet tres: sed prudens habitu Prudentiæ sententiat de propositione vniuersali, sub qua consistunt multæ particulares in materia determinata; ad prudentiam enim pertinet sententiare de hac propositione vniuersali, scilicet quod illud est agendum, quod condecet secundum rectam rationem, & secundum quod cōgruit huiusmodi, in quacumque materia hoc sit: vnde ad synesim pertinet sententiare, quod illud est faciendum quod condecet. Ad proprium autem actum Prudentiæ pertinet etiam hoc, visis imperatis facere illud, quod condecet; ita quod propter defectum alicuius prædictorum dicitur imprudens: si enim haberet iudicium faciendi omne illud quantum decet, & non imperaret illud faciendum, diceretur imprudens, quia primum actum habet fatuus, qui bene iudicat faciendum, quod condecet in quacumque materia, sed non imperat: ergo ad eundem habitum Prudentiæ pertinet in tali materia, & vt nunc sentire hoc pro nunc, & in tali materia, puta Temperantiæ, vel Fortitudinis est facere quantum ad actum synesis, & hoc facere in tali modo, quantum ad actum proprium ipsius Prudentiæ, & ideo non sunt duæ Prudentiæ respectu vniuersalis, & particularis, vt quidam imaginantur: sed bene sunt duo actus eiusdem Prudentiæ, vnus in vniuersali, & alius in particulari, & sic est vna synesis, & vna Prudentia. Quomodo autem isti habitus distinguantur, patet ex prædictis, cum actus synesis ad Prudentiam pertinet, quia Synesis est species Prudentiæ.

Ad eandem minorem secundo arguo sic, quia vt patet 6. Ethic. non est solum vniuersalium: sed etiam particularium: ergo vna & eadem vniuersalia, & particularia considerat.

Tertio, de ratione prudentis est cognoscere particulare, tunc sic: illi actus pro certo pertinent ad Prudentiam, quorum altero damnato aliquis dicitur imprudens: sed amoto actu, qui est circa vniuersale, vel illo qui est circa particulare quodcumque, statim aliquis dicitur imprudens. Si enim aliquis non imperat faciendum omne, quod congruit, reputatur fatuus: similiter si non imperat fiendum, quod fiendum est in materia Temperantiæ, vel Fortitudinis, reputatur fatuus & imprudens: ergo.

Quarto: Si aliquis habitus respicit plura aliqua per vnam rationem, oportet quod prius respiciat illam rationem, & tendat in illam principaliter; sed Prudentia in omni materia eligit, vel præcipit quod decet, inquantum est congruum, & condecens, & bonum rationis, quia isto amoto non incideret in illa, in quacumque materia esset: ergo prius, & principaliter tendit in illud, quod primo condecet, & est bonum rationis, in quacumque materia sit. Vnde illi qui imaginantur, quod iudicium Prudentiæ proueniat ex inclinatione speciali in tali materia, vt est medium in materia Temperantiæ, vel Fortitudinis, falsum imaginantur: sed totum illud iudicium tenet in virtute illius, quod pertinet ad prudentem, quod præcipit facere, quod condecet in quauis materia Temperantiæ, hoc condecet, ideo ad Prudentiam pertinet hoc præcipere.

Quinto, sicut Vniuersale interimitur per vnum singulare, ita tota Prudentia interimitur, & tollitur per vnum singularem actum oppositum ei, quod condecet: si enim aliquis faciat, vel præcipiat illud, quod non decet in materia Temperantiæ, dicitur similiter imprudens: & ratio hæc est, quia contradictio est, quod habeat vniuersalem, & quod habeat negationem particularis cuiuscumque, & ideo contradictio est, quod habeat hanc vniuersalem, volo facere illud, quod decet vniuersaliter, & quod in aliquo singulari velim facere illud, quod non decet, in quacumque materia sit, nam actus particularis præcedit istam primam Prudentiam.

Sciendum est, quod actus Prudentiæ bene separatur ab habitu propter passiones, vel habitum ad contrarium inclinantem, quia aliquis bene potest præcipere, fac hoc, quod est condecens, sine hoc quod habeat habitum Prudentiæ: sed quando intellectus est assuetus, & acquietatus in talibus iudicijs, tunc dicitur habituatus habitu Prudentiæ. Iudicium autem vniuersale, quod dicit, fac hoc, quod est consonum rationi, sequitur ipsam synesim, supposito quod synesis habeat iudicium iudicatiuum, & enunciatiuum, tam de principijs, quam de conclusionibus. Sed si synesis se extendit tantum ad conclusiones, tunc iudicium vniuersale ipsius Prudentiæ sequitur intellectum, idest iudicium de principijs practicis, quia Intellectus dicitur principiorum, non solum in speculatiuis, sed etiam in practicis: sed iudicium Prudentiæ in particulari, idest, Fac hoc, sequitur ipsam synesim, quæ dicitur sensus, & iudicat enunciatiuè de conclusionibus, & particularibus.

Si autem quæratur, Vtrum synesis sit vna in omni materia, dicendum est, sicut dictum est de Prudentia, quod loquendo de synesi monostica, quæ respicit in vniuersali, & in particulari supposito, quod vtrumque respiciat, est vna, quia est de omni circumferente, quod decet hominem, inquantum solitarius est, vnde dicit, quod omne quod decet, est faciendum, & quod hoc in tali materia, vt decet, est faciendum, & semper est vna cum monostica, iustitialis, œconomica, politica, & legum positiua bene sunt diuersæ, sicut dictum est de Prudentia, quæ tamen est vna in suo genere.

Secunda ratio ad prædictam quartam conclusionem est, quod impossibile est esse Prudentiam quietam, nisi habeat prudens voluntatem quietam respectu finis omnium virtutum in respectu electionis, quæ debet esse in voluntate, respectu eorum quæ sunt ad finem: sed hoc non potest esse, nisi virtutes Morales ponantur in voluntate: ergo. Maior probatur, quia sicut se habet actus ad actum: modo actus potentiæ requirit rectum finem in omni materia, & quietam voluntatem, & rectam electionem. Vbi sciendum, quod differunt hæc tria, Industria, Astutia, & Prudentia. Industria enim, quæ est naturalis dispositio, est, quando aliquis statim inuenit media congruentia ad finem intentum: Astutia autem ad industriā addit malum finem, vel quoddā inuenire media promptè ad malum finem, ad astutiam pertinet. Prudentia autem addit ad industriam bonum finem, quando ordinatur totum ad bonum finem: sicut ergo actus ad actum, vel habitus ad habitum, & hoc in quietè: quia hoc addit habitus ad actum, vt quietè operetur: Cum ergo Prudentia ad bonum finem ordinetur, & habitus Prudentiæ quietè de-

bet ordinare ad bonum finem, & ad vniuersalem finem, & ad rectam electionem, puta vt quietè præcipiat facere, quod decet in omni materia, & hoc patet tam de monastica, quam de cæteris Prudentijs.

Minor autem satis patet, quod hoc non potest fieri, nisi voluntas sit habituata virtutibus Moralibus, quia aliter esset ibi rebellio; vnde in hoc differt temperatus ab intemperato, quia temperatus sicut habet rectum dictamen, ita & rectam electionem, intemperatus non. Sic licet continens habeat rectam electionem, quia tamen non habet illam quietam, ideo dicitur virtuosus, non tamen prudens, quia oportet, quod prudens habeat rectam & quietam electionem conformem iudicio Prudentiæ.

Ad argumentum dicendum, quod actus Prudentiæ est prior habitu Prudentiæ, & aliarum virtutum Moralium, tamen non est prior tempore, licet natura sit prior actibus virtutum Moralium, & voco actum intrinsecum illum, ex quo nata est aggenerari virtus.

DISTINCTIO XXXVI.

DE CONNEXIONE VIRTVTVM.

Quæstio Vnica.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum omnes virtutes Morales sint connexæ inter se.

VIDETVR, quod non, quia opposita non connectuntur inter se necessario: modo aliquæ ipsarum sunt oppositæ, vt Virginitas, & Castitas coniugalis: paupertas, & magnificentia, & sic de multis alijs. Contra est Philos. 6. Ethicor. Respondeo: primo pono vnam distinctionem, & est quod per virtutes Morales possunt intelligi quædam dispositiones vniuersales, secundum quas aliqui dicuntur liberales, vel prudentes naturaliter ex complexione naturali, & isto modo non sunt connexæ, imo vna aliqua dispositio stat cum vitio opposito, vel cum inclinationibus alijs vitiosis. Et ratio huius est, quia istæ inclinationes sunt ad actum, inquantum actus est, non inquantum est bonum rationis, vt prius visum est: modo cum talibus inclinationibus ad actum, inquantum actus est, stat inclinatio ad malum actum, vnde liberales naturaliter dicuntur, quia habent cor apertum, & diffusum, & ideo proportionaliter aperiunt manus ad dandum, & communiter inclinantur tales ad amores, & delectationes malas. Alio modo possunt sumi, vt sunt inclinationes acquisitæ in appetitu sensitiuo, in-

A clinantes ipsum ad bonum rationis, & in voluntate firmantes ipsam in bono rationis, & sic sunt habitus Morales connexi, quantum ad id, quod de ipsis est in voluntate; cuius prima causa, & ratio istius connexionis est vnitas Prudentiæ, quia enim Prudentia, quæ est vna, connexa est omnibus istis, necessarium est vt ipsæ inter se sint connexæ. Sed tunc oritur dubium, quod aliquis potest exercitari in vna materia, puta Temperantiæ, & non exercitabitur in alia: modo virtus acquiritur per actus frequentatos.

B Ad hoc potest dici, quod virtuosus semper eligit facere quod est secundum rectam rationem: ita quod ista electio vniuersalis cadit in omni electione virtuosi, imo in virtute huius eligit quicquid eligit: ex ista electione frequentata, quæ necessario frequentatur in particularibus electionibus cuiuscumque materiæ, habituatur homo, quod in omni materia faciet, quod decet, si occurrat sibi, & ideo in voluntate accipitur intellectus respectu cuiuscumque materiæ, licet illa materia non occurrat in particulari.

C Secunda causa, & ratio connexionis moralium virtutum est ex parte materiæ, quia quando materiæ habituum aliquorum sic sunt connexæ, quod error in vna necessario est error in alia, tunc oportet quod habitus illi sint connexi, quia tunc qui errat in vna, errat in alia, & sic non potest bene se habere in vna, quin bene se habeat in alia. Sed sic est de materia virtutum Moralium, quæ est bonum conferens huiusmodi secundum se; qui enim errat circa venerea, non potest bene se habere in materia iustitiæ: si enim occurrat sibi D puella gratiosa, statim propter passionem deuiabit à iustitia, & sic de alijs, & ratio istius connexionis materiæ est, quia tota materia Moralis habet vnum pro subiecto, scilicet hominem inquantum solitarius, & monasticus est.

Tertia causa, & ratio connexionis, est ratione vnius vniuersalis electionis inclusæ in qualibet electione particulari. Omnes enim virtutes Morales sunt electiuæ, & concordant in vno, siue vniuersali, scilicet vt faciant idem quod faciunt, vel quod eligant quod decet hominem: licet enim E sint fines particulares respectu actuum particularium, vt temperatus eligit opus Temperantiæ, propter sanitatem corporis, tamen tandem ad hunc finem vniuersalem resoluuntur, vt eligant quod decet, & vt congruit rationi, & huiusmodi. Sicut medicinæ bene habent diuersos fines particulares, vna purgat, alia restaurat, tamen omnes conueniunt in vno, puta in sanitate, & ad hanc reducuntur, ita quod non stant in finibus particularibus. Et hoc probatur ratione, quia quando aliqui habitus tendunt in plura ratione vnius pro- F pter quid, illud propter quid est principale, & finis principaliter intentus: sed temperatus & fortis agunt id, quod agunt, propter istud quid, quia scilicet est bonum rationis, non quia sit opus Temperantiæ, vel Fortitudinis: ergo. Et hoc patet in inclinationibus naturalibus, de quibus prius dictum est: licet enim tendant in actum bonum, sicut facit temperatus, non tamen sunt virtutes, eo quod non tendunt in ipsum, vt est bonum rationis.

Contra: Causa istius connexionis est ratione vnius cōdecentiæ, sunt enim omnes vna condecētiæ homi-

hominis, vel vnius voluntatis, & ideo sicut facies non dicitur pulchra, nec decens, nisi habeat pulchrum colorem, & pulchras figurationes in ore, & in naso, & in cæteris partibus, ita quod ex defectu vnius solius solueretur decentia; ita voluntas hominis non dicetur decens, si defecerit sibi aliqua virtus Moralis, quia omnes constituunt vnam decentiam hominis, & sic patet, quomodo sunt connexæ quantum ad id, quod de ipsis est in voluntate. Quantum vero ad id quod de ipsis est in appetitu sensitiuo, est maius dubium, vnde non oportet, quod sint connexæ, vt sunt in appetitu, quia domatio appetitus non acquiritur nisi per exercitium in materia exteriori: modo aliquis potest esse exercitatus in vna virtute, & non in alia, vt in castitate coniugali, & non in virginali: tamen talis habet propositum, quod si occurreret sibi materia cuiuscumque virtutis, & deceret ipsum vel statum suum, quod ipse eliceret actum talis virtutis. Hoc tamen non videtur sufficere, quia Philosophus videtur dicere, quod etiam quantum ad appetitum sensitiuum sint connexæ, quia aliter remaneret difficultas in appetitu, & sic virtuosus non operaretur prompte, & delectabiliter. Et ideo potest dici, quod de virtute possumus loqui, vel quantum ad materiale, vel quantum ad formale. Materiale in virtute est, vt clausio claustri Virginalis, & secundum hoc non oportet, quod connexio sit in appetitu. Formale est, vt ratio & voluntas dominetur appetitui, vt statim appetitus obediat, ita quod in primo actu tolleretur difficultas, quæ est in appetitu; tanquam ad istud formale bene est connexio, vnde materialiter nupta & casta ita habet appetitum domatum, & subditum rationi, quod si esset expediens Reipublicæ, & deceret statum suum, ratio statim subiugaret appetitum, vt non esset rebellis continentiæ virginali: sed tunc est dubium, quia vel prædicta virtus generabitur sine actibus, quia aliqui sunt, qui nunquam habuerunt alios actus circa naturam aliquarum virtutum. Dicendum ad hoc, quod quantum est ex parte voluntatis bene generatur virtus sine hoc, quod habeat actum siue materiam hanc particularem, & hoc in virtute vniuersalis actus, qui se extendit ad omne illud quod decet, in virtute cuius habituatus est ad faciendum & eligendum omne, quod decet in quacunque materia. In appetitu autem non oportet, quod sint actus conformes iudicio rationis ad generationem virtutis: sed sufficit quod ratio sic obtineat super appetitum, & quod sic eum dominetur, quod circa quamcumque materiam, quando occurret, appetitus sibi obediat, & in primo actu tollat difficultatem ipsius appetitus.

Ad argumentum patet, istæ enim virtutes sunt oppositæ, quia nupta & casta hoc habet, quod si deceret statum suum, & expediret Reipublicæ, quod ipsa seruaret castitatem virginalem, & sic de magnificentia, & paupertate, & consimilibus.

DISTINCTIO XXXVII.

Quæstio I.

DE DECEM PRAECEPTIS.

ARTICVLVS I.

Vtrum Decalogus præceptorum bene sit à Domino ordinatus.

VIDETVR, quod non; quia secundo Ethicor. dicitur: Legislator debet præcipere actus omnium virtutum, quia intendit vt populus assuescat actibus omnium virtutum. & in quinto etiam dicitur, quod iustitia legalis est de actibus omnium virtutum, vnde est illud, quod omnis virtus realiter in illo Decalogo non continetur, quæ non est de actibus omnium virtutum: ergo. Contra, auctoritas Dei, quę est debiti ordinis institutorum extra. Respondeo.

Prima propositio, quod totus Decalogus est de actibus iustitiæ, & non alterius virtutis, & hoc probo, quia actus latriæ, pietatis & commutatiuæ iustitiæ sunt actus iustitiæ: istæ enim sunt tres species iustitiæ in communi. Latria reddit debitum Deo; pietas proximo coniuncto, à quo quis habet esse vt parentibus, vel patriæ; iustitia vero commutatiua proximo non coniuncto quantum ad commutationes voluntarias, & sic sunt partes, & species iustitiæ: sed omnia præcepta Decalogi sunt de actibus istarum trium virtutum. Tria prima præcepta sunt de actibus Iustitiæ in ordine ad Deum. Quartum est de actu pietatis, quæ est respectu parentum, tam carnalium, quam spiritualium, & prælatorum: alia autem sunt actus iustitiæ commutatiuæ in ordine ad proximum non coniunctum: sunt enim prohibitiones prohibentes actus in commutationibus non voluntarijs, quæ sunt contra iustitiam commutatiuam, quæ est in commutationibus voluntarijs. Circa quod sciendum est, quod Latria est habitus, quo aliquis voluntate inclinatur ad exhibendum cultum Deo, in quantum est auctor omnium bonorum, vt sic profiteatur homo Deum habere superiorem, & creatorem, & largitorem omnium bonorum. Potest autem considerari vt omnium productor, vel vt omnium prouisor, vel vt omnium speculator, & secundum hoc accipi possunt species latriæ.

Nam si considerentur, inquantum est omnium productor debemus eum colere, ore, & corde, & tunc dicitur Deuotio, quæ est totalis recollectio mentis in Deum, & sic est prima species Latriæ,

triæ, cui opponitur Indeuotio quædam, quæ est primum vitium inter vitia, quæ opponuntur speciebus latriæ.

Possumus etiam eum colere ore, laudes referẽdo sibi vocaliter, & sic dicitur laus vocalis, quæ persoluitur in horis Canonicis, in quibus magnalia Dei extolluntur, & huic opponitur Omissio soluendi, vel dicendi horas Canonicas in illis, qui ad hoc tenentur. Debemus etiam ipsum colere opere, & hoc potest fieri dupliciter: aliquando enim colitur opere, quo quis non necessario tenetur colere, & tunc est deuouere, & votum adimplere, B quod deuouere est supererogationis, & huic opponitur omissio, & non solutio voti. Vel potest coli opere, quo aliquis necessario obligatur ad colendum, & tunc est oblatio, vt solutio decimarum: & omnis oblatio, quam aliquis necessario tenetur Deo offerre colendo ipsum opere. Item debemus eum colere gestibus exterioribus, & sic est Adoratio, quæ est in genuflexione, & consimilibus gestibus exterioribus, & huic opponitur Idolatria, qua talibus gestibus colit creaturam. Debemus etiam colere signo, vel nutu ad hoc institutum, & secundum hoc in omni lege sunt aliquæ cerimoniæ, quibus sicut quibusdam signis colitur Deus, & sic colitur in Sacramentis, & iste actus dicitur Sanctitas, siue sanctificatio, cui opponitur Simonia, quæ est in vendendo sacramenta, & sacrilegium. C

Si autem consideretur Deus, in quantum prouisor de futuro, vel vt prouisor de præterito, quantum ad illa, de quibus iam prouidit nobis. Si primo modo, hoc est dupliciter, quia potest accipi vt prouisor immediatè per seipsum, & tunc oritur actus, quæ est Oratio, qua inuocatur Deus immediatè, vt nobis in futuro prouideat, cui opponitur contemptus orandi pro necessarijs accipiendis; vel vt prouisor mediatè per alium, & sic est Adiuratio, quæ dicitur esse per Deum. D

Si autem consideretur, in quantum est prouisor respectu præteritorum, sic est gratiarum actio, qui est pro receptione bonorum, & differt à laude, quæ laus est pro magnanimitate & promissione in speciali pro bonitate diuina.

Si autem consideretur tertio modo, inquantum est speculator, sic colitur per actum, qui dicitur iurare. Est enim iurare colere Deum, & honorificare, quia est ipsum protestari, vt veritatem infallibilem, quod soli Deo conuenit. Vnde iurare isto modo, accipiendo creaturam pro Creatore esset Idolatria: & sic sunt quatuor species Latriæ, quæ habent quatuor vitia opposita, quæ prohibentur in tribus primis præceptis primæ tabulæ, & actus prædictarum virtutum præcipiuntur. In primo namque præcepto cum dicitur, Non adorabis Deos alienos, prohibetur idolatria, & sacrilegium directè, & alia, quæ ad hoc reducuntur, & præcipitur actus adorationis. E

In secundo, Non assumes nomen Dei tui in vanum, prohibetur Periurium, & præcipitur actus iurandi per Deum implicitè, & quæ ad hoc reducuntur. F

In tertio vero, Memento, &c. præcipitur actus sanctitatis. Item Pietas etiam continetur, quæ reddit debitum creaturæ, à qua homo accepit esse, & ideo homo debet talem creaturam reuereri, & hoc tam signo, quam facto subueniendo ei, & hoc continetur in quarto præcepto, quod est solum affirmatiuum inter illa, quæ sunt secundæ tabulæ; quia ad nullum aliud homo obligatur affirmatiuè, nisi ad subueniendum in casu necessitatis, sed bene obligatur negatiuè non faciendo sibi iniuriam, & non lędendo ipsum.

Commutatiua autem Iustitia, quæ continet directiuam sicut genus speciem, est in commutationibus voluntarijs, & ideo commutatio inuoluntaria est contra istam iustitiam, & prohibetur per actus iustitiæ commutatiuæ. Ista autem inuoluntaria commutatio habens modos non in voluntate, non est aliud quam proximum lædere, & hoc potest fieri quadrupliciter. In communi, quia vel lædere in persona propria, vel in persona coniuncta, vel in re possessa spirituali, vel in re possessa temporali, & corporali. Læsio autem in propria persona fit, vel in bono principali ipsius personæ, & sic est homicidium, per quod tollitur vita, quæ est principale bonum hominis: Vel fit in bono minus principali, puta in membro, & dicitur mutilatio; vel fit dispositiuè ad prædicta, & in bono accidentali, & annexo, puta in sanctitate, & sic dicitur inductio cuiuscumque infirmitatis, vt vulneratio, intoxicatio, & similia.

Si autem fit læsio in re possessa corporali, hoc contingit quadrupliciter; vno modo, illo cui fit damnum sciente, & tunc dicitur rapina, vel illo totaliter ignorante, & nolente, & dicitur furtum. Vel illo non totaliter ignorante, sed sciente aliquo modo, volente tamen; & dicitur fraus; Vel illo simpliciter sciente, volente tamen non simpliciter, sed secundum quid, & tunc dicitur Vsura. Omnes enim isti actus vitiosi prohibentur in alijs sex præceptis secundæ tabulæ, vt patet intuenti.

Duo alia præcepta dantur de actu voluntatis in non concupiscendo aliena, quæ sunt magis violenta, & magis inclinant ad malum.

Secunda Propositio, quod rationabile fuit, quod præcepta Decalogi caderent cum actu iustitiæ; tum quia Legislator intendit illud, quod conseruat communitatem, & politiam, quod maximè fit per iustitiam, quia in quacunque politia, si regnat iniustitia, soluitur statim politia, vt patet tertio Ethicorum, & quinto Politicorum. tum quia intendit pacem, quæ per iustitiam saluatur; tum quia intendit saluare amicitiam. Modo iustum illud est, quod idem est quod amicum, vnde quando soluitur iustitia inter amicos, statim soluitur amicitia, & ideo de actibus iustitiæ, qui sunt in ordine ad proximum, tam coniunctum, quam non coniunctum, dantur præcepta à legislatore; & ideo sciendum, quod de actibus iustitiæ non dantur præcepta de actibus iustitiæ commutatiuæ affirmatiua, sed negatiua tantum, quia non teneor commutare cum proximo, nisi velim, teneor tamen non lædere ipsum; & ideo contra læsionem dant præcepta negatiua, & ex hoc patet quomodo præcepta Charitatis (quia iustum & amicum idem sunt) dependent ex illa Charitate, qua diligimus Deum & proximum.

Tertia Propositio, quod prædictus Decalogus sufficienter est ordinatus, & sufficientia sic potest sumi: Ordinatus enim est ad conseruationem politiæ, quæ seruatur in iustitia, & in ordine debi-

debito modo. In Politia triplex est ordo, vnus ad A principem Deum, alia ad proximum coniunctum, vt patet ex dictis. Deum autem debemus colere corde, & hoc præcipitur in primo præcepto, ore, & hoc præcipitur in secundo, quia in isto intelligitur omnis laus vocalis, & opus quantum ad tertium, & hoc fit in sacrificijs: sed licet duo prima negatiuè ponantur, tamen affirmatiua præcepta includunt. Alio modo distinguuntur, quia debemus Deo fidelitatem, quo ad primum, reuerentiam quo ad secundum: cultum quo ad tertium.

B Respectu autem ordinis ad parentes tam corporales, quam spirituales, & ad patriam etiam ponitur quartum præceptum, quod est affirmatiuum, & additur ibi: Vt sis longæuus super terram, quod habet impletio huius præcepti, quasi quoddam principium actuale, sicut misericordes ex merito consequuntur misericordiam: Beati, inquit, misericordes: & ratio est, quia qui facit contra istud præceptum, peccat in vita, & in eo, à quo accepit vitam, meretur. Quantum ad tertium ordinem respectu proximi non coniuncti, C non est aliquod præceptum affirmatiuum, quia homo non tenetur proximo non coniuncto, nisi in casu necessitatis, & tunc tenetur ex virtute istius præcepti: Non occides. Sunt ergo necessaria; quia homo tenetur non lædere suum proximum corde, non concupiscendo rem proximi, vel vxorem eius, & sic sunt duo vltima, quæ prohibent duas concupiscentias, scilicet oculorum, & carnis. Ore etiam tenetur non lædere, & sic non dicendum est falsum testimonium, ad quod reducitur omnis detractio, & omnis læsio in bo- D no fraternali possesso. Tenetur etiam non lædere opere, & hoc in persona propria, & sic est idem præceptum, Non occides, ad quod reducuntur alia de vulneratione, & quacunque læsione in proprio corpore, & hoc est in persona coniuncta, & est illud præceptum, Non mœchaberis. Sed sic exponendo non prohibetur simpliciter fornicatio. & ideo potest dici, quod persona coniuncta non solum dicitur vxor proximi, sed proles: modo contra bonum prolis est, quod sit illegitima, & ideo in simplici fornicatione leditur E proles. Sed adhuc maneret peccatum contra naturam, ex quo nascitur proles, & dicendum, quod est ibi læsio in ordine naturæ, quia est contra iustitiam naturalem, & sic lederetur natura. Iustitia potest etiam lædi in re possessa temporali, & contra hoc est illud præceptum: Non furtum facies, & sic patet sufficientia quatuor præceptorum decalogi.

Ad argumentum dicendum, non oportet dare præceptum de omnibus actibus virtutum, quia F periculum esset in obseruando; nec omnia sunt necessitatis, & ideo sufficit, quod dentur de actibus magis necessarijs ad conseruationem politiæ.

Quæstio II.

DE PRAECEPTIS DECALOGI.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum prædictus Decalogus præceptorum sit de iure naturæ.

VIDETVR, quod non, quia Deus non potest dispensare in ijs, quæ sunt de iure naturæ: modo Deus potest dispensare in præceptis secundæ tabulæ, vt patet in multis locis sacræ Scripturæ.

Contra, quia cõmunia sunt apud omnes, quod propriũ est iuris naturalis.

Respondetur, punctus Quæstionis est, quia aliqui dicunt, quod duo prima præcepta primæ tabulæ sunt de iure naturæ, quia sunt conclusiones istius principij, Deus est super omnia adorandus: sed de tertio non apparet, quod sit de iure naturæ, quia non tenemur Sabbatum custodire, nisi Deus præciperet, vnde nec diem Sabbati de iure naturæ sabbatizare, vt patet, quia non obseruamus istam diẽ, nec aliquam aliã in hebdomada, vel in anno, quia nec hunc, nec illum determinatè: ergo nullum.

Illa secundæ tabulæ etiam non sunt de iure naturæ, quia nec sunt principia iuris naturalis, nec cõclusiones immediatè deductæ ex principijs, quia talia vera, & necessaria sunt ex terminis, & per cõsequens Deus non potest in talibus dispensare. Et confirmatur, quia illa sunt de iure naturæ, quæ oblata cuicunque voluntati vult illa statim ex terminis & necessario, & per consequens voluntas diuina necessario vellet talia, & sic necessario vellet aliquod creatum, nec esset prima regula, si talibus regularetur, cum dicunt isti, quod multum sunt consona iuri naturali, sed est de præceptis cuiuslibet legis. Alij aliter dicunt, quod illa decem præcepta sunt conclusiones iuris naturalis.

Prima Conclusio, quod præcepta septem secundæ tabulæ, & tertium primæ tabulæ non est de iure naturæ, sicut sunt duo prima: & hoc probo maxime quantum ad secundæ tabulæ: Quia illud, quod nominatum statim habet malitiam inuolutam, videtur esse de iure naturæ: sed sic est de ijs, quæ prohibentur per illa decem præcepta; vnde mœchari, & adulterium, & homicidium, ista non sunt statim cum malitia inuoluta, vt patet per Philosophum 2. Ethic. similiter nõ obedire parentibus, ex terminis apparet malum, & sic de alijs, vt patet inducendo.

Secundo, quia 5. Ethic. distinguit Philosophus inter ius naturale & politicum, vel ciuile, quia ius naturale est, quod est idem apud omnes, non enim consistit in videri, vel non videri, & vocatur in proposito Ius naturale, Ius gentium, quod est de dictamine rationis: sed prædicta peccata sunt eadẽ apud omnes, nec est aliqua lex, quin reprobet, & prohibeat

beat homicidium tãquam malum, & sic de alijs. & **A** si dicas, quod aliqua istorum sunt ex nimia malitia, sicut sunt peccata spiritualia, negantur ab aliquibus ex malitia.

Tertio argumentor à minori, quod vnum notum est apud multos, & minus videtur de iure naturæ: non adorabis Deum alienum, vel: non assumes nomen Dei tui in vanum, quæ alii reputant de iure naturæ magis, quam istud: non occides, cuius ratio est, quia proximus est nobis magis notus, quã Deus, vel vnitas Dei. Vnde beatus Ioannes dicit: Qui nõ diligit fratrem suum, quem videt, quo- **B** modo Deum, quem nõ videt potest diligere: Et iã: non occides, magis videtur esse de iure naturæ, quã duo illa post præcepta, quæ sunt minus nota nobis, vel secundum te simpliciter magis nota.

Qarto, quia Deus non potest dispensare in illis septem præceptis, inquantũ præcepta sunt: si enim accipiamus materialiter, vt homicidium pro priuatione vitæ facta violenter, & adulterium pro cognitione mulieris alteri nuptæ; vel absolutè, si non sunt præcepta sub ista ratione, quia tunc iudex occidens latronem faceret contra præceptum illud: **C** non occides. Si aũt accipiatur formaliter, tunc sunt indispensabilia, vt homicidium sit priuatio facta à persona singulari auctoritate propria, non auctoritate eius qui potest: tunc enim Deus non potest dispensare; quia si præcipit fieri homicidium, & occidi aliquem, tunc ille, qui occidit, facit hoc auctoritate Dei, qui est dominus vitæ & mortis. & tunc non facit contra illud præceptum, & non est propriè dispensatio, quia nunquam fuit datum contra occisionem proximi isto modo intelligendo: sed est interpretatio præcepti in tali casu, quantum ad **D** sanctificationẽ, & obseruationem sabbati, quod ibi ponitur septimus dies, ceremoniale est, vnde nec nos obseruamus modo aliã diem, sed tamẽ de iure naturæ est, quod aliquo tempore, vel aliqua hora vacandum est ab opere seruili, vt vacemus Deo, & hoc patet, quia tã sum obligatus Deo, quam mihi: Sed ius naturæ, & ratio dictat, quod pro aliquo tempore debeo vacare mihi, & procurare salutem meam, & necessarium mihi: ergo & Deo debeo vacare, recognoscendo eius beneficia. Nec valet ista argumentatio ex deductis ista dies est de iure na- **E** turæ, vt appropriatur diuino cultui, sicut de iure naturæ est sacrificare Deo; sed vtrum bouem, vel ouem, hoc est in dispositione offerentis, vel iuris politici.

Secunda Propositio, quod prædicta præcepta decalogi non sunt de iure naturæ, vt conclusiones, sed vt principia. Vbi sciendum, quod licet aliquæ propositiones possint probari, & deduci ex principiis, non tamen propterea sunt solum conclusiones, imo dicuntur principia quod sint talia, quia teneant ex terminis, ac quæ sint per se nota: **F** vnde ista deductio non tollit ab eis, quod sint principia, sed bene tollit, quod sint immediata. Ista enim est per se nota, nix est alba, & tamen potest probari. Similiter hoc est vnum principium, omne totum est maius sua parte, & tamen potest probari argumentando, sic. Illud, quod est tenens, & amplius est maius, sic est de toto, ergo. Et isto modo diceré de præceptis decalogi, licet possent deduci septem conclusiones immediatè ex aliis, quia tamen tenent ex terminis, & sunt per se nota, ideo sunt principia iuris naturalis. Cognito enim, quod est filius, statim patet ex terminis, quod filius debet patri reuerentiã, & sic sunt principia, licet forte non prima simpliciter. Et si dicas, quod tenent in virtute illius principii: non facias alteri, quod tibi non vis fieri. Dicendum, quod istud principium non est magis notum quo ad nos, & quo ad communitatem, quam præcepta decalogi, quæ magis respiciunt facta particularia, quæ sunt magis nota nobis: vnde vna vetula melius cognoscit, quod herba hæc sanat coleram, & hoc simpliciter, quam vniuersalem, quæ dicit, quod omnis talis herba sanat colerã, & hoc patet quia quando talia principia communia volumus explanare, inducimus in singularia.

Sed tunc est vnum dubium, quia de positionibus per se notis non debent dari præcepta, ex quo notæ sunt. Dicendum, quod imo, primo propter malitiam magnam hominis, ex qua inducuntur ad negandum prouidentiam Dei, vnde & aliqui negant esse vnum Deum. Secundo, vt homo magis timeat, quando videt talia præcipi, & magis imprimat in corde suo. Ad argumentum patet ex dictis.

DISTINCTIO XXVIII.

DE MENDACIO.

Quæstio Vnica.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum Mendacium semper sit peccatum.

VIDETVR, quod non, quia cadit in sanctis viris, puta in Abraham, Iacob, Rachel, Iudith, & obstetricibus, pro quo etiam remuneratæ fuerunt.

Contra, quia est oppositum veritati, quæ est virtus. Respondeo primo sciendum est, quod multipliciter est mendacium, aliquando enim opponitur veritati, vt quando aliquis ex delectatione, verbo, vel signo immutat aliter, quam sit, & exprimit scienter falsum, & istud dicitur mendacium culpæ, & abundat in mulieribus, & in quibusdam alijs, qui delectantur in mentiendo. Aliud est mendacium, quod opponitur humilitati, & pertinet à superbiam, quod aliquando est in verbo, sicut est arrogantia, vel iactantia, attribuendo sibi, quod aliquis non habet. Aliquando est in facto, & hoc est, vel plus ostendendo sibi inesse, quam insit, & dicitur hypocrisis, vel minus, negando à se, quod aliquis habet, vt magis commendetur, & propter superbiam, & dicitur Ironya, qui nequiter se humiliat. Tertium mendacium est, quod opponitur virtuti Eutrapeliæ, quæ est in conuiuendo, in consolabili locutione, & tunc dicitur mendacium iocosum, quod fit propter recreationem in colloquijs, non debet tamen mentiri. Quartum est quod opponitur virtuti

tuti Affabilitatis, vel beneuolentiæ, & dicitur mendacium officiosum, vel vtile, & habet minus de malitia, quam alia. Quintum est, quod opponitur virtuti Modestiæ, quæ modestia consistit in in non lædere alterum. Istud autem mendacium ledit alterum, & dicitur mendacium perniciosum, & quodlibet istorum posset distingui secundum diuersas materias, in quibus sunt.

Secundo pono propositionem intentam, & est, quod mendacium semper est peccatum, sed mortale peccatum ex genere est solum perniciosum. Aliqui enim dicunt, quod mendacium est peccatum, solum quia est prohibitum, sed malè dicunt, quia ex natura sua peccatum est. Primo, quia est contra virtutem, vt patet ex immediatè dictis. Secūdo, quia cadit super materiam non debitam: loquela enim cadit super orationem, quæ oratio dicitur esse vera, quia est expressio mentis conceptus, & ideo debet esse conformis conceptui mentis, & hæc conformitas est veritas orationis, quæ deest in mendacio, & ideo materia est indebita. Tertio, quia habet inuolutam malam circunstantiam, puta intentionem fallendi, vt ille, qui audit, aliud apprehendat, quam loquens intendat, etsi non sit necessaria in mendacio ista intentio fallendi, quia forte audiens bene percipit, quod loquens dicit falsum, & proferens mendacium est fallax, seu vitiosus vtēdo oratione falsa. Quarto patet ex peruersitate eius, quod est ad finem, non ordinatur ad finem debitum, sed indebitum, & sic omne mendacium ex natura sua peccatum est. Perniciosum autem mendacium dicitur omne peccatum mortale ex genere suo, quod est contra illud præceptū secundæ tabulæ: Non dices falsum testimonium, &c. quia hoc est contra charitatem proximi: alia autem non sunt mortalia ex genere.

Sed dubium est: an iocosum ratione personæ, & status, vel ratione assuefactionis, possit dici mortale peccatum. Vnde dicendum, quod considerando istas circunstantias secundū se, non faciunt peccatum mortale, sicut dicitur, quod ebrius duplici increpatione dignus est: actus enim ebrij non esset sibi peccatum, nisi posuisset se in tali statu per culpam suam; sicut etiam ille, qui ponit se in quadam necessitate mentiendi, propter malum habitum acquisitum potest mortaliter peccare ratione assuefactionis, in quam ex quodam contemptu se permisit cadere, imo quam voluntarie acquisiuit. Quantum ad circumstantiam personæ, vtputa si prælatus, vel religiosus mentiendo iocose, peccat mortaliter. Videtur Magister dicere, quod sic, quia tale mendacium (vt dicit) est damnosum, & ratio huius videtur esse, quia tales videntur perfecti, totaliter debent adhærere Deo. Alij dicunt, quod tales mentiendo iocose, vel officiose peccant mortaliter, & ratio est, quia peccata venialia non fierent eis mortalia, nisi caderent eis sub voto. Alij autem distinguūt dicentes, quod in actibus perfectionis, puta prædicationis, & instructionis, & consimilibus, mendacium iocosum esset eis peccatum mortale ratione status, vt ratione personæ, nisi forte velit ex tanta libidine, quod æquipollenter præceptum diuinum interpretetur, vt puta, si talis tali libidine mentiretur, quod si occurreret sibi, quod hoc esset contra peccatum diuinum propter tale mendacium; tunc enim esset: sicut supradictum est de superbia, & inuidia. Vel nisi forte,

A quando homo perfectus loquitur iocose aliqua, quæ reputantur autentica, & omnia, quasi euangelica dicta, tunc miscere mendacium iocosum, vel officiosum, non posset dici peccatum mortale.

Ad argumentum in oppositum concedunt aliqui, quod illi peccauerint, nec est inconueniens maius de antiquis Patribus, quam de Petro, qui negauit Christum. Vel dicendum de Abraham, quod veritatem vnam taceret, & aliam assereret, quia vxor sua erat, & soror sua, scilicet filia fratris sui, & tales vocantur sorores. De Iacob

B dicendum, quod erat Esau dignitate, non persona: sicut Christus dicit de Ioanne, quod erat Elias: quod Ioannes tamen negauit de seipso, & sic de alijs. De Rachel dicunt aliqui, quod mentita est, & peccauit. Iudith vero non peccauit in ornatu suo, quia ornauit se vt honesta domina, non vt meretrix: & ideo si Holophernes accepit occasionem peccandi, hoc fuit per accidens, & ex malitia sua: quod autem orauit, quod caperetur in aspectu suo, non affectauit peccatum suum, sed sciens probabiliter, quod peccatum iam habebat,

C orauit, vt bene vti posset peccato illus: nec peccauit interficiendo, quia auctoritate Dei fecit. Obstetrices autem peccauerunt, sed Deus remunerauit affectum eorum, non mendacium.

DISTINCTIO XXXIX.

D

DE PERIVRIO.

Quæstio Vnica.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum omne Periurium sit peccatum mortale.

VIDETVR primo, quod non, quia aliquando aliquis iurat de aliquo, quod si

E implet illud, peccat mortaliter, vt si iurat, quod interficiat hominem: ergo si non implet, peccat mortaliter, quia esset periurus. Modo si non implet, periurat. Contra est illud Decalogi præceptum: Non assumes nomen Dei tui in vanum. Respondeo primo videndum est quomodo, & ad quam virtutem iuramentum reducitur. Ali-

F quando enim iurare est assumere veritatem, quæ fallere, nec falli potest ad testimonium dicti sui; & sic iurare assumere est amorem alicuius, sicut cum aliquis iurat per animam suam, idest, quantum amat animam suam, & sic iurare est actus amicitiæ, & æquitatis, & ideo etiam correspondet. Periurium potest esse actus, quo infringitur latria, vel quo infringitur charitas, & amicitia, vtroque enim modo possumus iurare per Deum accipiendo ipsum, vt veritatem infallibilem, vel accipiendo amorem, quem habemus ad ipsum. Secundo alio modo tantum possumus iurare per creaturas, quia nulla

nulla creatura est veritas inobliquabilis. A

Vlterius iuramentum distinguitur penes materiam; quoddam enim est assertorium de re iam exhibita; & aliud est promissorium de re futura, & fienda, & secundum hoc etiam est dupliciter periurium, periurium assertorium factum ex deliberatione, si sit per illa per quæ homines consueuerunt iurare, quando volunt assumere veritatem infallibilem in testimonium dicti sui, est peccatum mortale. Vnde sciendum, quod aliquando veritas diuina assumitur in testimonium vltimatum veritatis, sic accipiendo, quod sicut Deus verus est, B ita dictum, quod testificatur, est verum, & ad hoc testimonium perhibendum instituta sunt diuersa signa ex diuersa assuefactione. Vnde aliquando sicut consuetum est iurare per sancta Euangelia, aliquando per corpus Christi in sacerdote, hoc signum est, quando ponit manum ad pectus, & iurat in verbo sacerdotis, & sic in consimilibus. Alia autem signa sunt instituta ad assumendam diuinam veritatem in testimonium vltimatum dicti sui, & tunc qui sic periurat, peccat mortaliter. Quando autem assumitur signum, quod non est aliquod C tale testimonium institutum, non credo, quod peccet mortaliter, vtputa quando iurat per Deum, sicut communiter iuratur: si autem certitudinaliter asserit id, de quo dubitat, & asserit id cum certitudine efficaci, & certissime, peccat mortaliter. Si autem asserit illa modo humano, sicut potest sciri in talibus, sicut patet in ordinandis, cum dicitur, dignus est: tunc non peccat mortaliter.

Iuramentum autem promissorium triplex est, scilicet, incautum, dolosum, & indeliberatum. Et similiter periurium sibi correspondens. Incautum D est ratione materiæ, super quam cadit; quia mala, sicut si aliquis iurat, quod non ibit ad Ecclesiam, & tunc est peccatum mortale, & iurare, & periurare in tali materia, ex quo materia est mala de se, nec aliquis debet implere tale iuramentum, imo tenetur contrarium facere. Si autem materia sit supererogationis, vt si aliquis iuret, quod non intrabit religionem, tunc etiam peierat, & peccat mortaliter, tamen non tenetur ire contra iuramentum, nec tamen tenetur ad obseruationem illius. E

Dolosum autem iuramentum est, quando vnum in ore, & aliud habet in corde, & tale periurium est peccatum mortale: si autem dum iurat, habet intentionem implendi, quod iurat, tamen postea non implet illud, tunc peierat, & peccat mortaliter. Quantum est ex genere peccati de iuramento indeliberato, Dicendum, quod si sit ex motu cadente in constantē virum, tunc obligat sic, quod peccet mortaliter, qui contrarium facit. Et sic patet, quando periurium est peccatum mortale, & quando non. F

Ad argumentum patet, quod non est inconueniens, quod aliquis sit perplexus, si voluntariè ponit se in statu tali; voluntariè enim potest aliquis se ponere, in quo necessarium est ipsum peccare mortaliter.

DISTINCTIO XXXX.

DE DVOBVS VLTIMIS PRAECEPTIS DECALOGI.

Quæstio I.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum duo vltima præcepta Decalogi, quæ sunt de non concupiscere vxorem, & rem proximi, sint bene assignata.

VIDETVR, quod non, quia non est minus peccatum concupiscere mortem sui proximi, quam rem, vel vxorem, & tamen nō datur præceptum speciale de non concupiscere mortem proximi.

Contra est auctoritas Dei, & Sacræ Scripturæ.

Prima Cōclusio, quod illa duo vltima præcepta sunt rationabiliter assignata, quod probo tali ratione, quia inter præcepta decalogi debuissent poni illa præcepta, quæ prohibent actus iniustitiæ, quæ est in commutationibus inuoluntarijs, & habent specialem malitiam, & specialem difficultatem, & sic de illis duobus præceptis: ergo. Maior enim alia, quasi iam patet ex prius dictis, & declaratur, quod præcepta decalogi solum dantur de his, quæ insurgunt contra iustitiam, quia actus illi ex se sunt peccata mortalia, & nulla alia, nisi pro quanto ibi est aliquid iustitiæ: modo tales sunt actus, qui sunt in commutabilibus inuoluntarijs, sunt enim 12. vt prius dictum est. Patet etiam, quod talia habent specialem malitiam, & specialem difficultatem, ad hoc, quod de talibus sunt præcepta specialia, & ideo non dantur præcepta decalogi de omnibus actibus, qui sunt contra iustitiam, & sic patet maior. Minor autem declaratur, nam cum concupiscentia habeat rationem alteritatis, respectu rei alienæ, puta vxoris, vel rei proximi, ad iustitiam pertinet; quia ad eandem virtutem, vel ad idem vitium pertinent actus interior, & exterior inquantum coniuncti sunt, habeant malitiam, tamen inquantum actus interior, siue exterior habent specialem, & propriam malitiam, & tunc licet, vt concurrunt, habeant rationem vnius imputabilitatis, & vnius voluntarij, non tamen habent rationem vnius bonitatis, vel malitiæ: quia aliæ circunstantiæ sunt illius, & istius, ratione quarum bonitas, vel malitia moralis in actu pensatur ibi, quæ est specialis difficultas. Quia concupiscentia carnis habet rationem alietatis, ita quod violenter inclinat ad actum exteriorem, dato, quod non sit alia passio, & ideo indiget speciali retractiuo. Similiter honor inquantum appetitus. Et quia diuitiæ sunt instrumenta, quibus honor potest acquiri, ideo concupi-

concupiscentia oculorum, & rei alienæ multum est delectabilis, & inclinat violenter, & sic habent speciales difficultates, quia delectatio carnis, & honor sunt duo, respectu quorum non solum actus exteriores, imo actus interiores, idest appetitus illorum habent speciales difficultates, & inclinationes, & in hoc differunt ab alijs: nullus enim delectatur in appetitu homicidij, si secundum se non sit aliqua passio, puta ira, & appetitus vindictæ, & sic de alijs.

Sed tunc oritur dubium, quod mouet Magister, quia lex antiqua differt à noua, quia antiqua prohibet manum, non animum, noua vero prohibet animum, & manum: quomodo ergo hic prohibetur animus.

Respondendum ad hoc vno modo, quod lex antiqua prohibet solum manum, quantum ad ceremonialia, non autem quantum ad moralia; imo in moralibus bene prohibet manum, & animum saltem, quantum ad quædam: quo modo potest dici, quod cohibitio addit ad prohibitionem pœnam, modo in lege noua additur pœna in prohibitione animi, quia qui dixerit in corde suo fratri suo Racha, reus erit iudicio, &c. in antiqua autem lege non addebatur pœna, & sic dicitur animus cohiberi in noua lege, non autem in antiqua.

Aliud dubium oritur ex prius dictis, quia dictum est prius, quod præcepta decalogi non solum sunt conclusiones iuris naturalis, sed obtinent vim præceptorum, quia licet possint deduci, & probari cum syllogismo, in particulari accipiuntur, ita quod reputantur per se nota: sed quod concupiscentia sit peccatum, non est per se notum, quia dicit Apostolus: Concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret, non concupisces. Dicendum ad hoc, quod ex terminis patet, quod concupiscere rem alienam malum est, & ideo debet prohiberi, tanquam malum per se notum: est enim actus huiusmodi, qui statim nominatus habet malitiam secum conuolutam.

Ad auctoritatem autem Apostoli potest dici, quod loquitur de concupiscentia, qui est primus motus, & sequitur ex peccato originali, & de illo nesciret, quod esset peccatum, vel sequela peccati, nisi lex diceret, non concupisces, quia in hoc innuit, quod omnis concupiscentia mala est, & si hoc non diceret lex, crederetur, quod primus motus concupiscentiæ essent mere naturales, sicut in brutis. De concupiscentia autem ex deliberatione proueniente notum est, quod est peccatum, vel potest dici, quod loquitur ibi de lege naturali, quæ docet nos ex concupiscentia esse peccatum. Vel dicendum, quod pro tanto hoc dicit, quia licet hoc sit notum naturaliter, tamen propter malitiam hominum obumbrata est illa notitia, sicut accidit, quod aliqui negant principia speculatiua, quæ per se sunt nota, secundum quod etiam dicitur in Psal. Dixit insipiens in corde suo, non est Deus. Loquitur autem Apostolus ibi in persona hominis carnalis.

Secunda Propositio, quod de nulla alia virtute, vel de nullo actu alio ab actu iustitiæ commutatiuæ datur aliquod præceptum, imo præcepta solum sunt de actibus iustitiæ, nec ponitur in decalogo, nisi possit reduci ad iustitiam. Vnde de Prudentia, de Fortitudine, & de alijs non ponun-
A tur in decalogo aliqua præcepta, sed bene alibi in sacra Scriptura ponuntur. De temperantia autem tantum ponitur præceptum, cum dicitur, non adulterium facies, quia in adulterio est quædam iniustitia, vt patet ex dictis. Simplex etiam fornicatio est contra bonum prolis: omnis autem inuidentia, & est peccatum contra ordinem naturæ, & est contra actum iustitiæ respectu proximi: & ratio huius est, quod ista præcepta sunt necessitatis: modo nullus actus malus est sine superbia, quia tunc sequitur peccatum mortale, cum
B contemnit reddere Deo debitum, transgrediendo præceptum eius.

Ad argumentum patet; in concupiscentia enim homicidij non est specialis malitia, vel difficultas, nisi concurrat vel ira, vel alia passio.

Quæstio II.

C
DE LEGE.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum Lex diuina sit necessaria homini ad dirigendum ipsum in viam salutis.

VIDETVR, quod non, quia frustra fit per plura, quod fieri potest per pau-
D ciora: sed per legem naturalem homo potest dirigi sufficienter in viā salutis, nam ii qui legem Dei non habent, ea, quæ legis sunt faciunt: ergo homo ex viribus naturæ non potest errare in iis, quæ sunt ad finem. Contra: Tunc sacra Scriptura esset superflua. Respondeo primo videndum est, vnde lex dicatur, & dicendum quod dicatur à ligando, quia ligat quatuor modis, scilicet præcipien-
E do, vocando, promittendo (quia qui promittit confirmat) & puniendo, Vnde præcipit, vetat, permittit, & punit. Isti sunt quatuor actus legis secundum Isidorum. Dicitur autem lex iustum inanimatum, sicut Iudex dicitur iustum animatum. Iustum autem consistit in rectitudine, & ideo omnis propositio practica, recta autentica, idest auctoritate superioris obligantis dicitur Lex.

Respondeo, videndum est de distinctione legis, & est multiplex. Quædam enim lex æterna, quæ est duplex, scilicet speculatiua, & practica; lex
F autem æterna, & speculatiua, est in veritate diuina. In ista enim secundum Augustinum, homo videt veritatem, secundum quod dicit, quod homo cognoscit veritatem, inspiciendo ad leges æternas; & dicunt aliqui, quod ista lex non est aliud quam regulatiua obiecta, & principia complexa relucentia, vel cognita in veritate diuina, idest in prospectu Dei. Sed quia prius ostensum est, quod nullum contrarium obiectum ponitur in prospectu diuino, ideo ista via non valet. Vnde dicendum, quod ista lex æterna, & speculatiua non est aliud formaliter, quàm ipsa Deitas intellecta, inquantum

tum supereminenter dicitur esse omnis prima propositio impossibilis aliter se habere, & ideo, vt ponitur in prospectu nostro, vel alicuius, omnis talis propositio, supereminenter ibidem cognoscitur.

De lege autem æterna practica dicunt aliqui, quod est ratio practica existens in veritate diuina, qua Deus hæc inferiora regit, & gubernat. Sed alii hoc negant dicentes, quod diuina voluntas est sibi regula, quia est prius regula, & quicquid vltra regulabile est. Et ideo non indiget tali ratione practica determinante ipsam voluntatem, vel regentem ipsam; ideo dicunt, quod ista lex practica, & æterna est ipsa voluntas diuina, quæ ab æterno instituit gubernationem, & ordinem totius vniuersi. Dicendum ad hoc, quod ratio practica dupliciter potest sumi, vno modo, vt est recta ratio agibilium, & dicitur prudentia: modo differentia inter ista est, quod ars etsi determinet modum agendi in materia & supposito quod non debeat agere, non tamen determinat artificem ad agendum; imo tenet indifferens, & indiget virtute ad hoc, quod agat, & ideo ponere in Deo rationem practicam per modum artis non est inconueniens, quia talis ars non determinat voluntatem diuinam, nisi quantũ ad hoc, quod si dicat, vel producat, tunc oportet, quod producat secundum talem rationem: prudentia vero determinat artificem ad agendum, vnde si faciat contra prudẽtiam, peccat, quia prudens determinatur ad hoc, quod agat conformiter prudentiæ suæ, aliter non diceretur prudens, & isto modo non est in Deo, quia si non agat, non peccat.

Alia est lex, quæ dicitur naturalis, & dicunt aliqui, quod est naturale iudicium. Sciendum tamen quod possumus accipere notitiam propositionum practicarum dupliciter. Vno modo formaliter, & in actu, & sic non est alia via in homine, quia nec species simplicium terminorum, nec aliqua notitia actualis inest homini à natura, quo modo potentialiter, & actiuè à natura, quia intellectus possibilis est in potentia naturali ad tales propositiones, & ad veritatem ipsarum.

Secundo modo. Veritas inquantum veritas illarum propositionum oritur ex notitia terminorum, quasi ex obiecto, & intellectu agente, & secundum hoc lex naturalis non est aliquis habitus, vel aliquis actus: sed dicitur naturalis notitia virtualis, pro quanto intellectus possibilis est in potentia naturali ad recipiendum notitiam talium primarum propositionum practicarum, & obiectum virtualiter, & naturaliter natum est imprimere. Et intellectus agens sine Doctore potest ad actum intellectum possibilem reducere mediante obiecto, & ideo veniunt ad habitum imperceptibiliter: ita quod homo nescit, nec recordatur quando primo sciuit, quod omne bonum est agendum, & malum fugiendum, quia imperceptibiliter veniunt ad nos, & hæc dicitur lex naturalis.

Tertia lex est Lex humana, quæ dicitur lex Positiua: sed tunc est dubium, si lex humana sit conclusiones deductæ ex lege naturali. Dicendum, quod si tu vocas legem humanam, legem ciuilem: de qua Philosophus tractat, quia dicitur scientia moralis, sic illa deducitur ex lege naturali, & ad legem naturalem reducitur. Sed si vocas legem humanam, statuta humana imposita ab Imperatoribus, tunc ibi non sunt conclusiones iuris: sed sunt quædã conformia legi naturali. Quod patet: quia si essent conclusiones iuris naturalis, non possent immutari, modo videmus, quod talia crebro immutantur. Vtrum autem talis lex liget subditos illius, qui legem imponit, & auctoritatem legi dedit, & ideo leges Imperiales ligant solum illos, qui subditi sunt imperio, non alios, nisi pro quanto continent aliqua, quæ sunt de iure naturali.

Illa autem, quæ non sunt de iure naturali, sed pure positiua, non ligant, quia carent origine superioris, nisi respectu subditorum, quos verè ligat, non solum in foro exteriori, sed etiam in foro conscientiæ. Ita quod faciens contra legem aliquid auferendo tenetur ad restitutionem: & ratio est, quia mutua est obligatio inter subditum, & superiorem, & ideo sicut iste tenetur regere, ita subditus tenetur parere legibus, quibus regit, vnde qui ordinationi, & legi resistit, diuinæ ordinationi resistit, quia omnia ista à Deo ordinata sunt.

Contra: lex Dei, seu lex diuina cõsistit in ijs, quæ continentur in sacra pagina, quæ reuelata sunt à Spiritu sancto inspirante Prophetas, & habent firmitatem, & vim obligatiuam auctoritate diuina. Lex autem peccati dicitur fomes, & dicitur metaphoricè, quia ligat hominem, & captiuat subiugando peccato. Nunc pono propositiones.

Prima, quod præter legẽ æternã necessariæ sunt aliæ leges, cuius ratio est, quia tam regenti, quàm subditis, qui reguntur necessaria est notitia legum per quam sit regnum, modo lex æterna in veritate diuina secũdum se nota est nobis per alias leges, & maxime per legem naturalem.

Secunda Propositio. Quod præter legem humanam necessarium fuit dare, & promulgare legem diuinam: cuius ratio est, quia in propositionibus indifferentibus nobis quantũ ad veritatem, & falsitatem, quoad veritatem secundum iudicium rationis naturalis necessaria est reuelatio, si debeant venire ad notitiam nostram, quia ad tales propositiones non posset intellectus noster naturaliter attingere: sed multæ sunt tales propositiones speculatiuæ, vt quod Deus sit trinus & vnus, vel quod Deus sit homo: ratio enim naturalis iudicaret tales indifferentes, & citius iudicaret falsas, quam veras, & tum debemus istas cognoscere, quantum ad propositiones practicas. Item patet, quod quædam tenent ex terminis, vt præcepta decalogi, & de illis necessaria fuit reuelatio, propter malitiam hominum, quæ excæcauit eos; alia vero tenent ex terminis, vt sunt ceremoniæ, & de illis certum est, quod naturale iudicium non posset ad illos attingere.

Ad argumentum dicendum, quod lex naturalis non sufficit, quod patet respectu finis vltimi non sufficit, multi enim circa hoc errauerunt, alij in honoribus, alij in voluptatibus, & sic de alijs ponentes vltimum finem, & ideo multo magis homines possunt errare circa ea, quæ sunt ad finem.

Ad demonstrationem dicendum, quod secundũ ipsam in hoc apparet, quod lex nostra optima est, quia nihil continet contra mores, & contra rectam rationem: sed lex Mahometi multa contra mores, & contra Ethica Aristotelis continet. Licet

cet ergo Philosophus bene tractauerit de moribus, non tamen sufficienter quantum ad illa, quæ Deus exigit, & quantum ad omnes virtutes, & omnes circumstantias virtutis, quæ requiruntur ad nostram salutem.

Quæstio Vltima.

DE COMPARATIONE LEGIS.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum lex Noua, & Vetus differant per essentiam.

VIDETVR, quod sic, quia quando aliqua sic se habent, quod introductio vnius sit destructio alterius, illa essentialiter differunt, quia introductio vnius indiuidui, quod differt materialiter ab alio, est destructio alterius: sed introductio Nouæ legis est destructio antiquæ: translato enim sacerdotio oportet, quod translatio legis fiat. Contra est illud Ezech. 1. Quasi rota in medio rotæ, & dicit Gregorius quasi lex Noua in medio Veteris.

Respondeo prima Propositio, quod prædictæ leges non differunt specie, quia leges, quæ pertinent ad eandem politiam, non differunt specie, quia leges non diuersificantur penes eos, qui non sunt alij in diuersis politijs, vt patet ex Ethic. Sed eadem politia est, quæ regitur vtraque lege, quia eadem est ciuitas secundum Augustinum per totum lib. de Ciuitate Dei ab Abel iusto vsque nunc, & in Angelis, & hominibus eadem patet fides in Noua lege, & antiqua, licet in lege Noua sit magis explicata.

Secundo. Quando aliquæ propositiones sic se habent, quod eadem veritas per illas exprimitur, vel in vna explicite, & in alia implicitè, dicuntur habere rationem vnius legis: sed sic est de lege noua, & antiqua: illud enim, quod continebatur in antiqua lege implicitè, continetur in Noua explicitè.

Secunda Propositio, quod multiplex est differentia inter legem antiquam, & nouam. Prima est difficultas, quæ fuit in antiqua lege, & facilitas quæ est in noua, & ista differentia attenditur, quia tot fuerunt, qui tulerunt onus importabile, secundum quod dicit beatus Petrus in Actis: nos autem pauca habemus in noua lege. Puta septem Sacramenta facilia, quorum etiam vnum est simpliciter necessitatis, scilicet baptismus, qui est satis facilis. Sed de confessione videtur, quod sit magis difficile, quam aliquod ceremoniale legis antiquæ, & potest dici, quod illa quæ cadunt in dif-

A ficultate, amota sunt per sigillum confessionis, nihilominus tamen manet ibi maxima verecundia. & dicendum, quod ista verecundia est de iure naturæ, quia rationale est, vt aliquis verecundetur de offensa, qua offendit creatorem suum, & ita tollit magnam partem pœnæ. Et vlterius contra istam verecundiam, & difficultatem habemus speciale adiutorium gratiæ diuinæ. Moralia autem præcepta manent eadem. Et si dicatur, quod additum est in Noua lege de diligendis inimicis, quod est valde difficile, dicendum,

B quod ista additio est de iure naturæ. Alia autem multa addita non sunt necessitatis, sed supererogationis, & hæc quæ sunt necessitatis, tamen leues sunt cum adiutorio gratiæ, & ideo signanter dicit Christus: Iugum meum leue. Iugum enim est propter difficultatem, sed leue propter auxilium gratiæ abundantis.

Secunda differentia est vmbra, & veritas. Ioannis 1. Lex per Moysen data est, gratia, & veritas per Iesum Christum facta est: vmbram enim habebat lex futurorum bonorum, vt dicit Apostolus,

C & ista differentia accipitur penes intellectum, prima autem penes actum.

Tertia differentia sumitur penes amorem, & timorem, quia lex antiqua fuit data in timore, & ideo data est lex timoris: noua autem in amore, quia fuit à Christo data pendente in cruce, quando inclinato capite emisit spiritum: & iterum fuit scripta in cordibus Apostolorum in die Pentecostes, & Christus inducebat semper ad legem suam per amorem, non per timorem: Si diligitis, inquit, me, mandata mea seruate, & similia.

D Quarta differentia sumitur penes libertatem & seruitutem, quia antiqua fuit seruitutis. Noua dicitur lex libertatis, & illa tractabat hominem, sicut seruum, & ideo deputatus erat seruilibus operibus, vt seruiret sub elementis huius mundi in timoribus. In ista autem est deputatus operibus filiorum, scilicet operibus spiritualibus, & ista differentia seruorum, & filiorum, vnde dicebat Christus Apostolis: Iam non dicam vos seruos, sed amicos.

E Quinta sumitur ex fine, quia in antiqua lege expresse promittebantur temporalia: in Noua vero bona spiritualia, & ista fuit occasio erroris Manichæi dicentis, quod antiqua lex fuit à malo Deo, Noua autem à bono; vnde dicit, quod abijciendæ sunt tabulæ antiquæ legis, quia non est curandum de promissione sua temporali.

Sexta differentia sumitur penes pœnam, & cohibitionem, quia in antiqua cohibebatur animus, non tamen apponebatur ei pœna: sed in Noua apponitur pœna, & ideo vocatur cohibitio, quia: Qui

F dicit fratri suo Racha, reus erit &c.

Septima differentia sumitur penes literam, & gratiam, penes imperium, & auxilium: Antiqua enim imperabat, sed auxilium non præbebat, attendebat literam, quæ occidit: Noua spiritum, & gratiam, quæ viuificat.

Octaua penes imperfectum, & perfectum, penes pedagogum, & Magistrum: vnde sicut quædam scientiæ dicuntur introductoriæ, quia disponunt ad illas, in quibus est notitia veritatis; ita antiqua lex ad modum pedagogi introducta fuit ad Nouam legem.

Ad ar-

Ad argumentum dicendum, quod Antiqua lex non fuit euacuata totaliter per introductionem Nouæ: sed solum quantum ad illud, quod erat imperfectionis, sicut puer euacuatur, quando scit A vti, secundum illud Apostoli: Quando eram paruulus, sapiebam vt paruulus; quando autem factus sum senior euacuaui, quæ sunt paruuli, &c. sic ad illud.

Explicit Tertius Liber Sententiarum, secundum lecturam fratris Petri Aureoli recollectam, eo legente in scholis Parisijs, cui sit salus, & ei, qui scripsit in fine sæculi.
AMEN.

PETRI AVREOLI VERBERII

ORDINIS MINORVM
ARCHIEPISCOPI AQVENSIS
S. R. E. CARDINALIS.

COMMENTARIORVM IN QVARTVM LIBRVM SENTENTIARVM.



ROMAE,
Ex Typographia Aloisij Zannetti. M D C V.

Sumptibus Societatis Bibliopolarum D. Thomæ Aquinatis de Vrbe.

SVPERIORVM PERMISSV.

Imprimatur si placet R.P.M. Sacri Palatij.
B. Gypsius Vicesgerens.

COmmentaria Petri Aureoli S.R.E. Card. in Secundum, Tertiũ, & Quartum Sententiarum libros, necnon Quodlibeta eiusdem, iussu Reuerendiss. P.M.S. Palatij Apost. recognita fuerunt per me Fr. Petrum Capullium Cortonensem Sac. Theol. professorem, ac Seraphici Romani Collegij S. Bonauenturæ olim Rectorem, nunc Episcopum Conuersanensem, & iudico quod tutò & cum fructu in lucem prodire possint.

Ita est Fr. Petrus Capullius Episc. Conuersanen. qui supra.

Imprimatur
Fr. Paulus de Francis de Neap. Magister & Soc. Reuerendiss. P.M.S. Palatij Apost.

REVERENDISSIMO PATRI
F. FRANCISCO DE BELGIOSO
ORDINIS MIN. OBSER.
GENERALI COMMISS°.
Societas Bibliopolarum Vrbis F.

QVI potius dicaretur aureum hoc Aureoli opus, quam tibi Reuerendissime Præsul prorsus non inuenimus: ipse enim vt cœlestis Sapientiæ Thesaurum inuenires, mortales opes neglexisti: sed ea est præcipua laus tua aurum illud fulgidum scientiæ Sacrarum litterarum, tũ ad tuũ decus, tũ etiam ad aliorum vtilitatem cõparasse, testes sunt Ticinũ, Venetiæ, Roma, & aliæ quamplurimæ vrbes, vbi multos annos sacrã Theologiã professus es, tuo splendore doctrinæ illustratæ, quas, vbi conspicis, tuæ monumenta virtutis intueris. Quas enim non edidisti in ijs disputando litterarum palestras? vbi non occurrunt ingenij tui trophea? aut quænam disertissimorum virorum miremur eloquia, quæ tuo non fuerint ore formata, ingenio erudita, labore perfecta? vt mirari non liceat ad maximos te honoris gradus peruenisse, cum virtutem, honos, velut corpus vmbra consequatur. Pulchrum est eminere scientia, pręstare doctrina, omniũ ore celebrari; sed ingenij opes in reip. bonum liberaliter conferre, virtutum radijs illustrare orbem, aliorum potius quam suis commodis iniugilare, hæç qui faciat, non cum summis viris sunt comparandi, sed imitatores Dei iudicandi, qui diuinitatis gloriam humani generis mortalitate vestiuit, ad dandam scientiam salutis plebi eius. Illos quoque huiusmodi excitati exemplo consulere non desistimus, quantum in nobis est reibup. litterariæ bono, & Aureolum præclarum illud tui Ordinis ornamentum nunc primum recũdi curauimus: Cumque tibi munusculi loco damus ac dicamus, quamquam quid munusculum voces, quod abundat vbertate Ingeni, doctrinæ splendore, sententiarum ornatu admirabili, cuius auribus Aureoli nomen non hactenus innotuit, tu quæ tua humanitas est, nostrum erga te studium æqui boniquė consule. Vale.

INDEX LOCORVM
Sacræ Scripturæ.

Prior numerus indicat paginam, alter eiuſdem columnam; poſtremus vero verſum ſub illa littera ſignatum.

EX VETERI TESTAMENTO.

EX NOVO TESTAMENTO.

COMMEN-

COMMENTARIORVM IN QVARTVM LIBRVM SENTENTIARVM.

Auctore

PETRO AVREOLO VERBERIO
Ordinis Minorum Archiepiscopo Aquensi
S. R. E. Cardinali.

SPIRITVS vitæ erat in rotis. Sacramentorum septenarius in curationem hominis semiuiui à Samaritano illo pijssimo misericorditer institutus rotarum septenario non incongrue comparatur; & ratione connexionis, quia finem coniungunt ad principium, dum hominem reducunt in Deum; & ratione comprehensionis eo, quod sunt vasa salutaria diuinæ gratiæ contentiua, ita vt merito prophetico eloquio de ipsis in verbo proposito enuncietur, quod spiritus vitæ erat in rotis, & quoniam liber Sententiarum est liber

Medicinalis, & sanatiuus:
Decisiuus, & Iudicialis:
Conclusiuus, & Imperialis.
Medicinalis, & sanatiuus in tractatu Sacramentorum.
Iudicialis, & decisiuus in tractatu puniendorum.
Vniuersalis, & conclusiuus in tractatu stipendiorum.

Et durat quidem primus tractatus, vsque ad distinctionem 43. Secundus vero à distinctione 43. vsque ad distinctionem 48. Et tertius deinceps vsque ad finem, idcirco ponuntur tres clausulæ in hoc verbo.

In rotis, vita, & spiritus. Vt referantur rotæ ad antidotum sanatiuum; Et spiritus ad iudicium decisiuum; Vita vero ad stipendium refectiuum, & conclusiuum.

Ecce ergo in hoc verbo medicinalis materiæ figuratio, cum dicitur in rotis, idest in Sacramentis, quibus plaustrum Ecclesiæ baiulatur.

Ecce secundo Iudicialis sententię firmatio in spiritu iudicii, & spiritu terroris.

Ecce tertio vniuersalis lætitiæ consummatio, cum dicitur vitæ: tunc enim Beati saturabuntur, & laudabunt dominum, qui requirunt eum, viuent corda eorum in sæculum sæculi, ad quam vitam per sacrarum studium scripturarum, ipse doctor noster Iesus Christus perducat nos, qui cum Patre, & Spiritu sancto viuit, & regnat in sæcula sæculorum. Amen.

DE CREATIONE.

Quæstio Prohemialis.

Ad euidentiam Sacramentorum in generali, quæro istam Quæstionem.

Vtrum Sacramentis, seu Sacramentorum Ministris communicari potuit aliqua virtus creatiua respectu sacramentalis effectus.

[illegible] met. com. 21. & 12. com. 18.

VIDETVR, quod sic: Omnis nanque virtus communicabilis est creaturæ, & & per consequens sacramentis, quã non oportet esse infinitam, nam omnis finita potentia est proportionabilis creaturæ: sed virtus creatiua non oportet, quod sit infinita: ergo communicari potuit Sacramentis, & eorum Ministris. Minorem probo tripliciter: si enim oportet, quod sit infinita; aut hoc est ratione termini producti; aut ratione modi producendi; aut ratione productionis, vel ratione distantiæ inter terminum, à quo, & terminum ad quem productionis, scilicet, inter nil, & ens. Sed primum non impedit, nec exigit infinitatem, quia omnis terminus creationis finitus est. Nec secundum, cum omnis modus creationis finitus sit, cum sit aliquid extra Deum. Nec tertium, quoniam ipsa creatio est finita, cum sit in creatura ipsa. Sic nec quartum, quia nulla est ibi infinita distantia, nec aliqua resistentia, imo maior distantia est inter contraria: ergo nulla ratio apparet, cur potentia creatiua poni debeat infinita.

Secundo sic: Magis est notum esse formam, quã materiam, cum forma sit nobilior, & perfectior, quam materia: sed virtus productiua formæ non est infinita, cum sit in agentibus naturalibus: ergo nec virtus productiua materiæ oportet, quod sit infinita: sed sic productio creaturæ, quia ex nihilo, cum materiæ non sit materia: ergo nec per consequens virtus creatiua, cum productio materiæ non sit nisi per formationem.

Tertio sic: Virtus cretiua, & virtus annihilatiua sunt æquales, quia non est magis ex nihilo aliquid facere, quam aliquid reduci in nihil: ergo virtus annihilatiua nõ est infinita. Quod patet, quia agẽs naturale corrumpit formam, & adnihilat, quia nec in se manet, nec in potentia materię, alias per agẽs naturale posset redire eadem numero, quia omni potentiæ passiuæ naturali correspondet potentia actiua naturalis: igitur peccator annihilat gratiam suam: non enim ipsa annihilat seipsam, nec virtus diuina annihilat illam, igitur peccator.

In oppositum arguo: Quia nec Angelo, nec corpori communicari potest virtus creandi: ergo nec Sacramentis, nec eorum ministris. Consequentia tenet per locum à maiori negatiue. Antecedens probatur de corpore, quia omne corpus agit per contactum, & motum, secundum August. 83. quæstionum, quæst. 55. sed motus, & contactus supponunt subiectum: ergo corpus agere non potest actione, quæ non habet subiectum, & sic non potest creare.

A

De Angelo, probo idem, nam Angelus, & substantia separata non agunt, nisi per intellectum, & voluntatem: actus autem intellectus, & voluntatis sunt accidentia: ergo Angelus non potest producere, nisi accidentia, alias terminus formalis productionis excederet principium productiuum: sed accidens præsupponit subiectum: ergo Angelus nõ potest aliquid producere actione, quæ non habet subiectum, & sic non potest creare.

B

Respondeo. Hic primo videndum est, quomodo, & quare creatio apud Philosophos reputata est impossibilis. Secundo: An soli virtuti infinitæ sit possibilis. Tertio: An alicui creaturæ sit communicabilis. Quarto: Vtrum aliquo modo sit communicata Sacramentis, & eorum ministris, siue principaliter, siue instrumentaliter.

ARTICVLVS I.

C

Quomodo, & quare Creatio reputata est impossibilis apud Philosophos.

Circa primum sciendum est, quod ipsi Auicennæ Creatio non est visa impossibilis, vnde ipse attribuit eam non solum substantiæ primæ, imo & omnibus Intelligentijs vsque ad decimam, vt patet 9. Metaph. suæ. Imaginatio autem productionis formæ in materia induxit eum ad imaginandum creationem, vt Commentator dicit 12. Metaph. com. 18. qui enim imaginatur, quod forma sit res perfecta, cõpleta, & distincta à materia, necesse habet imaginari (cum prius non est, & post eam fit) quod tota essentia sua sit translata de nihilo ad ens, & propter hoc sit creata creatione quadam particulari. Propter quod dicit ibi Commentator, quod imaginatio creationis formarum induxit loquentem . . . quod est hodie dicere aliquid fieri ex nihilo. Sed Philosophus, & Commentator, & omnes Philosophi antiqui reputauerũt creationem esse impossibilem, & propositionem illam per se notam: Ex nihilo nihil fit.

D

E

Inquirendum est ergo quomodo, & quare reputauerunt creationem esse impossibilem: & primo quomodo: secundo quare.

De primo sciendum, quod impossibilitas duplex est: Vna quæ reducitur ad impotentiam, & diminutionem agentis, vt cæcum videre. Alia quæ reducitur ad repugnantiam rei in se, & prouenit ex repugnantia terminorum, vt quod totum non sit maius sua parte agentis. Et similiter propositio per se nota accipitur dupliciter, vel quia habetur per experientiam corporum, & sensuum, vt quod nix est alba, vel quæ habetur ex terminis, vt quod omne totum est maius sua parte.

F

Putant ergo aliqui, quod Arist. & Commentator reputauerunt creationem impossibilem propter impotentiam agentis, & non propter impossibilitatem rei in se. Similiter, propositionem illam: Ex nihilo nihil fit, reputauerunt per se notam per experientiam, & sensum, quia videmus, quod quicquid fit, ex aliqua materia fit, & non propter naturam rerum, quia prædicatum videretur claudi in subiecto. Sed hoc non puto apparere verum, ei qui perlegerit dicta Aristotelis, & Com-

& Commentatoris, imo apud eos hæc propositio. Ex nihilo nihil fit: ita fuit per se nota, sicut ista, omne totum est maius sua parte, & hoc ex terminis.

Hoc probo fuisse de intentione Arist. nam 1. Physic. tex. 34. hanc declarat ex terminis, seu ex significato terminorum, dicens, quod ex hoc fit hoc, æquipollet huic, hoc fit hoc; quare ista, ex nihilo fit aliquid, æquipollet huic, nihil fit aliquid, quod est omnino impossibile, cum in nullo genere oppositionis oppositum fiat suum oppositum, sicut nigredo non fit albedo, nec tenebra lux: ergo ex nihilo aliquid fieri, apud eum implicat contradictionem, & per consequens eius opposita est omnino necessaria.

Sed patet idem per Commẽtatorem 2. Metaph. qui dicit, quod accidit aliquibus hominibus negare per se nota, cum eorum opposita fuerint famosa, sicut accidit ijs, qui negant, quod impossibile est ex nihilo aliquid fieri, & subdit: Vidi multos homines dantes se ad Philosophiam, qui negant illam propositionem esse primam.

Item idem in prologo tertij Physic. dicit, quod consuetudo est maxima causa impediens a pluribus rebus manifestis per se; cum enim fuerit homo assuetus credere sermones falsos à principio erit illi consuetudo causa ad negandum veritatem manifestam, sicut quidam tantum fuerunt assueti comedere venenum, quod erat cibus eis; idem etiam accidit modernis, dicentibus quod ex nihilo fit aliquid.

Item idem 8. Physic. comm. 10. dicit, quod Sarraceni habent pro possibili, aliquid fieri ex nihilo, & nituntur ad confirmandum hoc, ex eo, quia mos est dicere, subiectum, ex quo fit generatio, necessarium esse agenti, propter diminutionem agentis, & omnia ista sunt existimationes vulgares: agens enim non posse agere aliquid impossibile, non dicitur diminutio, sed dicere ipsum posse facere aliquid ex nihilo est deceptio. Hæc ille: ergo creatio apud Arist. & Commentatorem fuit impossibilis ex terminis, & claudens contradictionem, quod ex nihilo aliquid fiat in 1. Physic. & in 1. cœli, & mundi.

1. Physic. tex. 34. & 1. cæli tex. 101. & infra.

De secundo quare, & propter quid ita existimauerunt Philosophi, mirum est, quia cum significata sint communia eis & nobis, quomodo nobis non videatur, nec appareat talis repugnantia terminorum; aut quomodo illis de quibus constat, quod habuerunt ingenia præclarissima, talis repugnantia apparebat.

Propter quod sciendum, quod repugnantiam huius propositionis: ex nihilo aliquid fit, primo ostenderunt Philosophi ex natura huius termini, ex nihilo. Secundo ex æquipollentia totius propositionis. Tertio ex ratione oppositi, videlicet annihilationis. Quarto ex natura producti.

Prima ratio sic deducitur. De formali omnis productionis est, quod sit inter duos terminos, nam productio terminatur ad aliquid, quod de virtute productionis accipit aliquid, quod prius non habebat, vt sic impossibile sit concipere productionem, quin concipiatur terminus productus per ipsam, & oppositum termini prius existens, virtute productionis exclusum: si ergo ex nihilo aliquid fit terminus à quo ipsius exclusionis est ipsum nihil, quod excluditur, terminus vero ad quem est aliquid, quod ponitur.

A Tunc arguo, si aliquid fit ex nihilo tanquam ex termino aut fit ex nihilo per se, aut per accidens; sed non per se, quia ex opposito non fit aliquid per se, nisi aliquid mutaretur in ipsum. Verbi gratia: Cæcitas in visum, tenebra in lucem, nihileitas in entitatem, quod est impossibile; tum quia si fieret aliquid per se ex nihilo, iam non fieret ex eo tanquam ex termino, sed potius tanquam ex subiecto: ergo oportet, quod detur secundum, quod fiat ex nihilo per accidens: omne autem per accidens reducitur ad per se: ergo necesse est, quod

B ipsum cum aliquo coniungatur, ex quo fiat aliquid per se, & sic fit vera per accidens, ex nihilo aliquid fit, quare illi nihilo aliquid adiungitur, & per consequens non est nihil illud, quod ponebatur nihil: contradictionem ergo implicat dicere, quod aliquid fiat ex nihilo.

Diceretur forte quod ex, non notat habitudinem materiæ, nec termini, sed prioris, & posterioris, scilicet posterioris ad prius, vt sit sensus, ex nihilo, idest post nihil, sicut ex nocte fit dies, idest, post noctem. Sed hoc dictum confirmat pro-

C positum, nam vbicunque talis ordo ponitur succedente posteriore tollitur prius: sed succedente aliquo non potest aliter eius oppositum, quod est nihil, tolli, nisi ponatur aliquid commune substratum: ergo illud prius non erat nihil, & per consequens erat contradictio, quod ex nihilo aliquid fiat. Probatio minoris. Cum enim post nihil succedit esse lapidis, quæro à quo tollitur nihileitas; aut ab ipso lapide, & patet quod non, quoniam realitas lapidis nunquam fuit sub nihilo: sicut enim albedo nunquam fuit nigredo, sic lapis nun-

D quam fuit non lapis, nec ens vnquam fuit non ens: nunquam enim vnum contradictoriorum, vel contrariorum fuit aliquid, nec tollitur illa nihileitas absolutè, quando producitur lapis, quia quicquid fuit nihil, semper remanet nihil, nisi nihil verteretur in ens, quod omnino est impossibile; aut ergo lapis non fit post nihil; aut necesse est dicere, quod nihileitas transierit, & sit versa in lapidem; aut necesse est, quod aliquid substratũ concipiatur, quod fuerit prius nihil, & postmodum ens, & sic habemus propositum. Et confirmatur

E quia nunquam ex die fit nox, nisi succedente sibi in aliquo communi.

Præterea si ly, ex, notet habitudinem posterioris ad prius, non notat alium ordinem, nisi illum, quem habet terminus ad quem ad terminum a quo, sicut ex vno opposito fit aliud. Tunc sic. Quando vnum oppositum fit post aliud, virtute factionis primum excluditur, & secundum ponitur tanquam primum excludens. Sed si non ponitur aliquod substratum ipsi nihilo, cum dicitur, lapis fit post nihil, non apparet, quod positio lapidis sit

F exclusio nihili: nam quæro, a quo excluditur, vel ab ipsomet lapide: hoc non, vt declaratum est; vel à seipso, & hoc est impossibile, quoniam quicquid vnquam fuit nihil, modo est nihil; nec à toto vniuerso, quia vniuersitas nihilorum (vt ita dicam) non est mutata, nec immutata, nisi nihil verteretur in ens: ergo oportet dare substratum, à quo fiat exclusio nihili, adueniente eo quod fit.

Prætera: Vbicunque est ordo termini à quo, & ad quem, oportet, quod aliquid transeat à termino à quo ad terminum ad quem, vt sic dicatur esse sub termino ad quẽ, postquam fuit sub termino à quo,

sed hic non potest poni aliquid, quod fuerit sub nihilo, cum dicitur ex nihilo, idest post nihil, aliquid fit, nisi ponatur aliquid substratum: non enim ens prius fuit sub nihilo: ergo oportet, quod talis ordo includat substratum, & sic habetur propositum, & remanet ratio principalis, & hanc innuit Philos.

1. Phys. tex. 62. & com. 8. Phys. commen. 10.

Secunda ratio ex æquipollentia harum propositionum. Ex nihilo nihil fit, & nihil fit aliquid. Tunc arguo sic. Hæc propositio est impossibilis, & implicans contradictionem, nihil fit aliquid: ergo & & ista, ex nihilo fit aliquid. Antecedens patet, quia illa prima non habet, nisi duos sensus; Primũ, quod nihil vertatur in aliquid per se, & primo. Secundum quod per accidens nihil fiat aliquid in ratione substrati, & tunc non esset nihil, & ita in vtroque sensu implicat contradictionem.

Consequentia probatur primo inductiue, quia non reperitur instantia, quin idem significet, ex hoc fit hoc, & hoc fit hoc, sicut cum dicitur ex aere fit aqua, cõceditur quod aer fit aqua, ex puero fit vir, puer fit vir, similiter ex die fit nox, conceditur, quod dies fit nox.

Dicetur forte, quod tunc æquipollent, quando ly, ex, notat habitudinem causæ materialis, quod non est in proposito. Imo sensus est, ex nihilo fit aliquid, idest non de aliquo, vel non ex aliquo.

Sed responsio non valet, quoniam qualemcunque ordinem importet ly, ex nihilo, siue sit termini, siue sit subiecti, siue termini oppositi succedentis, & posterioris ad prius, semper æquipollet, ex hoc fit hoc.

Et confirmatur, quia vbi est habitudo materiæ tantum, conceditur hoc fit hoc, non tamen hoc fit ex hoc, vt homo fit sanus, non tamen ex homine fit sanus, vt patet 7. Metaph. semper ergo propositio, ex hoc fit hoc, infert istam, hoc fit hoc, non tamen e conuerso: & ratio est, quia ly, ex, importat habitudinem termini a quo, ad terminum quem, siue prioris ad posterius: hæc autem necessario exigit habitudinem subiecti, vtrumque terminum recipientis, quæ importatur cum dicitur, hoc fit hoc, terminus namque non habet per se habitudinem ad terminum, sed per accidens ratione subiecti, quia nulla connexio esset termini ad terminum, nisi poneretur subiectum.

Vlterius forte dicetur, quod ly, ex, non notat habitudinem termini à quo, nec prioris, vt sit sensus non de aliquo, vel non ex aliquo, vt sic ly, nil, neget habitudinem omnem importatam per ly, ex, cum dicitur ex nihilo aliquid fieri. Sed hæc Responsio non valet, quia secundum hoc filius in diuinis esset creatus, cum sit productus non de aliquo, & ex nihilo, vt ly, ex nihilo, neget omnem habitudinem ad non esse præcedens: non ergo negant eam habitudinem.

Itẽ Ansel. dicit Monolog. cap. 8. Quod sine omni repugnantia a creatrice substantia dici potest esse omnia facta ex nihilo, eo modo quo dici consueuit, diuitẽ fieri ex paupere, qui prius erat pauper, nunc est diues, quod antea non erat. Et si recepisset quis sanitatem ex ægritudine, idest, qui prius habebat ægritudinem, nunc habet sanitatem, quam non habebat: hoc modo potest intelligi creatrix essentia de nihilo cuncta creasse, idest, quæ prius nihil erant, nunc per illam facta sunt aliquid. hæc Ansel. Ex quibus patet, quod aliqua habitudo derelinquitur inter ens & nihil, cum dicitur, quod creatio est ex nihilo, & sic ratio stat.

A Tertia ratio procedit ex ratione oppositi, scilicet ex annihilatione, & deducitur sic. Annihilatio est impossibilis; ergo & creatio est impossibilis. Consequentia patet. Probatio antecedentis, nam annihilatio nihil aliud est, quam entis in nihil redactio: sed manifestum est quod hoc implicat contradictionem; in nullo enim genere oppositionis vnũ oppositorum reducitur in aliud, vt patet inducendo in omnibus: sed talis redactio semper fit ratione substrati, quod nunc est sub vno opposito, nũc sub alio. Cum ergo nihil contradictorie opponatur enti, impossibile est, quod ens redigatur in

B nihil, nisi ratione substrati, & tunc non erit nihil, & hanc rationem innuit Commentator 12. Metaph. comm 18. cum dicit, quod hominibus ponentibus creationẽ accidit mirabile: dicunt enim, quod agẽs non potest priuare aliquid: actio enim agentis est in inueniendo, non in priuando, & vocat hic priuare, annihilare, & tunc subdit: considera ergo quomodo reputent impossibile, quod agens transmutet ens ex esse in non esse, & tamen non reputant impossibile, quod transmutet ab non esse in esse: hoc ille.

C Quarta ratio sumitur ex natura termini producti, sicut Commentator 12. Metaph. com. 28. dicit, quod impossibile est intelligere aliquid factum, quin intelligatur, quod habet esse post non esse, factum enim est illud, quod est, postquam non fuit, & cuius non esse est ante eius esse, vnde de ratione termini producti, vt productum est, hoc est, quod intelligatur virtute productionis habere aliquid, quod ante non habebat.

Tunc arguo sic: Cũ lapis dicitur totaliter creatus,

D aut virtute productionis factum est, quod prius erat; aut factum est, quod omnino nil erat; aut factum est, quod aliquo modo erat, & aliquo modo non erat. Non primum, quia factum facere, nihil est facere: nec potest secundum dari, quia si illud totum, quod factũ est, prius nihil erat, sequitur, quod nihil prius, nunc factum sit ens, & ita nihil versum est in ens, quod est impossibile: ergo necesse est dari tertiũ, scilicet, quod aliquo modo erat, & aliquo modo non erat: erat quidem in potentia, & non erat in actu, & sic non erit creatio, seu productio ex

E nihilo: sed ex aliquo modo ente, & aliquo modo non ente, & hæc est deductio Arist. 1. Physic. à tex. 71. & infra.

Sed forte dicetur, quod nullo modo erat, aut nihil erat lapis, priusquam crearetur, nec tamen ex hoc sequitur, quod nihil sit sic conuersum in lapidẽ, sed lapis, qui prius erat nihil, modo est.

Sed ista responsio non valet: cum enim dicitur lapis, qui prius erat nihil, aut intelligitur purum nihil, aut esse aliquid vltra nihil: si dicatur, quod purum nihil, habeo propositum, quia tunc purum nihil positum est in esse: si vero detur, quod

F sit substratum aliud à nihileitate, habeo propositum, quia productio ista iam non erit ex non ente simpliciter.

Ex his concludo, quod processus Philosophi in 1. Phys. tex. 50. & infra, quo inquisiuit tria principia, scilicet materiam, formam, & priuationem, non fuit apud eum tantummodo persuasiuus, sed ex terminis credebat se demonstrare.

Et primo quidem quantum ad duo principia, materiam, scilicet, & priuationẽ, per hoc quod omnis productio est inter duos terminos, & hoc ex natura productionis; qa omne productũ virtute productionis est, quod prius non erat, & exiuit de non esse

esse in esse, & conductum est ex eo, quod prius non habebat ad esse, quod modo habet, & totum hoc tenet ex significato huius nominis, factum, vel productum, & hoc modo putauit se demonstrasse prima duo principia, scilicet formam, & priuationem, esse & non esse, quæ sunt de intellectu cuiusdam nouæ factionis.

Secundo. Ex hoc probant tertium principium, scilicet materiam demonstratiuè, & ex terminis, vt sibi videbatur: nam ex quo esse productum exiuit de non esse ad esse; aut ipsum purum non esse est mutatum in esse; aut aliquod substratum ipsi non esse exiuit ad esse. Primum autem est impossibile: ergo restat tantummodo, quod sit dare secundum, & in hoc consistit totus processus primi Physic. vbi ita se putauit Philosophus hæc tria principia demonstrasse, sicut est aliqua conclusio demonstrata in mathematicis.

ARTICVLVS II.

Vtrum creatio soli virtuti infinitæ sit possibilis?

Circa secundum articulum considerandum est, quod firma fide tenendum est creationem esse possibilem, & productionem ex nihilo virtuti infinitæ. Hoc autem à quibusdam declaratur, quia agenti potēti agere se toto possibilis est productio totius, & ita creatio, qua producitur totum absque hoc, quod nihil præexistat: sed Deus agit se toto, cū sit purus actus, vnumquodque autem agit inquantum est ens actu, & ita in eo nihil est, quod non sit pure actualissimum: ergo sibi potest competere productio totalis rei nullo penitus præexistente. Secundo sic: Agenti vniuersali competit effectus vniuersalis: sed Deus est agens vniuersale, & esse est effectus vniuersalis: ergo sibi cōpetit producere esse vniuersaliter, & totaliter, quare creare ex nihilo.

Item: Enti per essentiam competit creare omne ens per participationem: sed Deus est ens per essentiam: omnis autem entitas creata est entitas per participationem, & hoc non solum entitas formæ, verum etiam entitas materiæ: ergo tam materiam, quam formā poterit Deus producere, & sic creare.

Quarto sic. Virtuti infinitæ competit absoluere distantiam infinitam, & eam pertransire per suam actionē: sed inter ens, & nihil est distantia infinita, quia nullam habent proportionem, nec conuenientiam; imo Dei virtute potest absolui hæc distantia, & fieri ens, quod prius erat nihil.

Sed istæ rationes non vadunt ad punctū, nec curant locum vulneris, nam procedunt, ac si Philosophi negarent creationem propter imperfectionē agentis, & non propter impossibilitatem rei in se. Contra quos arguit Commentator 8. Phys. com. 4. vt dictum est in principio quæstionis.

Tunc ad ad primam rationem respondent Philosophi, quod agens licet agat se toto, non potest in effectū totaliter, & de nihilo propter contradictionem, non ex parte agentis, sicut nos dicimus de quibusdam, quæ includunt contradictionem.

Item Angelus videtur agere se toto, cum sit forma simplex; non tamen propter hoc potest creare.

Similiter ad secundam dicerent, quod esse ex nihilo non est effectus vniuersalis, cum non habeant rationem effectus, sed rationem impossibilis. Item, omne agens videtur esse causa ipsius esse: generans quidem ipsius esse simpliciter, sed alterans ipsius

A esse secundum quid.

Similiter ad tertium, quod licet materia sit imperfectior forma, non tamen potest per aliquod agens produci, nō quin agens, quod potest in formā posset in materiam: ita quod hoc non est ex imperfectione agentis, sed ex repugnantia effectus, quia implicat contradictionem materiam fieri, fieret enim ex nihilo, & hæc est via Arist. 1. Phys. tex. 82. per quam putat se demonstrasse materiam esse ingenerabilem, & incorruptibilem.

De ente autem per participationem dicerent,
B quod nō oportet, quod in essentia sua sit productū, sed sufficit, quod sit entitas diminuta, & incompleta respectu entitatis principalis, vt sic principatio intelligatur formalis, non effectiua.

Similiter ad quartum diceretur, quod inter nihil & ens, si sit distantia infinita, impossibile est, quod talis distātia absoluatur à quacunque potentia, seu finita, siue infinita, quia impossibile est infinita pertransire; da enim oppositum, iā erunt finita; imo si sit virtus, & distantia infinita, sequitur quod actio sit infinita, & nunquam cessans, sicut patet 6. Phys.

C Nec etiam verum, quod inter nihil, & ens sit aliqua distantia positiua, dato quod sit distantia, hoc est differentia: tanta est autem differentia, quanta est entitas termini differentis, & quia nihil nullam entitatem importat, non dicitur differre aliqua differentia reali ab ente, nec finita, nec infinita. Ens vero dicitur differre à quocunque finite, si sit limitatum, quamuis Deus differat in infinitum à quolibet ente creato.

Postea pono nunc, quod mihi videtur, ad cuius euidentiam pono nunc tres conclusiones.

D Prima quidem, quod infinitas diuinæ virtutis, secundum ea, quæ fide tenemus non solum consistit in posse facere multa, ad quæ non attingit potentia naturalis; imo quia potest facere aliqua, quę aliquo modo in se formalem repugnantiam includunt in secundo modo dicēdi per se, vt non solum possit facere, quæ sunt impossibilia naturaliter propter imperfectionem agentium, imo & quæ sunt impossibilia aliqualiter in seipsis, propter aliquem modum repugnantiæ formalis.

Vbi notandum est, quod repugnantia formaliter
E potest intelligi, vel in primo modo dicendi per se, vt homo, & non rationale repugnant; vel in secundo modo dicendi per se, vt homo & non quantum, siue organicum: alius enim modus impossibilitatis est dicere hominem non rationalem, & alius dicere hominem non quantum. Primus namque est modus impossibilitatis quidditatiuæ, & in primo modo dicendi per se. Secundus vero modus non est impossibilitatis quidditatiuæ, quia nihil tollit de quidditate hominis dicendo hominem nō quantū, cum quantitas non sit de essentia hominis, est tamen incōpossibilitas in secundo modo dicendi per
F se, quia homo ex sua forma, quę est anima, determinat sibi corpus organicum proportionabiliter, & quantum. Nō potest ergo dici, quod omnis formalis incompossibilitas sit eiusdē modi, atque in eodē gradu: quod probo, quia necessitates oppositæ sunt alterius modi, & alterius gradus: hæc enim est necessaria per se primo modo: homo est animal rationale, & hæc: homo est quantus, vel organicus, est in secundo modo: prima ergo necessitas est tanta, quod non potest per aliquam potentiam immutari, quia statim destrueretur primum principium, & posita tali hypotesi cessat omnis scien-

tia, & omnis disputatio, propter quod in nulla scientia potest talis hypotesis supponi, dicendo posito, quod homo non esset animali, iam vero hypotesis nulla est quia iam amplius nō est homo.

A Secunda autem hypotesis, etsi oriatur ex conditione formæ, tamen fit hypotesis de opposito, qua posita adhuc remanet dubitabilis inquisitio. Vnde quæri potest, supposito, quod homo esset non quantus, vel organicus; Verum haberet aliquam operationem, & posset dici, quod licet non posset sentire, posset tamen intelligere: cum ergo istæ sint alterius rationis: ergo impossibilitates eis oppositæ erunt alterius gradus, & rationis. Ratio autem huius est, quia prima identitas fundatur super identitate prædicati cum subiectio. Secunda vero super connexione formali, inquantum ex natura formæ est, quod determinet sibi talem proprietatem in secundo modo dicendi per se.

Nunc probo istam conclusionem, scilicet, quod infinitas virtutis diuinæ secundum ea quę tenemus ex fide, extendit se ad multa, quæ includunt repugnantiam formalē in secundo modo dicendi per se: hæc enim est in secundo modo: Quantitas maior existens cum minori simul extenditur vltra illam: illud enim prædicatum, quod est extendi vltra illam, videtur ita attribui maiori magnitudini in ordine ad minorē, sicut visibile homini, & propter hoc est principium mathematicum, quod quantitas existens simul cum quantitate, commensuratur illi, ita quod si sit maior, extenditur vltra illam, si minor, concluditur infra illam.

Oppositum autem huius fit in Sacramento Eucharistiæ secundum fidei veritatem, vbi tota quantitas corporis Christi existit sub speciebus panis, nec tamen commensuratur, imo cum sit incomparabiliter maior, non extenditur vltra dimensiones hostiæ, & ita separat Deus ibi à quantitate illud, quod inest ei in secundo modo dicēdi per se: ergo secundum fidē Deus facit illa quæ in secundo modo dicendi per se includudunt repugnantiam.

Et confirmatur: quoniam ita videtur proprium corporis mixti, in quo dominatur terra, grauitas, sicut hominis risibilitas, & tamen Dominus separat in sacramento Eucharistiæ grauitatem à graui, & in corpore post resurrectionem rationem corporis mixti à grauitate, quia corpora beatorum non sunt grauia: ergo.

Similiter, dimensiones esse simul non est repugnantia efficientiæ formalis: dimensiones enim non agūt ad inuicem, cum quantitas non sit forma actiua secundum Commentatorem: ergo sicut est repugnantia formalis albedinis, & nigredinis in eodem subiecto; sic videtur esse repugnantia duarum dimensionum in eodem situ, vnde dimensio videtur, quod determinet sibi situm tanquam propriam passionem, & duæ dimensiones esse simul, sicut patuit in partu Virginis, & in egressu Christi de sepulchro, & in translatione corporum gloriosorum in cœlo.

Secunda Conclusio est, quod Deus virtute sua infinitā potest aliqua componere, quæ intellectus non potest componere; & multa separare, quæ intellectus non potest separare, loquendo de intellectu directo, quamuis non de actu arguitiuo.

Hoc probo, quia tanta est connexio eorum, quæ sunt in secundo modo dicēdi per se connexa, quod ea non potest intellectus diuidere enunciatiuè, aut eorum opposita connectere; quilibet enim experitur, quod intellectus non potest duas quantitates in eodem situ ponere, nec quantitatem Christi quantitati hostiæ iungere per intellectum, absque hoc, quod vltra illam nō protendatur. Et ratio est, quia non solum identitas compellit intellectum, ne possit diuidere ea, quæ sunt in primo modo dicendi per se, sed connexio formarū compellit, ne possit diuidere ea, quæ sunt in secundo modo: declaratum est autem, quod Deus sua virtute diuidit, quæ habent connexionem ad inuicem in secundo modo dicendi per se: ergo.

B Confirmo: quia multa potest Deus facere, quæ intellectus non potest comprehendere: Imo illos reprehendit Hugo de Sacramentis, qui volunt Dei potentiam suo intellectu metiri. Et secundum Gregorium: Fides non habet meritum, vbi humana ratio præbet experimentum.

Tertia Conclusio est, quod creatio debet concipi, vt quædam simplex emanatio rei in esse absque omni subiecto, & absque omni termino, & per consequens talis productio includit repugnantiā in secundo modo, & nō in primo. Quod enim repugnantiam includat, patet ex primo articulo, &
C etiam ex terminis: positio enim rei in esse, necessario cōcipitur, quod sit positio in esse post nō esse, & per cōsequēs de ratione productionis passiuæ est, vt sit inter duos terminos, scilicet esse & nō esse; cum aūt producat, tale non ens, quod habet pro substrato rem existentem de nō esse ad esse, manifestè patet, quod in nostro modo concipiendi aliquid fieri ex nihilo includit repugnātiam, & propter hoc aliquibus videtur, quod creatio sit mutatio saltem secundū rationem, quia non potest intelligi sine subiecto, &
D terminis. Quod autem hæc repugnantia non sit in primo modo patet, nam exitus rei in esse nō potest esse formaliter, & primo modo terminus oppositus, scilicet non esse: ergo si includit illum, non includit in primo modo, & per consequens separatio illius non includit repugnantiā primi modi; & cū huiusmodi exitus non exigat subiectum, nisi ratione termini, quia necesse est dare substratū recipiēs vtrumque terminum, necesse est quod mutetur de subiecto in subiecto in primo modo; ita quod subiectum non includitur necessitate primi modi in
E productione rei de nō esse ad esse. Quapropter productio ex nihilo non est impossibilis, impossibilitate primi modi.

Ex his potest probari intentum istius articuli, scilicet quod aliqua virtus infinita possit in talem productionem sic abstrahentem à termino à quo, & à subiecto, sicut omni possibili passiuè correspōdet aliquod potēs illud reducere ad actum actiuè. Hoc patet, tum quia omni potentiæ passiuæ correspondet potentia actiua, vt Commentator dicit de substantia orbis: tū quia frustra esset tale possibile, ex
F quo modo nō posset reduci ad actum: potentia nāque ordinatur ad actum, & est prior eo intentione naturæ: tum quia si ignobilius est in natura, multo fortius nobilius: nobilius est autem posse facere, quam posse fieri. Tum quia probat Commentator, quod nihil est possibile ab intrinseco, quod sit impossibile ab extrinseco propter carentiam agentis; repugnat enim definitioni possibilis, quæ in hoc consistit, quod possit reduci ad actum. Sed probatū est, quod productioni, vt productio est, non repugnat, quod sit sine termino a quo, & sine subiecto repugnantia primi modi, & per consequēs est quidem possibile absolutè, & simpliciter, quamuis sit

impos-

impossibile ex consequenti,& in secundo modo.

Quod sit possibile absolutè, patet, quia possibile absolutè implicans contradictionem importatam per esse, & non esse, quam exprimit primum principium, est impossibile repugnantia primi modi: cum ergo non impossibile & possibile æquipolleant, non impossibile primo modo, & absolutè, æquipollent ad possibile primo modo, & absolutè quia in natura est virtus potens in talem operationem, siue productionem.

Quod autem hæc virtus sit infinita, patet, nam per infinitatem huiusmodi non intelligitur aliud, quam virtus, quæ est incomprehensibilis intellectui, & cuius actioni nulla formalis repugnantia resistit, nisi illa contra quam agere esset non agere.

Et primum patet, quia intellectus noster est virtus quædam infinita, quia infinita apprehendit in vniuersali propositione, vt Commentator 3. de anima com. 32. dicit,& in infinitum procedere potest in actibus suis, vnde & magnitudinem potest addere magnitudini in infinitum, & iterum potest actu suo attingere infinitum in actu, puta Deum: ergo virtus ista, quæ potest attingere illud, quod inattingibile est ab intellectu natura rei repugnante, talis virtus est infinita, quia est excedens virtutem intellectus, quæ est aliqualiter infinita.

Secundum patet, quia cuicumque virtuti, quantumcumque excellenti, dum tamen sit creata, quæcumque repugnantia quantumcumque minima aliquam resistentiam facit, quod patet ex hoc, quia virtuti alicui saltem minimæ faceret resistentiam: ergo & virtuti excellenti faciet aliquam; quia qualis est proportio virtutis ad virtutem, talis est proportio resistentiæ ad resistentiam. Ponitur autem, quod virtus aliquam proportionem habeat ad virtutem, & non omnino nullam, cum vtraque virtus sit finita, quare sequitur quod repugnantia quantumcumque minima aliquam resistentiam facit cuicumque virtuti finitæ: ergo virtus cui repugnantia secundi modi nullam resistentiam facit, aut incompossibilitatem, est necessario infinita: sed declaratum est, quod productio ex nihilo est productio faciens incompossibilitatem in secundo modo, & repugnantiam formalem ipsi intellectui: ergo virtus, cui attribuitur talis actio, est infinita.

Ex hoc apparet, quid dicendum est ad rationes Philosophi inductas in primo Articulo: omnes enim probant quod ex nihilo aliquid fieri est repugnantia ex parte rei secundi modi, non autem repugnantia primi modi, verum quia talia impossibilitatem afferunt intellectui, non enim potest in oppositum talium propositionum directè, quamuis possit arguitiuè, idcirco Arist. talia reputauit impossibilia naturaliter, & ex conditionibus rerum; cui nos respondemus, quod est agens potens immutare naturam, & omnem conditionem rerum, quæ non est quidditatiua,& eadem cum ipsa re.

ARTICVLVS III.

Vtrum potentia creandi possit communicari creaturæ.

Qvantum ad tertium Articulum sciẽdum est, quod aliquibus visum fuit potentiam creandi possibilem esse communicari creaturæ, non quidem potentia, quæ agat nullo agente præsupposito: A & hæc est imaginatio Auicennæ lib. 9. met. cap. 4. & videtur quod fuerit intentio Magistri Sentent. Dist. 6. istius lib. Isti autem maxime sunt moti ex hoc, quod nulla ratio efficax quo ad oppositum reperiatur fuisse adducta, nam ratio illa de infinita distantia inter nihil, & ens efficax non est, vt visum est: Nec illa quæ probat, quod corpus agat per cõtactum & motum, substãtia vero intellectualis per actum intellectus & voluntatis, quæ sunt accidentia. Dicetur namque ad ista, quod aliquod corpus agit in instanti sine motu, sicut sol simplici emanatione illuminat; B nec est necessarius contactus, nisi virtualis, vnde sol agit alicubi, vbi non contingit contactu mathematico, nec mediatè, nec immediatè, sed solo contactu virtuali, sicut tristè tangit cor, & hoc patet, dum generat mineralia in visceribus terræ.

Similiter de Angelo dicetur, quod agit per actũ intellectus directiuè, per actum vero voluntatis imperatiuè, scilicet per suam substantiam executiuè; & sic substantia, quæ poneretur creari, proflueret à substantia Angeli, quæ poneretur creare, C quamuis per imperium voluntatis, & intellectus directionem.

Sed quoniam Sancti omnino sunt ad oppositum, sicut patet per Augustinum 3. de Trinit. cap. 8. per totum Tom. 3. de Angelis, vbi dicit, quod nec Angelos bonos, nec malos fas est putare creatores. & idem sentit lib. 22. de ciuit. cap. 24. & Damasc. lib. 2. de Fide cap. 2. dicit, quod quicumque vult Angelos conditores cuiuscumque substantiæ, hi sunt omnes os patris sui diaboli. Ansel. etiam in Monolog. c. 23. dicit, quod summa existentia non est nisi vna, D quæ sola creatrix est. Et Athan. lib. contra Arianos probans contra Arriũ dicit, Creaturam creatricẽ esse non posse, nulli esse ambiguum. Nec potest dici, quod intelligat creaturam non esse creatricem à se, nullo producente præsupposito, quia nec Filius, nec Spiritus sanctus creauit à se, cum non sint à se, sed à Patre. Vnde Hilarius lib. 8 de Trinitat. Naturæ, cui contradicis hæreticè, hæc vnitas est, vt ita per se agat. Quia ergo Sancti sic expressè loquuntur, ideo non teneo, quod virtus creatiua sit communicabilis creaturæ.

E Hoc autem potest probari ex dictis sic: Illud namque, quod includit repugnantiam ex terminis in secundo modo, in tantum quod resistit intellectui, ne possit id negare, illud non potest subesse alicui virtuti comprehensibili & finitæ.

Hoc patet exemplis & ratione. Exemplis quidem, sicut duo corpora in eodem loco esse nõ possunt simul, vel idem corpus in diuersis, vel maiorem quantitatem in minori contineri non est possibile, & huiusmodi: & ratio est, quia talia sunt connexa cõnexione formali in secundo modo dicẽ- F di per se; quamuis enim talia facere non sit naturã destruere, quo ad esse primum, est tamen ipsam immutare quoad esse secundum, quod non videtur pertinere ad naturam aliquam particularem.

Hoc autem idem patet, quoniam intellectiua potentia cum sit nobilior potentia executiua, videtur quod possit attingere quemcumque effectum, quem potest exequi aliqua virtus finita: sed probatum est supra, quod intellectus non potest in entia, quæ sunt connexa in secundo modo dicendi per se, & quod aliquid fieri ex nihilo est impossibile concipi, & quod tenet ex terminis: ergo hoc non subest alicui virtuti creatæ.

No-

Notandum ergo, quod ficut est naturale, quod duo corpora non fint fimul & huiufmodi, nec oppofitum poteft fieri nifi virtute incomprehenfibili ftuporem, & miraculum intellectui ingenerante, & faciente miraculum; fic eft naturale quod omne agens naturale agat aliquo præfuppofito, nec oppofitum poteft fieri, nifi incomprehenfibili virtute miraculum ingenerante intellectui. Propterea Ariftoteles fequens propofitiones de fecundo modo, quæ funt principia demonftrationum etiam in mathematicis quietum habuit penes fe, quod nullum agens eft creans, fed tantum extrahens & transmutans, donec extrahat illud, quod eft in potentia ad actum, vt Commentator dicit: non eft ergo mirum, quod virtus creandi non poffit communicari creaturæ, cum hoc teneat ex terminis; fed eft potius mirum, quod aliqua virtus poffit hoc facere quantumcumque immenfa, ficut eft de alijs mirabilibus, quæ tenemus per Fidei veritatem.

7. met. com. 31. & 12. com. 18.

Eft vltimo confiderandum, quod Magifter fentire videtur de Sacramentis, & eorũ miniftris, quod eis poteft communicari virtus creandi, fiue cooperandi in creatione, inftrumentaliter tamen, non principaliter: ideo diftinguendum de principaliter & inftrumentaliter. Dicitur enim agens aliquod inftrumentale, quod difponit materiam; & dicitur aliquod agens inftrumentale, quod miniftrat & applicat materiam agenti, ficut apponens ftuppam igni, ficut incendiarius dicitur comburere domum applicando ignem.

Pono ergo duas conclufiones. Prima eft, q̃ nec cõmunicata eft, nec communicari potuit Sacramentis, aut illorum miniftris virtus cooperãdi ad creationem, fic quod creatio profluerct à Deo, & à Sacramentis, vel miniftris; & hoc patet, quia talis operatio eft contra intellectum, & eft contra naturam rei, & contra propofitiones per fe fecundo modo, vt nec etiam intellectus poffit operari, vel intelligere, ex quo effectus pofitus eft in actu: ergo nec aliqua virtus creata poteft cooperari, cum omnis talis virtus fit inferior virtute intellectiua.

Secunda vero Propofitio, quod cõmunicata eft, & potuit communicari virtus cooperandi ad creationem Sacramentis, & eorũ miniftris, inftrumentaliter applicando actiua paffiuis, quia habent virtutem diuinam ad agere & fanctificare.

Hoc probo fic: Si Sacramenta & eorum exhibitio per miniftros neceffitarent virtutem diuinam ad agere, vere & propriè dicerentur creare, & fanctificare: ergo dato quod non neceffitarent, aut violentarent fimpliciter, fed tantum applicarent ex inftitutione Dei, & modo voluntario, adhuc verè & propriè dicerentur inftrumentaliter agere, fanctificare, & creare. Antecedens patet, quoniam incendiarius dicitur verè comburere, quamuis ab eo combuftio non profluat: fed ex hoc folo, quod applicat ignem domui, & pari ratione, qui poffet Deum violentare, applicando ipfum ad agere, vere diceretur agere, & fanctificare.

Confequentia patet: tum quia nec Deus neceffitatur ad infundendum animam intellectiuam materiæ difpofitæ, & tamen homo dicitur ita vere generare materiam difpofitam offerendo Deo, ac fi Deus neceffitaretur ad infundendum animam: Tũ quia agens liberum dicitur applicari ad agere, vel precibus, vel multis alijs vijs, & in omnibus verum eft dicere, quod illud applicans vere agit, vnde

A Sancti dicuntur facere mirabilia, applicandò virtutem diuinam precibus fuis ad agere illa mirabilia. Similiter Chriftus inquantum homo dicitur nos redemiffe per paffionem fuam tanquam per prætium. Confirmatur, quia ad interrogationem factam per quare? Refpondetur, caufa: Sed cum quæritur, quare hoc fecit? refpondetur, quod præcibus: ergo præces verè habent ibi rationem caufæ, & tamen nonnifi applicatiuè.

Cum ergo Deus fic ftatuerit, quod exhibitio Sacramentorum inducat ipfum, & quod applicet, &
B determinet ad effectum fanctificationis, quia ex hoc quod Sacramenta, & miniftri ea exhibentes dicuntur propriè fanctificare, gratiam creare, & panem in Corpus Chrifti tranfubftantiare, non quidem per accidens, imo propriè & veraciter, ficut incendiarius dicitur incendere, non quod ibi eft agens naturale, fed tantum voluntarium. Hæc autem eft fententia Sanctorum, tametfi Auguftinus dicat, quod aqua corpus tangit, & cor abluit, non intelligit enim, quod ablutio cordis profluat ab aliqua virtute creata inhærente, cum exprefsè fub-
C iungat ftatim, quod aliud eft fonus tranfiens, & aliud eft virtus manens, vocando illam virtutem, per quam aqua cor abluit, non aliquam qualitatem fluentem, fed ipfam virtutem diuinam manentem. Conftat autem, quod contactus aquæ non aliter per virtutem diuinam dicitur abluere, nifi inquantum illam ad abluẽdum habet applicare, ficut Chriftus dicitur nos redemiffe inquantum homo, & Virgo Maria mirabilia facere.

Nec etiam intelligit Auguftinus in lib. Quæftionum quæft. 81. fuper Leuitico, cum ait: Ego fum
D qui fanctifico. & de Moyfe dictum eft: Sanctifica populum. Moyfes fanctificabat vifibilibus facramentis per minifterium: Deus autem inuifibili gratia per Spiritum. Sic ergo intelligo, quod Sacramenta funt verè caufa gratiæ non folum characteris; & caufant, & abluunt, & fanctificant, & efficiunt, quod figurant, non tantum per accidens, nec vt caufa fine qua non, imo ficut caufa per fe, & cũ qua fit, non per virtutem aliquam inhærentem, fed per folam virtutem diuinam: vt omnis actio fluens à virtute diuina attribuatur Sacramentis verè, &
E propriè applicantibus intentionem ad agere. Nec ifta applicatio vel efficientia eft metaphorica, ficut nec incendiarius comburit domum metaphoricè, licet tantum comburat per hoc, quod applicat actiua paffiuis.

Ad argumentum in oppofitum, nego minorem. Probatio vero procedit ex infufficienti, nam dictũ eft in corpore quæftionis, quod requiritur virtus infinita propter repugnantiam terminorum in fecundo modo dicendi per fe, in qua non poteft virtus finita. Et per idem patet quare agens crea-
F tum non poteft producere materiam, non propter imperfectionem agentis, fed quia repugnat ex terminis quod producat aliquid de nihilo.

Ad tertiam probationem nego, quod creatura poffit annihilare.

Ad probationem de forma, refpondeo, quod nec formæ eductio eft creatio, nec ipfius productio eft annihilatio, quia forma non eft aliquid, cui præcisè, & terminatè competat effe rem, fed eft tantummodo perfectio rei, & ideo non habet per fe, & directè pro oppofito ipfum nihil, ficut magis dicetur in fecundo.

Ad illud de peccatore dico, quod peccator demere-

meretur substractionem influxus gratiæ, & ita Deus annihilat gratiam substrahendo influxum, & hoc est Deum gratiam annihilare.

DISTINCTIO I.

DE CAVSALITATE SACRAMENTORVM.

Samaritanus, &c. In isto quarto Libro postquam Magister in alijs Libris egit de rebus, agit nunc de signis, idest de Sacramentis, quæ sunt signa effectus Dei in anima nostra, scilicet gratiæ, & agit Magister in ista prima Distinctione de Sacramentis in generali, scilicet quoad eorum definitionem, quid sunt, & quo ad finem quare instituta sunt, & quo ad eorum differentiam, ex quibus etiam constent; quare ex verbis & elementis.

Quod vero de Sacramentis dicitur, quod efficiunt, quod figurant, ideo in definitione ista inquiro de duobus. Primo de causalitate ipsorum Sacramentorum in generali: secundo de eorum definitione, & quidditate. Ad euidentiam primi quæro quatuor quæstiones. Prima est.

Quæstio I.

1 Vtrum in Sacramentis nouæ legis præter virtutem increatam oporteat ponere virtutem influxam Sacramentis formaliter inhærentem, quæ sit causa gratiæ in anima nostra effectiuè, ita quod Deus mediantibus Sacramentis virtute eis infusa, dicatur gratiam in anima creare.

2 Vtrum ponentes virtutem actiuam in Sacramentis formaliter inhærentem respectu gratiæ, maiorem causalitatem attribuant Sacramentis.

3 Vtrum Sacramenta nouæ Legis agant instrumentaliter ad gratiam.

4 Vtrum Sacramenta nouæ Legis sint causa per accidens, vel per se, causa sine qua non, vel causa qua sic.

ARTICVLVS I.

Vtrum in Sacramentis nouæ Legis, præter virtutem increatam oporteat ponere virtutem influxam Sacramentis formaliter inhærentem, quæ sit causa gratiæ in anima nostra effectiuè, ita quod Deus mediantibus Sacramentis virtute eis infusa, dicatur gratiam in anima creare.

QVANTVM ad primam Quæstionem, arguo primò quod sic, quoniã impossibile est nouã relationem alicui aduenire sine noua acquisitione alicuius absoluti: hoc patet ex 6. & 7. Physic. sed aqua, antequam accedat ver-

A bum, secundum Augustinum super Ioan. est tantum aqua, postquam autem accessit verbum facta est in aqua noua relatio, facta est enim instrumentum diuinæ pietatis, & medicina contra morbum. Instrumentum autem dicit relationem ad principale agens, medicina vero dicit relationem ad effectum: ergo accedente verbo ad aquam oportet, quod acquiratur nouum aliquod absolutum ipsi aquæ, non videtur illud esse nisi virtus aliqua actiua, per quam habeat rationem medicinæ, & instrumenti Christi: ergo. (Tract. 80. tom. 9.)

B In oppositum arguo per illud Bern. in Serm. de Cœna Domini, sicut vestitur Canonicus per librũ, Abbas per baculum, Episcopus per annulum, sic diuisiones diuersæ gratiarum sunt à Sacramentis: sed in libro, vel baculo, vel annulo nulla est virtus talis actiua: ergo. (Bern. Serm. de cœn. Domini ante medium.)

Respondeo: In ista quæstione ponam duas propositiones per ordinem.

Prima est, quod in Sacramentis legis Nouæ non oportet ponere aliquam virtutem creatam formaliter inhærentem vltra solam virtutem increatam,
C propter reuerentiam Sacramentorum.

Hoc dico propter quandam opinionem, quæ dicit, quod propter reuerentiam exhibendam Sanctis, quorum auctoritates sonant virtutem aliquã infundi Sacramentis, oportet ponere, quod præter virtutem diuinam sit in ipsis Sacramentis qualitas aliqua actiua formaliter inhærens, qua mediante, sicut instrumento, Deus infundat gratiã suam characterem, vel ornatum disponentem ad gratiam ipsi animæ, & tali qualitate mediante elementum, & ipsa aqua dicantur esse actiua respectu chara-
D cteris, vel ornatus, & per consequens aliquo modo per se causa gratiæ, quia causa dispositiua ad gratiam per se. Ego autem non vidi adhuc auctoritatem aliquam alicuius Sancti, quæ magis videatur exprimere cõclusionem istius positionis, quam eius oppositum, propter quod opinionem non teneo, quam tenerem vtique, si ad hoc auctoritatem minimam reperirem, fuit enim hæc opinio Magistri Alexandri antiqui, quam (vt dixi) non teneo.

Et ideo pono conclusionem oppositam, quam probo sic: Illud non oportet ponere propter reue-
E rentiam Sanctorum, ad quod non magis declinant dicta Sanctorum, quam ad eius oppositum, imo ex circumstantia expressa verborum magis habetur ad oppositum vnum declinare: sed (vt probabo) nulla auctoritas est alicuius Sancti specialiter, nulla de illis quas opinio pro se adducit, quæ sonet in Sacramentis esse aliquam talem virtutem infusam inhærentem. Imo magis ex verborum circumstantia habetur, quod sola concurrat in Sacramentis virtus diuina: ergo virtutem aliquam præter virtutem increatam non oportet ponere in Sacramen-
F tis propter auctoritatem Sanctorum, & reuerentiã ipsis exhibendam. Probatio minoris: Capio auctoritates, quas maximè opinio ista pro se allegat, & vna quidem est Augustini super Ioan. & ponitur in Decreto, vbi Augustinus dicit sic: Detrahe verbũ, & quid est aqua nisi aqua? accedit verbum ad elementum, & fit Sacramentum. & sequitur: Quæ est tanta virtus aquæ, vt corpus tangat & cor abluat? & loquens de virtute Sacramenti subdit, aliud est sonus transiens, & aliud virtus manens. (Tract. 80. 1. q. 1. cap. Detrahe.)

Ecce, quod circumstantia expressa verborum huius auctoritatis, ipsa ostendit oppositũ eius, quod opinio intendebat; videlicet, quod virtus Sacramenti

mentē cor abluens, non sit virtus inhærens Sacramentis, sed sola virtus increata assistens. Ait enim: aliud est sonus transiens, aliud virtus manens. Hoc quod dicit manens, est contra opinionem dupliciter.

Primo, quia opinio ponit qualitatem illam, & virtutem esse in Sacramentis tantum in fluxu, & in fieri: sed auctoritas dicit virtus manens.

Secundo, quia isti ponunt virtutem illam formaliter inhærere Sacramētis: ergo oportet, quod transeat transeunte Sacramento: sed auctoritas dicit, quod transeunte sono remanet virtus manens.

Et confirmo hoc: Impossibile est accidens manere transeunte suo subiecto: sed per te Sacramentum est subiectum illius virtutis, & virtus illa inhæret sicut accidens in Sacramentis: ergo impossibile est, quod transeunte verbo maneat virtus illa: ergo non est virtus manens. Cuius oppositum dicit Augustinus. *Loco supra citato.*

Dices: Virtus illa est remanens in aqua, licet verbum transeat.

Contra hoc est expresse præfata auctoritas, ait enim: Detrahe verbum, nō manet aqua nisi aqua, vnde secundum Augustinum, & secundum veritatem ipsam causalitas Sacramenti respectu gratiæ infunditur in vtroque tam in elemento, quàm in verbo.

Alia est auctoritas Augustini contra Faustum, quæ dicit sic: Virtus, quæ operatur in Sacramentis, iugiter manet, nam transeunt verba, transit ablutio corporalis, & manet iugiter virtus operans in Sacramentis; tunc si per virtutem operantem in Sacramentis, vis intelligere inhærentem, ecce quod auctoritas ex alia parte expresse sonat oppositum, dicit enim quod illa est virtus iugiter manens.

Tertia auctoritas est Ambros. & ponitur in Decret. de Consecratione, & in cap. Reuera; auctoritas est ista de sermone Christi, de quo ante dixerat, quod eo vtitur Sacerdos, quando conficitur Sacramentum, & vltra: Vide quam operatorius sit sermo Christi. & in fine: Vides quam potens sit sermo Christi: omnia conuertere. Ex hac auctoritate volunt illi de præfata opinione habere intentum suum, nam sermonem Christi, quo Sacerdos vtitur, dicit esse operatiuum & potestatiuum, licet non potestate alia quam sibi infusa. *Lib. 4. de Sacram. c. 4. Dist. 2. c. Panis, & c. reuera. & est eiusdē Ambros. in lib. de his, qui mysterijs initiantur c. 8. & 9.*

Sed circumstantiæ aliæ horum verborum, ostendunt auctoritatem ipsam magis esse ad oppositum, nam exponens se, statim subdit.

Quis sermo Christi, hic nempe quo facta sunt omnia, iussit & facta sunt, cælum, terra, & mare, & infra. Si ergo tanta vis erat in sermone Domini, vt per ipsum inciperent esse omnia, quæ non erant; quanto magis operatorius est, vt sint, quæ erant, & in aliud permutentur: sed manifestum est, quod tale verbum non est verbum creatum, sed increatum: ergo nec virtus operatiua talis verbi est creata, sed increata: non ergo virtus infusa.

Quarta auctoritas est Gregorij, licet quidam dicant, quod est Augustini, quoniam in libris Augustini inueni nunquam, sed est Gregorij, & ponitur in libro Decreti, vbi dicitur sic: Sacramentum est, sub cuius tegumento virtus diuina operatur sola, & intra effectum Sacramentorum, virtus Spiritus sancti latens in eis operatur. *1. q. 1. c. multi secularium, quod cap. collectū est partim ex sentētijs Greg. partim Isid. & Hieron.*

Ex hac auctoritate volunt habere illi de opinione alia, quod sit virtus aliqua infusa Sacramentis, dicit enim, quod sub tegumento, & similiter latens in eis. Sed manifestum est, quod alia circumstantia istam auctoritatem trahit ad oppositum, nam sequitur: Diuina enim virtus est sola hæc, non humana: ergo intentio sua est, quod in Sacramentis non sit virtus alia, quam virtus increata, aliàs non diceret, diuina sola: ergo.

A

Ad hoc respōdeo, quod Gregorius per hoc quod dicit, sola, non intendit excludere instrumentale agēns, sed tantummodo aliquid principale agens; sicut si diceretur, solus scriptor scripsit hunc librū, non excluditur calamus.

B

Sed contra dicitur primo, quia ex quo conclusio, quam intendit, nō habetur ex expressa auctoritate, sed tantum per glosam tuam, quæ est irreuerentia Sancti tenere oppositum eius conclusionis, quam auctoritas non explicat, sed tantum glosa tua.

Secundo, quia Glosa videtur nulla. arguo enim sic: Si scriptor lateret in calamo, dicendo, solus scriptor latens in calamo, non est dubium quod excluditur calamus: ergo sic in proposito.

C

Contra opinionem istam est etiam expressa auctoritas Hugonis de Sacramentis, vbi loquens de cathaplásma illo Isaiæ, quærit quare voluit Deus, quod poneretur super locum vulneris, cum ficus illi haberent effectum oppositum curationis vulneris. *Lib. 1. c. 3. & 4. par. 9.*

Et respondet, quod ideo fecit vt ostēderet, quod à solo Deo, & à nulla virtute in ficis illis existente fuerit cura vulneris. Tunc dicit Hugo, quod sic est de Sacramentis, quod Deus adhibet infirma, ne spem nostram in creatura ponamus, sed salutem à solo Deo per gratiam etiam credamus. Sic ergo patet illa minor, & tunc concludo, quod propter reuerentiam Sanctorum, non oportet ponere in Sacramentis virtutem aliquam inhærentem creatam, præter solam virtutem diuinam increatam.

D

Secunda Propositio est, quod non oportet ponere in Sacramentis nouæ legis aliquam virtutem creatam infusam actiuam respectu gratiæ, siue characteris, vel ornatus, & hoc propter dignitatem Sacramentorum legis nouæ, respectu Sacramentorum legis veteris. Hoc dico propter opinionem aliquorum, qui hoc motiuo mouentur ad ponendum in Sacramentis virtutem actiuam formaliter inhærentem.

E

Hanc propositionem probo sic: Si talis virtus esset ponenda propter dignitatem Sacramentorum nouæ legis, multo magis deberet virtus ista poni in Sacramento dignissimo, puta in Sacramento Eucharistiæ, quam in alijs Sacramentis: sed talem virtutem impossibile est poni in Sacramento Eucharistiæ: ergo propter dignitatem, virtutem talem non expedit ponere in alijs Sacramentis.

F

Maior nota est. Probatio minoris: Transubstantiatio est actio incomprehensibilis intellectui omnino, puta quod aliud transeat in aliud, & nihil ponat in eo, nec maneat in se, nec annihiletur; hoc videtur esse impossibile cuicunque creaturæ, & intellectui, & ratio est, quia passio in secundo modo dicendi per se hic separatur à subiecto, cum tamen subiectum in natura sua determinet sibi istam passionem.

Secundo, quia virtute Transubstantiationis fiūt mirabilia in termino ad quem, mirabilia (inquam) quæ impossibile est subiacere nisi potentiæ diuinæ, & incomprehensibilia intellectui, ac incompossibilia

bilia omni creaturæ. Fit enim in termino ad quem accidens sine subiecto, quantitas maior in minori quantitate: Vbicumque est minima pars, ibi est totum plures dimensiones simul: sed certum est, quod talia sunt incompossibilia cuicumque virtuti actiuæ creatæ; tum quia potentia intellectiua est efficacior in componendo, & diuidendo quam quæcumque res creata, siue potentia quæcumque executiua in creaturis, quæ tamen non obstante sui nobilitate non potest componere ista, quod totum non sit maius parte, quod quantitas maior applicata minori non excedat illam.

Tum quia immutare ordinem qui sequitur res ex natura terminorum, non videtur subesse potentiæ creatæ, vnde nulli potentiæ creatæ, inquantum talis est, potest attribui miraculosa operatio etiam nobilissimæ creaturæ, puta humanitati Christi. Vnde si talia possint esse ab aliqua qualitate creata, non superest aliud, nisi quod dicatur, quod vbicumque apparet aliqua operatio miraculosa, quod ibi sit aliqua qualitas creata infusa à Deo, efficiens illam operationem.

Ad ista inconuenientia respondetur per hoc, quod in Transubstantiatione ipsa possumus duo considerare, scilicet terminum ad quem, puta corpus Christi, & terminum à quo, scilicet substantiam ipsius panis; tunc dicunt isti, quod qualitas illa nihil operatur in termino ad quem, puta in corpore Christi, nec in aliquo quod sit circa corpus Christi, sed tantum operatur in termino, & circa terminum à quo; omnia autem mirabilia adducta apparent circa terminum ad quem, & ideo nullum apparet inconueniens.

Contra istam responsionem arguo sic: Non intelligo quid ista velit dicere, quod virtute Transubstantiationis fiat aliquid in pane, puta dispositio aliqua, sicut mollicies, vel aliqua alia qualitas, vel respectus, quo panis aptius transeat in corpus Christi: si enim mille tales qualitates fiant, propter hoc panis non apparet magis aptus ad transitionẽ in corpus Christi.

Secundo, quia qualitas illa & dispositio induceretur in pane in vltimo prolationis verborum sacramentalium: sed in vltimo prolationis verborum panis non est, & desinit esse: ergo intelligo istam responsionem, quod virtute verborum nihil fiat in termino ad quem, & quod verba illa sacramentalia agunt in illa Transubstantiatione, non quod agant in transitum panis in corpus Christi, quia sic agerent in termino ad quem: sed quia agunt in panem, non positiuè causando dispositionem aliquam in pane, sed priuatiuè agendo in desitionem panis, ita quod virtute eorum panis desinit esse panis.

Sed si opinio sic intelligatur, arguo contra eam, & probo, quod si agunt ad desitionem panis, necessario agant ad transitum in corpus Christi. & arguo sic: Eadem actione & motu, quo quis reddit à termino à quo, eadem accedit ad terminum ad quem: nam nihil aliud est recessus ab hoc, nisi accessus ad hoc; per hoc enim quod accedo ad hoc, recedo ab illo: sed per te virtute verborum fit recessus à substantia ipsius panis, & virtute eorum fit accessus ad positionem corporis Christi.

Secundo: quia si virtus verborum agit ad desitionem panis: ergo actio eorum erit actio annihilatiua: sed annihilare impossibile est, quod conueniat alicui virtuti creatæ, vt probatum est supra:

A tum quia per hoc Doctores euadunt, quod panis in Transubstantiatione non annihiletur, quia Transubstantiatio non terminatur ad non esse panis simpliciter, sed ad esse corporis Christi, quia panis non desinit esse simpliciter, sed conuertitur in corpus Christi, & hoc virtute Transubstantiationis.

Tertio ad idem arguo sic: Desitio esse panis nihil aliud est, quam subtractio influxus diuini in esse panis: ergo agere ad hoc est agere ad hoc, quod Deus subtrahat influxum; tunc si illa creatura potest agere ad hoc, quod Deus subtrahat in-

B fluxum respectu alterius creaturæ, quoniam sic ageret in Deum: ergo virtus verborum Sacramenti Eucharistiæ non potest agere ad desitionem panis.

Confirmo hoc, quia panis sic desinit esse, quod totum esse panis, scilicet materia & forma desinit esse, tunc sic: Impossibile est entitatis creaturæ alicuius actionem agere ad desitionem materiæ: ergo impossibile est qualitatem illam infusam verbis sacramentalibus agere ad desitionem esse panis, eo modo quo in proposito desinit esse. Consequentia

C probata est.

Probatio Antecedentis, quia nullum accidens agit primo ad desitionem sui subiecti: omnis autem actio creaturæ est accidens habens creaturam pro subiecto: ergo nulla creaturæ actio est primo ad desitionem ipsius materiæ.

Quarto principaliter ad idem sic: Suppono primo, quod omnis actio creaturæ est accidens. Secundo suppono, quod Transubstantiatio fit, in quo verba sacramentalia finiuntur, in quo quidem sunt duo signa. Primum est non entitas panis. Secun-

D dum est entitas corporis Christi: quæro ergo: Actio verborum sacramentalium mediante virtute, & qualitate infusa, in quo est subiectiuè, aut in primo signo substantiæ ipsius panis, aut in signo substantiæ corporis Christi, vel est actio per se subsistens: sed non potest dari primum, quia illud signum est signum, in quo est non entitas panis. Probo, quia in instanti, in quo est Transubstantiatio, primo non est panis, quia in illo instanti est corpus Christi.

Nec potest dari secundum, quia per te actio procedens à virtute illorum verborum non attin-

E git terminum ad quem: relinquitur ergo tertius modus, quod actio illa sit subsistens; vel oportet dicere, quod talis actio sit impossibilis.

Dices, quod actio illa est in substantia panis, quæ desinit esse; substantia enim panis in aliquo vltimo est, & in toto tempore sequenti non est, & actio est in pane pro instanti desinente esse, quod immediatè sequitur totum instans, in quo panis habet esse.

Contra istam responsionem arguo sic: Suppono quod panis non desinit esse per motum, sed in in-

F stanti prolationis completæ illorum verborum, in quo primo est actio diuina respectu termini ad quem, tunc sic: In primo, quod panis habet non esse, quia da oppositum, sequitur quod in eodem instanti panis habeat esse, & corpus Christi habeat esse, quia in instanti illo, vt dictum est, est actio diuina circa terminum ad quem. Arguo enim sic: vel in eodem instãti est actio diuina respectu corporis Christi, & actio virtutum illorum verborum, & habeo propositum, quia si actio verborum fit subiectiuè in esse panis, in eodem instanti erit esse panis, & esse corporis Christi; vel secundo actio diuina est actio verborum, & in alio, & alio instanti, &

ti, & tunc vel inter ista duo instantia est tempus medium, & tunc cadit tempus medium inter esse panis, & Corporis Christi, ita quod est tempus, in quo nec panis est, nec corpus Christi; vel inter illa duo instantia non cadit tempus, tunc duo instantia erunt immediata: ergo oportet dare necessario, quod actio illorum verborum sit in instanti, in quo primo est actio diuina circa panem, & per cõsequens quando primo panis non est, & tunc non erit subiectiuè in pane: ergo vel in termino ad quẽ scilicet in corpore Christi, vel erit subsistens, vtrũque autem esset impossibile: sic ergo quicquid sit de alijs Sacramentis in verbis tamen sacramentalibus, in Eucharistia, non video quod sit possibile esse aliquam virtutem actiuam, siue respectu alicuius dispositionis in pane, siue desitionis esse ipsius panis, siue respectu termini ad quem, quia tũc actio creaturæ haberet in termino multa & magna miracula, quæ impossibile est subesse nisi virtuti diuinæ.

Ad argumentum principale respondeo primo posset dici, quod nulla relatio noua aduenit aquæ per accessum verborum sacramentalium.

Ad probationem dico, quod Sacramentum esse medicinam, vel instrumentum sunt verba metaphorica: Scriptura autem non est argumentatiua, vbi tantum est mistica, non literalis.

Secundo posset dici, quod ista relatio est respectus extrinsecus aduenient, qui potest esse per se terminus motus, sine nouo absoluto.

Tertio posset dici, quod ista relatio est relatio rationis, quæ potest esse noua absque nouitate in aliquo absoluto.

ARTICVLVS II.

Vtrum ponentes virtutem actiuam in Sacramentis formaliter inhærentem respectu gratiæ, maiorem causalitatem attribuant Sacramentis.

QVantum ad secundam quæstionem arguo primo, quod ponentes virtutem infusam actiuam formaliter inhærentem Sacramentis, melius saluent efficaciam Sacramentorum respectu gratiæ, quam illi, qui nullam ponunt talem virtutem, sic: Esse agens per se, & non per accidens habet aliquod formale principium intrinsecum inhærens formaliter, quod est sibi principium agendi: non enim videtur, quod aliquid per se agat, nisi formale principium actionis sit aliquid eius: sed ponentes virtutem actiuam formaliter inhærentem, melius saluant, quod Sacramenta habeant formale principium, quo agant: ergo melius saluant, quod sint per se actiua, quam qui nullam ponunt talem virtutem.

In oppositum est auctoritas Hugonis, & Magistri in littera, qui dicunt, quod effectus Sacramentorũ non est ex Sacramentis, sed ex virtute diuina, quamuis sit virtute diuina per Sacramenta hoc absque hoc, quod ponatur virtus infusa saluatur æquè bene, quod effectus Sacramentorum sit à Deo solo per Sacramenta, sicut si ponatur virtus infinita; imo si ponatur talis virtus, non tantum effectus iste erit per sacramenta à Deo, sed ex Sacramentis: ergo.

Respondeo: In ista quæstione pono aliquas propositiones.

A Prima est, quod Sacramenta respectu gratiæ tenendum est fide, quod habeant veram actiuitatem & causalitatem, & non tantum sint causa per accidens, vel causa sine qua non, & non tantum respectu characteris, vel ornatus, vt dicit quædam opinio, sed respectu gratiæ, & quod Sacramenta verè, & propriè sanctificant suscipientem.

Hanc propositionem probo, quia Sancti omnes, qui de actiuitate Sacramentorum tractant, non faciunt mentionem de charactere, vel ornatu, sed de gratia, vel sanctificatione quæ fit per gratiam, sicut

B patet de auctoritate secunda Augustini, quæ est tanta, est virtus aquæ, vt corpus tangat, & cor abluat, quæ quidem ablutio non fit per characterem, sed per gratiam. Et idem ait, quod Sacramenta efficiunt gratiam quam figurant, vt Magister dicit in littera. *Tract. 8. in Ioan.*

Similiter hæc est intentio Hugonis, nam Hugo lib. de Sacramentis dicit, quod Sacramenta benedictione sanctificantur, & sanctificata gratiam conferunt, non dicit, characterem conferunt: ergo de reuerentia Sanctorum, & Fidei videtur dicen- *Lib. 1. c. 1. par. 9.*

C dum, quod in eis sit vera & propria efficientia respectu gratiæ, non tantum respectu dispositionis ad gratiam.

Secunda propositio est, quod hanc virtutem & efficaciam non magis saluant illi, qui ponunt virtutem infusam inhærentem Sacramentis, quam qui nullam ponunt talem virtutem.

Hanc conclusionem probo duplici ratione. Propter primam autem rationem sciendum, quod ponentes qualitatem actiuam infusam Sacramentis, dicunt quod Sacramenta sunt causa gratiæ, quia

D causant in anima dispositionem ad gratiam, puta characterem, vt in Sacramentis, in quibus imprimitur, tunc dicunt quod sicut agens, quod disponit ad effectum per se dicitur causare effectum, sic Sacramenta sunt per se causa gratiæ, non quod immediatè & directè attingant gratiam, sed tantum dispositiuè, isti tamen alibi videntur dicere oppositum.

Alij vero dicunt aliter, quod Sacramenta nullam talem causant dispositionem, sed operatio Sacramentorum exterior, vt lauare, vel vngere, vel

E tangere, sicut est in Sacramento Ordinum, & tali operatione exteriori adhibita est dispositio, qua posita, eo ipso Deus sua virtute infundit gratiam, ita quod dispositio ista ad gratiam non est aliquid intrinsecum, sed sola exterior operatio, puta operatio naturalis, quæ debetur aquæ, vel oleo, siue tactui, & huiusmodi, non autem characteris, vel ornatus aliquid interius, vt isti ponunt.

Tunc formo rationem meam sic: Quando duæ dispositiones se habent ad aliquam formam sic, quod vna non est magis dispositio, vel necessitas ex

F natura rei, sed vtraque est dispositio tantummodo per voluntatem agentis, æquè bene saluat causalitatem dispositiuam, qui ponit quod inducitur tantum per secundam dispositionem, quam ille, qui ponit quod inducitur per primam.

Probatio istius: Nam per te causalitas Sacramentorum non est nisi dispositiua per hoc, quod inducunt dispositionem ad gratiã: si ergo hoc, quod tu ponis, non est magis dispositio ex natura rei, quam alia quæ datur ab alijs, sed vtrumque est dispositio, quia placet principali agenti, sequitur quod æquè bene aget aliquid inducendo aliquam aliam dispositionem, quæcumque sit illa, sicut ageret

ret inducendo primam dispositionem, quam tu ponis.

Sed character, vel ornatus qui ponitur dispositio ad gratiam in anima, non magis est dispositio, vel necessitas ex natura rei, quam sit illa extrinseca operatio naturalis Sacramenti, puta ablutio vel aliquid huiusmodi; imo vtrùque est dispositio, quia placet diuinæ voluntati, & æquæ bene placet voluntati diuinæ, quod sola ablutio sit dispositio, sicut character: ergo ponentes, quod Sacramenta causent characterem, vel ornatum non magis saluant efficaciam Sacramentorum, quam illi qui ponunt in Sacramentis tantum operationem naturalem exteriorem. Maior nota est.

Probo minorem, scilicet quia character non est magis dispositio ad gratiam ex natura rei, quam sit operatio naturalis extrinseca Sacramenti.

Primo, quia da oppositum, sequitur primo, ꝙ habens summam gratiam deberet ipse habere summũ characterem. Probo, quia habens formam in summo, necessario habet dispositionem, quę est necessaria ad illam formam, in summo: verbi gratia, habẽs formam ignis in summo, habet siccitatem, quæ est dispositio ad illam in summo: sed consequens est falsum, quia in Christo fuit gratia in summo, quia non est ei datus Spiritus ad mensuram, tamen Christus non habuit characterem. Probo per ipsosmet, quia ipsi dicunt, quod character est potestas specialis à Christo deriuata: hæc autem potestas spiritualis non est in Christo.

Secundo, ad idem: Quando aliquid est dispositio ex natura rei, vbicumque est forma, ibi est dispositio. Consequens est falsum, quia in antiquis patribus Abraham & alijs non est dubium, quod fuit gratia, & tamen in eis nullus ponitur ornatus, vel character.

Tertio ad idem, quia gratia præcedit characterem, forma vero non disponit ad suam dispositionem. Probo assumptum, quia in cathecumeno adulto contrito est gratia, & tamen non habet characterem, nisi postquam est baptizatus, tamen quia tenetur communiter, quod ex contritione cordis dimittitur culpa: ergo tunc datur & gratia, quia de facto nullus est sine culpa, qui non sit in gratia, & tamen character non datur in sola contritione cordis, sed post susceptionem Sacramenti.

Quarto ad idẽ: Aequè immediatè anima est susceptiua gratiæ sicut gloriæ: sed anima secundum solam essentiam suam est immediatè susceptiua gloriæ, secundum Augustinum, eo anima est capax beatitudinis, quo est imago Trinitatis: ergo similiter secundum substantiam suam est capax gratiæ.

Confirmo hoc, quia dispositio ad gratiam non est nisi conatus per modum instrumenti: non ergo talis character.

Confirmo etiam, quia dispositio, quæ est necessaria, quamdiu manet, manet forma: sed quamdiu manet character, non manet gratia, patet de malo sacerdote, quo cadente in peccatum mortale, manet character, nec tamen manet gratia.

Sic ergo apparet, quod character non est dispositio ad gratiam, nisi sola voluntate diuina, puta quia placet Deo, quod qui habet illum, habeat gratiam: sed æque bene potest sola ablutio, vel quæcumque alia naturalis operatio Sacramenti esse dispositio vt placeat Deo, quod cui fuerit talis operatio applicata, detur gratia: ergo non magis

A erunt Sacramenta causa gratiæ dispositiua, per hoc quod sunt actiua respectu characteris, quam per hoc, quod habent naturales proprias operationes.

Secunda ratio principalis est ista. Ille modus, qui saluat efficaciam Sacramentorum cum pluribus pactis, & inconuenientibus, non saluat æquè bene efficaciam Sacramentorum, sicut ille modus qui saluat efficaciam eorum cum paucioribus pactis, & nullis inconuenientibus: sed ponentes, quod Sacramenta per virtutem infusam agunt ad

B dispositionem gratiæ, ponunt plura & superflua pacta. Probo, nam ad minus oportet, quod ponant quatuor pacta.

Et primum quidem pactum est de infusione illius virtutis, puta quod Deus accedente verbo ad elementum pepigerit infundere huiusmodi virtutem.

Et secundum pactum est in electione; nam si Sacerdos habeat tres hostias coram se, & proferat verba sacramentalia, dirigendo intentionem suam ad vnam tantum, illa quidem tantum &

C præcisè conuertitur per virtutem verborum in Corpus Christi: ergo oportet, quod hic sit nouum pactum, vt Deus pepigerit, quod virtus, quam infundit verbis, non agat nisi circa illud, ad quod dirigitur intentio proferentis.

Et tertium pactum est in expectatione, nam in Sacramento Baptismi, quod integratur ex ablutione & verbo; non enim oportet, quod in eodem instanti indiuisibili sit finis ablutionis & verborũ: ergo si prius finiantur verba quam ablutio, oportet quod Deus pepigerit, & quod expectabit, quousque

D que sit finita ablutio: vel è conuerso, si prius ablueret sacerdos puerum, quam verba finiantur, sic finita ablutione habet characterem: ergo nihil faciunt vltra verba: si vero nondum haberent characterem & gratiam: ergo Deus expectat, ita quod pepigit, quod non dabit gratiam, quousque ambo finiantur.

Quartum vero pactum est, quia pepigit Deus, quod habenti characterem dabit gratiam, quod est pactum aliud à prædictis.

Secundo ponit iste modus multa inconuenien-

E tia, quæ superius sunt adducta. Confirmo hoc, quia aut verba alia causant characterem per vltimam syllabam tantum; aut per aliquam præcedentium; aut per omnes simul: non per omnes simul, eo quod impossibile est, quod omnes sint simul in prolatione; nihil autem causat, quando non est; nec per vltimam præcisè, quia tunc primæ fuerunt superfluæ, nec fuerunt dignæ; nec per primam, vel aliquam aliam, per eandem rationem vltimam; ergo nullo modo.

Quod si dicas per primam, in virtute tamen præ-

F cedentium, iam venis ad pactum, quod oportet te dicere quod sic est, quia Deus sic statuit: ergo quare Deus non sic potuit statuere, quod cui fuerit applicata ablutio, immediatè conferat gratiam.

Confirmo adhuc, quia non apparet si ponatur talis virtus in verbis, vbi sint subiectiuè; quia vel in sono, & non, quia est quædam qualitas, qualitas autem non est subiectum qualitatis; nec in aere fracto extra, vel in gutture; nec in toto spacio, omnia enim ista sonant quandam inconuenientiam: non ergo ista Sacramenta plus faciunt per virtutẽ infusam ad gratiam, quam per solam ablutionem.

Ad argumentum in oppositum concedo maiorem

rem de agente per se, à quo profluit operatio, sed non de agente per se, qui est applicans tantum, quia ab eo non profluit actio, nisi mediatè per se, vt dicetur in quæstione quarta huius Distinctionis.

ARTICVLVS III.

Vtrum Sacramenta Nouæ legis agant instrumentaliter ad gratiam.

QVoad tertiam quæstionem probo primo, quod Sacramenta Nouæ legis agant instrumentaliter ad gratiam, quoniam Hugo de Sacramentis, & Magister in littera dicunt, quod effectus Sacramentorum est à virtute diuina per Sacramenta, scilicet, vt dicit habitudinem causæ instrumentalis: ergo.

In oppositũ est, quia in omni agente instrumentali est virtus deriuata à principali agente, sicut patet de dolabra, quod in ea est motus deriuatus ab artifice, mediante quo coagit ipsi artifici. Sed probatum est supra, quod in Sacramentis non est aliqua virtus infusa inhærens, mediante qua agunt ad gratiam: ergo.

Resqondeo, in quæstione ista pono tres propositiones per ordinem, & prima est de instrumentis artificialibus; secunda est de instrumentis naturalibus: & tertia est ad propositum.

Quantum ad primum pono istam propositionẽ, quod instrumenta artis non sunt principia actiua, nec est in eis virtus deriuata aliqua à principali agente, sed sunt res primo recipientes effectum ipsius agentis, & recepto primo effectu agentis, ipsa dicuntur agere ad effectum non effectiuè, nec formaliter incompossibiliter, eo modo quo vna forma expellit aliam propter incompossibilitatem in eodem subiecto, sed dicuntur agere subiectiuè propter incompossibilitatem vnius subiecti respectu duarum formarum.

Hanc propositionem pono propter duas opiniones, quæ sunt circa istam materiam.

Nam opinio quorundam est, quod instrumenta artis sunt principia actiua, & agunt per virtutem quandam immissam in eis, ac deriuatam a principali agente, sic quod mediante illa virtute attingũt effectum principalis agentis, vt patet de instrumento, quo monetarius efficit monetam, recipit enim motum a principali agente, quo attingit figuram ipsius denarij.

Dicunt tamen isti vltra, quod talis virtus in huiusmodi instrumentis non est in facto esse, sed tantum in fieri, & ideo non habent rationem principij actiui, nisi in quodam fieri, vt actualiter mouentur ab agente.

Alij Doctores solemnes dicunt oppositum, quod scilicet in instrumentis artium nulla est talis virtus infusa & deriuata ab agente, nec instrumentum respectu artificiati est aliquo modo forma actiua, sed eorum actiuitas non est nisi quædam formalis incompossibilitas, quia duo corpora repugnant, & sunt incompossibilia in eodem situ; nam dolabra non est virtus actiua aliquo modo, in dolabra enim non videntur esse qualitates aliæ, quam figura & durities: tales autem qualitates non sunt actiuæ, sed actiuitas dolabræ consistit in hoc, agens enim mouens dolabram intendit inducere figuram nouam in corpore, hoc autem non potest nisi per amotionem aliquarum partium ab alio corpore: si

A enim partes starent in eadem dispositione, non haberetur noua figura: ergo agens intendit expellere partem de situ, vbi ante erat, tunc dolabram mouendo expellit illam per dolabram, non quod dolabra ibi agat aliquid: sed agens principale mouet dolabrã ad illum situm, vbi est pars expellenda: & quia duo corpora non possunt esse in eodem situ, ideo dolabra expellit partem illam, non quidem actiuè, sed quadam repugnantia formali, quia impossibile est duo corpora simul esse, imo repugnant in eodem situ.

Dolabra ergo primo recipit effectum primum B principalis agentis, scilicet motum localem ad situm, vbi est pars expellenda, & mediante motu recepto in dolabra artifex mouet partem expellendam, ita quod dolabra non mediat ibi in ratione agentis inter artificem, & partem expellendam, sed tantum in ratione recipientis effectum primum principalis agentis, & in ratione cuiusdam incompossibilis respectu eius, quod agens intendit expellere, vt sic expulsio partium à corpore sit effectiuè ab agente siue ab artifice, à dolabra autem forma- C lis repugnantia.

Exemplum est ad hoc, agens enim aliquod expellit frigus per calorem, ibi calor non mediat inter agens & frigus expellendum in ratione agentis, sed tantum in ratione formæ, in expellendo incompossibilis, & repugnantis.

Ego autem de istis opinionibus eligo, & adhæreo opinioni secundæ artificato termino vno verbo: non enim video quod in instrumento artis sit virtus aliqua nisi tantum motus localis, qui est ab agente in instrumento, nec ex motu illo sequitur D effectiuè effectus artis, sed effectus artis puta expulsio partium ab hoc situ, ad quem sequitur noua figura, est tantummodo effectiuè ab agente, sed incompossibiliter pro quanto effectus principalis agentis, qui inducitur primo in instrumento, puta aliquis determinatus situs repugnat alteri subiecto, & quia secunda opinio dicit quod actiuitas instrumenti artis est incompossibilitas formæ, vel eo modo quo duæ formæ repugnant in eodem subiecto.

Ego rectificando istud dico, quod magis debet E dici incompossibilitas subiectiua eo modo, quo repugnant duo subiecta respectu vnius formæ: non enim duo corpora se habent ad situm, vt duæ formæ ad subiectum, sed vt duo subiecta ad eandem formam, & ideo repugnantia qua securis, & pars remouenda per securim repugnant in eodem situ, est repugnantia tantum subiectiua non formalis.

Exemplum, si esset albedo in vno subiecto, & stante ea in illo vellem ponere in alio subiecto, hæc esset repugnantia subiectiua, quia duo subiecta repugnant respectu vnius albedinis; sic in proposito, F nam duæ dimensiones non se habent ad situm vt ad subiectum, sed è conuerso, sicut accidens dum est subiectiuè in vna dimensione repugnat esse subiectiuè in alia: artifex ergo mouendo instrumentum ad situm, vbi est alia pars propter repugnantiam istius accidentalis formæ, quæ est situs respectu duarum dimensionum, amouet partem illam de illo situ, & amota ea corrumpitur situs, quem habebat, & illi parti succedit instrumentum recipiens alium situm numero, sed tamen eiusdem speciei cum situ, quem prius habuit pars amota, qui quidem situs repugnat, quod sit idem secundum speciem non solum secundum numerum in dua-

duabus dimensionibus, tunc sequitur ad hoc statim noua figura, nam artifex per serram excludens diuersas partes inducit diuersos situs, ad quorum diuersitatem sequitur necessario diuersitas figurarum.

Ex his ergo præmissis potest talis ratio formari ad istam primam propositionem probandam: sicut est in alijs motibus, sic etiam est suo modo in motu locali: sed in alijs motibus, puta in motu ad formam agens expellit formam actiuè per se, & per principium suum intrinsecum, forma autem inducta ab agente non expellit formam illam actiuè, sed formaliter propter incompossibilitatem: nam actio agentis terminatur ad inductionem albedinis, qua inducta propter incompossibilitatem sequitur non esse nigredinis, quod quidem est ab agente effectiuè, formaliter vero ab ipsa albedine: ergo sic erit in motu locali, quod corpus, quod mouetur ad vbi, non expellit aliud corpus ab illo vbi; siue è conuerso Vbi illud non expellit aliud corpus ab illo corpore actiuè, sed tantum incompossibiliter subiectiuè propter incompossibilitatem subiectiuam, qua impossibile est eundem situm esse in duabus dimensionibus. Imaginandum est ergo, quod in omni actione artis, vel instrumenti, primus effectus agentis est motus localis ordinatus ad vlteriorem effectum, & motus iste localis recipitur in ipso instrumento, per quem acquiritur ipsi instrumento situs localis, & ex consequenti excluditur ab illo subiecto idem vbi: eo modo quo acquisita aliqua forma alicui subiecto, ex consequenti fit exclusio effectus formalis formæ illius ab illo subiecto, & sic per hoc fit in corpore alius & alius situs, & per consequens alia & alia figura, quia alietas figuræ sequitur ad alietatem situs.

Sed forte dicetur contra ista. Primo, quia si sic est, quod diuersi artifices indigent diuersis instrumentis. Secundo, si repugnantia est subiectiua duarum dimẽsionum ad idem vbi, quomodo Deus potest duas dimensiones facere in eodem vbi, cum Deus non possit super repugnantiam formæ, & effectus formalis.

Respondeo ad primum, diuersitas instrumentorum est propter diuersitatem formarum, & figurarum.

Sciendum tamen est, quod formarum quædam sunt, quæ propriè & directè inducuntur per artem, & omnia talia acquiruntur per motum localem, & omnia talia sunt in quarta specie qualitatis, cuiusmodi sunt forma domus, & forma sigilli in cera. Quædam autem sunt formæ quæ directè, & propriè non inducuntur per artem, sed per naturam; pro tanto autem dicuntur induci per artem, quia ars respectu illorum habet applicare actiua passiuis, sicut est de alchimia: si enim alchimista per diuersas transmutationes inducit formam auri, hoc non est per se propriè & directè, sed pro quanto applicat debita passiua debitis actiuis; sicut etiam omnes formæ naturales inferius sunt à motu orbis secundum aliquos, pro quanto motus orbis applicat actiua passiuis; sic etiam Medicina inducit sanitatem, quæ verè & propriè est forma naturalis.

Tunc ergo in proposito loquor de formis, quæ directè & propriè sunt formæ artificiales: de talibus enim formis dico, quod ideo artifices indigent

A diuersis instrumentis, quia intendunt diuersas tales figuras, & formas.

Et hoc est rationabiliter, nam motus localis variat situm ipsarum partium: variato autem situ partium variatur figura. Probo, quia figura non est aliud quam terminatio quantitatis: terminatio vero variatur ad variationem situalem partium quantitatis, & quia partes variant situm actiuè ab agente, ex quadam autem repugnantia & incompossibilitate subiectiua ab instrumento, quod primo recipit motum localem ab agente, ideo alia

B & alia variatio situs partium exigit aliud, & aliud instrumentum, propter hoc quia alius & alius motus, qui facit alium & alium situm partium recipi habet primo in alio & alio instrumento. Tunc ad propositum, quia diuersæ artes intendunt diuersas formas, oportet habere diuersa instrumenta, sicut alia instrumenta oportet habere pannificem ad mouendum ouum, fila, & alia ad comprimendum ea.

Ex his apparet, quod nolentes ponere in Sacramentis virtutem instrumentaliter coagentem

C Deo, nullum habent rationale motiuum; nam cum instrumenta non aliter agant, nisi quia recipiunt primum effectum ipsius agentis, qui non est aliud quam motus localis, qui motus localis est iste, qui primo recipitur in ipsis Sacramentis, non apparet vnde hoc (quod dicunt) sit rationabile.

Secunda Propositio est de agentibus instrumentalibus naturalibus, & de his est vnum concessum ab omnibus, quod talia sunt principia verè actiua: sed quam actiuitatem habeant, & respectu cuius termini, de hoc est altercatio inter magnos tam

D antiquos Philosophos, quam modernos Doctores. Nam dicunt quidam quod agentia instrumentalia naturalia tantum alterant, & disponunt materiã, qua perfectè disposita in fine alterationis forma substantialis agentis inducit per propriam actionem formam substantialem, ita quod principium alterans & principale agens sunt duo principia subordinata habentia per se duos terminos subordinatos: verbi gratia, ignis per causalitatem suam, vt per principium alteratiuum, est principium alterandi materiam ad caliditatem debitam igni,

E acquisita autem caliditate igni debita cessat actio alterantis caloris, & ignis inducit formam ignis, & propriam formam substantialem. Alij vero Doctores dicunt oppositum.

Ego autem eligo opinionem Philosophi, & Commentatoris, propter quod pono istam propositionem.

Quod agens principale in generatione substantiæ, de qua est sermo, non inducit per formam suam immediatè in materia formam substantialẽ, sic quod in fine alterationis cesset actio agentis in-

F strumentalis, & forma inducatur actione agentis principalis. Non enim imaginor, quod alia actione agat agens principale, & secundarium, puta generans, & alterans; sed puto quod generatio & alteratio sint vna simplex actio: dico autem quod sunt vna actio in ordine ad agens, licet non in ordine ad terminum. Hoc autem apparet, si consideremus, quod generatio est finis alterationis: non ergo forma substantialis est per se, & immediatè ab alio agente quam ab alterante, imo naturaliter forma substantialis est sequela alterationis, & ideo accidentia inducunt formam substan-

tiam per modum sequelæ, eo quod generatio finis est alterationis; accidentia enim inducunt dispositiones necessitantes in materia, quæ sunt necessitantes respectu formæ inducendæ, quibus acquisitis in materia statim ibi sequitur forma substantialis per modum finis, & sequelæ.

Sciendum est enim, quod sicut qui facit domum, non est imaginandum quod primo eleuet lapidem post lapidem, & postquam facta est vltima eleuatio lapidis, agens inducit formam domus; sed imaginandum est, quod vltima eleuatione facta lapidis sequitur statim eadem actione ex parte agentis per modum sequelæ forma domus. Sic dico de sigillo imprimente figuram in cera per motum localem partium: non enim primo est motus localis partium, & deinde illo completo figura fit in cera à sigillo: sed figura sequitur immediate motum ipsarum partium per modum cuiusdam sequelæ.

Sic dico in proposito, quando agens naturale alterat materiam, in vltimo instanti non agit ad eductionem formæ per formam suam, sed forma in eodem instanti sequitur eandem alterationem per modum sequelæ, & finis alterationis.

Hanc autem probo, quoniam si in vltimo instanti forma substantialis influeret per formam substantialem, & accidentia influerent per præcedentem alterationem alia accidentia, sequeretur quod absente forma substantiali non possent accidentia inducere formam, cuius contrarium experimur: nam pone ouum in fimo, expertum est quod pullificat: similiter aliqua sunt animalia quæ nunquam cubant super oua sua, sicut serpens & quædam alia in sabulo, vel alibi in loco calido, & ibi pullificant. Quæro tunc, à qua forma inducitur forma ipsius pulli, non à fimo siue sabulo, nec à forma pulli ouantis, quia potuit ante mori: ergo cum non appareat à quo fit, oportet dicere quod fit ab ipsis qualitatibus actiuis, hoc modo; quod calor existens in fimo, vel calor solis existens in sabulo alterant materiam ipsius oui, quousque inducunt qualitatem, quæ est necessitas respectu formæ pulli, qua qualitate inducta statim in illo instanti per modum cuiusdam sequelæ sequitur forma pulli.

Videtur autem quibusdam, quod forma pulli geniti in instanti, quo completa est præcedens alteratio inducitur à forma cæli.

Sed contra: hoc est refugium miserorum in Philosophia, sicut Deus est refugium miserorum in Theologia.

Et probo, quod non possit esse à cælo, nam cum substantia cœli tantum distet ab ista substantia, & materia quomodo potest esse causa istius substantiæ, siue formæ eductæ de ista materia. Si dicas, quod sol agat per radium, qui est præsens, habeo propositum, quia cum radius non possit nisi alterare, cum sit forma accidentalis, sequitur quod talis forma non inducitur nisi per alterationem.

Si vero dicas, quod non oportet, quod agens sit simul cum passo ad hoc, quod inducat formam cum eo, & hoc quando passum fuit vltimate dispositum ad recipiendum formam illam, sicut apparet de aere, qui est dispositus ad lucem, in quo sol, licet sit distans, inducit formam luminis.

Si sic dicatur, non video quod hoc sit possibile; tum quia secundum Augustinum, agens corporeum agit per contactum; tum quia ageret in infinitum; tum quia esset illimitatus.

A Hæc Conclusio est expresse de mente Commentatoris 12. metaph. commen. 18. vbi ait: Vna quæcumque forma substantialis habet complexionem proportionalem, quæ quando per aliquod agens fuerit inducta in materia de necessitate, sequitur ad eam in materia illa forma substantialis. Similiter 4. metaph. commento 21. contra Auicen. qui posuit opinionem aliam isti oppositam, quod agens naturale in talibus tantummodo habet alterare, & in vltimo instanti alterationis forma inducitur à decima intelligentia, contra quam loquitur Commentator idem imaginans, quod actio habet duo agentia: nam intelligit Commentator, quod alteratio, quæ est inductio dispositionum, & generatio, quæ est inductio formæ, sint eadem actio.

B Hæc est ergo intentio Commentatoris & Philosophi, & omnium philosophantium; vnde imaginatur Commentator, quod accidentia propria habeant tantum connexionem cum forma substantiali, quod quantum agens dat de accidente proprio, tantum det de forma substantiali, & hoc si forma suscipiat magis & minus. Si vero non suscipiat magis, & minus in vltimo instanti, quando proprium accidens fuerit vltimatè per aliquod agens inductum in materia, statim est ibi forma substantialis per modum cuiusdam sequelæ: verbi gratia rectitudo tantam habet connexionem cum linea, quod necessario infert illam, & impossibile est separari ab illa; ideo qui faceret rectitudinem, necessario per modum sequelæ faceret lineam. Sic qui vellet facere figuram talem, necessario faceret situm partium, ad quod necessario sequitur alietas figuræ. Sic etiam qui facit raritatem in summo, generat ignem, ex quo apparet, quomodo per motum generatur ignis. Nam maximus & velocissimus motus inducit raritatem in summo; velocitas autem in summo, & raritas in summo sunt proprietates ignis, quibus positis necessario per modum sequelæ sequitur forma ignis. Motus enim est dispositio ad ignem, similiter raritas, & ideo ista sunt ordinata, quod mouens quantum dat de motu, tantum dat de raritate, & per modum sequelæ tantum dat de igne. Similiter hoc apparet de pullificatione oui in fimo, vel sub axilla, nam calor extrinsecus excitat calorem naturalem seminis galli in ouo, & continuè alterat inducendo ipsi formam aliquam complexionalem: & quantum habet de formis complexionalibus, tantum habet de alijs dispositionibus, puta de figura capitis, organorum, neruorum, & huiusmodi, omnibusque talibus inductis proprietatibus non per actionem aliam, sed per eandem inducitur anima per modum finis istius alterationis & sequelæ; nam qui facit qualitates proprias vltimatè, idem per modum sequelæ facit formam.

C

D

E

F Dico ergo pro ista secunda propositione, quod agens instrumentale in naturalibus non est aliud, quàm qualitates complexionales formæ inducendæ, quæ inducunt in materiã consimiles qualitates, quas necessario consequitur forma substantialis.

Sed dices, quid ergo facit forma substantialis ipsius generantis ad generationem, ex quo termi-

terminus generationis, non inducitur in instanti generationis per ipsam formam.

Respondeo, dico, quod forma substantialis determinat qualitates illas ad huiusmodi dispositionem, vnde forma substantialis ignis generantis determinat qualitatem, quæ est in igne, ad talem dispositionem, & tale temperamentum; & tales dispositiones, & tales qualitates sic determinatæ in igne faciunt in materia aquæ dispositiones, ad quas sequitur in materia forma substantialis ignis. Et hoc est, quod consueuit dici, quod huiusmodi qualitates agunt in virtute substantiæ, non intelligo per istam virtutem, nisi ipsamet accidentia, quæ pro tanto dicuntur virtus formæ substãtialis, quia habent istam dispositionem, & temperamentum determinatiuè à forma substantiali.

Sed hic sunt aliqua dubia. Primum, quia secundum hoc formæ accidentales prius inerunt materiæ, quam forma substantialis. Secundo, quia effectus efficientis non potest excedere formam, per quam efficiens agit, in nobilitate.

Hæc dubia, & illa quæ occurrunt circa materiã istam, dissoluentur infra, cum tractabitur de accidentibus in materia de Eucharistia.

Tertia Propositio est quantum ad propositum, an Sacramenta respectu gratiæ agant instrumentaliter. Dico autem hanc propositionem, quod Sacramenta non agunt instrumentaliter ad gratiam eo modo, quo dictum est, quod agunt instrumenta artis; illa enim agunt per hoc, quod per motum, quem recipiunt ab agente propter quandam repugnantiam & incompossibilitatem causant diuersum, siue alium & alium situm partium, ad quem sequitur noua figura per modum sequelæ, non sic autem potest poni in proposito.

Nec agunt instrumentaliter, sicut agentia instrumentalia in naturalibus, nam instrumenta naturalia non sunt aliud quam qualitates complexionales facientes consimiles qualitates, ad quas sequitur necessario forma substantialis, sic non potest poni in proposito.

Quomodo ergo? dico, quod agunt verè sicut agit agens applicans actiua passiuis, vt dictum est in præcedentibus, & ideo non propriè agunt instrumentaliter, vt in communi vsu accipimus instrumentum.

Ad argumentum in oppositum. Ad Hugonem, & Magistrum dico, quod pro tanto Deus agit per ea, quæ determinauit se applicante ad conferendum gratiam ei cui talia fuerint debitè exhibita Sacramenta.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum Sacramenta sint causa gratiæ per accidens, vel causa sine qua non.

Hanc Propositionem, seu Articulum sic declaro: Esse enim sine quo non circuit omnes causas, nam omnes causæ sunt causæ sine qua non: hoc probo per Aristotelem, quod causa est vniuersaliter per cuius negationem negatur effectus: ergo omnis causa est causa sine qua non. Nec oportet distinguere causam sine qua non, à causa per se. quod probo sic: Cuius enim negatio est causa negationis, eius affirmatio est causa affirmationis, ex 1. Poster. ergo si aliquid sit causa sine qua non, cum eius negatio sit causa negationis effectus: ergo eius positio est causa positionis effectus: ergo quod est causa sine qua non, est causa cum qua sic: imo quia aliquid est causa cum qua sic, ideo illud est causa sine qua non, nisi enim aliquid faceret ad effectum non esset causa; quare hoc est magis causa istius sine qua non, quam quodcumque aliud extraneum ab isto.

1. Post. tex. 30. à med. — *Ibidem.*

A Ad maiorem autem euidentiam eorum, quę sunt dicenda, distinguo de causis, non enim omnis causa est illa, à qua profluit effectus, nam à fine non profluit effectus, quapropter ratio causæ per se

B non est accipienda penes hoc, quod ab ipsa profluit effectus, vel causa quæ facit aliquid circa causam, quo facto ab ipsa profluit effectus; sicut illud quod per se facit aliquid circa ens, quo facto effectus effluit ab illo efficiente, illud dicitur causa per se: hoc modo applicans actiuis passiuis dicitur esse causa per se: hoc modo dicitur, quod homo, & sol sunt causa per se hominis, non quod ab ipsis effluat anima, quæ est forma hominis: sed quod homo & sol faciunt aliquid, quo facto Deus inducit formam hominis.

C Hoc etiam modo incendiarius est causa per se combustionis domus, non quod combustio effluat ab eo, imo effluit ab igne, sed quia facit aliquid circa ignem, sine quo impossibile esset, quod ab igne efflueret combustio. Siue ergo aliquid sit illud, à quo effluit effectus, siue sit illud, quod facit aliquid in aliquo, quo facto ab illo necessario sequitur effectus, omne tale est causa per se cum qua sic, non tantum sine qua non; imo quia aliquid facit, ideo ipsum est causa sine qua non.

D Secundo pono propositionem istam: Quod Sacramenta non sunt causa gratiæ in anima tantum per accidens, sed per se. Ad cuius euidentiam distinguo de per se.

Causarum enim per se quædam sunt, quarum causalitas est directè, & per se in effectum; quædam vero quarum causalitas non est directè in effectum, sed mediante causa principali, circa quam facit directè aliquid, quo facto causalitas illius causæ principalis est in effectu, quem impossibile est exire, & profluere in effectum. Tunc ad propositum, Sacramenta sunt causa gratiæ per se,

E non quod eorum causalitas sit per se, & primo in effectum gratiæ (sola enim causalitas diuina attingit per se, & primo ipsam gratiam) sed sunt causa gratiæ per se, quia aliquid faciunt circa causam, à qua profluit effectus, applicant enim virtutem diuinam ad agere, quæ aliàs non ageret, nisi sic applicata.

Sed dices: Deus non necessitatur respectu alicuius, quod fit ad extra, quomodo ergo Sacramenta applicant virtutem diuinam ad agere. Respondeo, Deus determinauit se per liberam

F voluntatem suam dare gratiam ei, cui adhibebitur hoc signum sensibile, puta ablutio, & verba illa, Ego te baptizo, &c. Similiter dico de alijs Sacramentis; tunc ergo Deus habet apud se istam præmissam quiescentem, Volo dare gratiam ei, cui fuerit adhibitum tale signum sensibile: adhibito ergo isti particulari homini hoc signo sensibili, Deus apud se format hunc syllogismum practicum, dicendo, Volo dare gratiam cuicumque dignè suscipienti hoc Sacramentum, siue signum sensibile: sed Petrus nunc recipit hoc signum sensibile: ergo Petro volo dare nunc gratiam.

Ecce quomodo Sacramentum, quod est ipsum

A ſignum ſenſibile adhibitum Petro, applicat Deum dantem gratiam ipſi Petro, & hoc in virtute illius præmiſſæ, qua Deus liberè determinauerat, cum determinauit ſe daturum gratiam libere ei, cui adhibitum fuerit tale ſignum. Quia ergo Sacramentum non applicat Deum ad cauſandum gratiam, niſi in virtute præmiſſæ illius, quam Deus liberè determinat, hinc eſt quod non neceſſitat Deum in aliquo ad agendum.

Exemplum huius eſt, quia qui impetrat alteri præbendam, verè & per ſe dicitur eſſe cauſa illius præbendæ, per hoc ſolum quod applicauit dan- B tem præbendam ei, cui impetrauit eam. Similiter perſuadens alteri, quod peccet in aliquo genere criminis, verè & propriè dicitur eſſe cauſa criminis commiſſi per hoc ſolum, quia applicauit voluntatem alterius ad actum, licet ab eo non effluxerit ille actus.

Sed contra iſta. Videtur ſecundum hoc Baptiſmum non eſſe cauſam per ſe, ſed per accidens: ſi tamen eſt cauſa per hoc; quod applicat actiuũ paſſiuo: nam 8. Phyſic. dicit Philoſophus, quod remo- C uens prohibens eſt tantum cauſa per accidens, ſed cauſa applicans tantum non videtur eſſe niſi remouens prohibens quæ remouet diſtantiam, quæ impedit actionem agentis in paſſum. *8. phyſ. t. 32.*

Et confirmatur, quia aperiens feneſtram, certũ eſt quod eſt cauſa illuminationis per accidens, & tamen ille non aliud facit, niſi quod applicat actiuũ paſſiuo. Reſpondeo dicendo, quod his non obſtantibus applicans actiuum paſſiuo, eſt cauſa effectus, qui effluit ab actiuo applicato, non tantum per accidens, ſed verè & propriè cauſa per ſe. Et ratio D eſt, quia quicquid eſt cauſa cauſæ, eſt cauſa cauſati: ſed potentia propinqua in vltima diſpoſitione eſt vera cauſa, & per ſe: cauſa vero remota non eſt cauſa per ſe, niſi vt ſit cauſa propinqua in vltima diſpoſitione eſt vera cauſa per ſe: ergo quicquid eſt cauſa, quod aliquid ſit in potentia propinqua, & quod de potentia remota fiat in potentia propinqua, illud eſt cauſa cauſæ, & per conſequens cauſa cauſati per ſe: ſed agens non eſt in potentia propinqua, niſi habeat omnia quæ concurrunt ad effectum, quorum vnum eſt approxi- E matio, vt dicit Philoſophus 9. metaph. ergo illud, quod eſt cauſa approximationis, & applicationis eſt cauſa per ſe. *9. met. t. 12.*

Item ſecundo, quia ſecundum Philoſophum 6. Ethic. tria ſunt in nobis dominatiua actus, & quæ per ſe faciunt ad operationem, ſcilicet intellectus, appetitus, & ſenſus: ſed iſta non aliter faciunt ad operationem, niſi applicando potentiam executiuam ad agere: ergo cauſa applicans ſecundum Philoſophum, eſt verè cauſa per ſe. *6. Eth. c. 2. in princip.*

Item ſecundum Philoſophum 5. metaph. cauſa F per accidens eſt, quæ eſt coniuncta cauſæ per ſe, & nihil operatur. ſicut Policletus eſt cauſa per accidens domificationis, ſed applicans non eſt tantum cauſa, quia coniungitur in eodem ſubiecto, vel ſuppoſito cum cauſa per ſe: ergo. *5. met. t. 3.*

Dico ergo breuiter, quod illud, per cuius applicationem aliquid ſe habet aliter ad cauſalitatem, & modum cauſalitatis, quàm aliàs ſe haberet, illud eſt cauſa per ſe: ſed applicans eſt huiuſmodi. non enim ſe habet ſolummodo ſicut Policletus, quare applicans eſt vera cauſa per ſe.

Et confirmo: quia quod per ſe negatiuè facit ad non agere, per ſe affirmatiuè facit ad agere, quia ſi negatio eſt per ſe cauſa negationis, & affirmatio eſt per ſe cauſa affirmationis.

Confirmo etiam, quia non aliter Sancti dicuntur facere miracula, niſi per hoc, quod applicant diuinam volũtatem ad agere, & tamen verè, & per ſe Sancti dicuntur agere mirabilia.

Ad illud autem quod dicitur, quod remouens prohibens eſt cauſa per accidens, reſpondeo, quod motor poteſt dici per accidens duobus modis, vno modo, quia motus motoris accidit effectui, eo quod non tranſit directè ſuper effectum, licet motor reſpectu iſtius motus ſit cauſa per ſe.

Quandoque aliquis dicitur motor per accidens, quia accidit cauſæ per ſe, ſicut Policletus dicitur domificare per accidens, eo quod actualiter coniungitur domificanti, qui eſt cauſa domificandi per ſe. Primo ergo modo remouens prohibens eſt cauſa per accidens: motus enim eius accidit lapidi deſcendenti deorſum: habet enim lapis, quod deſcendat deorſum ex ſe, & accidit ſibi, quod detineatur extra centrum. Sed ſecundo modo remouens prohibens non eſt cauſa per ſe; non enim remouens prohibens habet ſe ad cauſam per ſe, nec deſcenſus lapidis deorſum ſicut Policletus ad domificationem.

Quæſtio II.

DE DEFINITIONE SACRAMENTI.

Poſtquam viſum eſt de Sacramentorum efficacia in generali, quæro nunc de Sacramentorum quidditate, definitione, & deinde de Circumciſione. Et quæro circa hoc quatuor quæſtiones.

1 Vtrum Sacramentum poſſit definiri.
2 Vtrum Sacramenti definitio, quam Magiſter dat, ſit propria eius definitio.
3 Vtrum Circumciſio fuerit conueniente inſtituta.
4 Vtrum Circumciſio tãtummodo deleret culpam, abſque hoc quod infunderet gratiam.

ARTICVLVS I.

Vtrum Sacramentum poſſit definiri.

QVANTVM ad primam quæſtionem arguo, quod Sacramentum non poſſit definitione propria definiri, quia definibile omne eſt per ſe vnum, ex 7. met. ſed Sacramentum non eſt propriè per ſe vnum: ergo Sacramentum non eſt definibile proprie. Probo minorem: Quia Sacramentum integratur ex verbis, & elementis, iuxta illud Auguſtini ſuper Ioan. accedit verbum ad elementum, & fit Sacramentum. *7. met. tex. 42. & 43.* *Tract. 80. post med. Tom. 9.*

In oppoſitum eſt, quia Auguſtinus, & alij Sancti defi-

definiunt Sacramentum, & Magister similiter, vt patet in littera.

Respondeo in ista quæstione Primo ponam punctum inquisitionis: secundo formabo aliquas propositiones: tertio inferam aliqua ex determinatis.

De primo sciendum est, quod punctus inquisitionis est propter duas opiniones oppositas aliquorum Doctorum.

Vna est opinio quæ dicit, quod Sacramentũ non potest definiri propria definitione, & hoc propter defectum per se vnitatum, vt probat argumentum principale.

Alia vero opinio dicit, quod defectus per se vnitatis non est in Sacramento, qui tollat ab ipso veram rationem definitionis, nam Sacramentum per eos quantum ad formalem rationem suam non dicit nisi terminationem signi, quæ quidem potest esse vna in verbis & elementis; non enim Sacramẽtum includit formaliter verba & elementa, sed tantum fundamentaliter, plura autem fundamenta bene possunt fundare vnam relationem signi: Verbi gratia, de oratione, quæ est signum rei signatæ, per orationem fundatur relatio, sicut in oratione ad rem in pluribus dictionibus: sicut similiter in demonstratione est relatio signi fundata in pluribus syllogismis. Et ratio istorum est, quia relatio signi est relatio rationis, non est autem inconueniens, quod intellectus vnam talem relationem rationis fundet super multa, sicut fundat relationem vnicam in multis trahentibus ad ipsam nauem. Quamuis ergo fundamenta, puta verbum & elementum, sint multa, tamen relatio vna rationis, qualis est relatio signi ad signatum, potest fundari in illis, non obstante eorum multitudine: non ergo definibilitatem Sacramenti impedit defectus per se vnitatis.

Dicunt tamen isti, quod ex alio impeditur, quod Sacramentum non sit definibile. Ad cuius euidentiam secundum eos consideranda sunt illa quæ exiguntur ad veram rationem definitionis.

Et primum quidem, quod illud quod definibile est, non sit ens fictitium, seu impossibile, & ratio in se falsa includens contradictionem, & per hoc patet, quod chymera non est definibilis.

Secundo oportet, quod sit ens positiuum, quia negationes non habent propriè definitiones.

Tertio oportet, quod sit ens reale, ad differentiam entis rationis, quod non habet esse nisi in obiecto cognito, inquantum cognitum est, & non est aliud formaliter, quam relatio rationis.

Quarto, quod sit ens non simpliciter simplex, sed compositum ex pluribus, quia definitio est sermo longus habens partes. 7. metaph.

Quinto, quod sit vniuersale non singulare, quoniam singularium non est definitio, nec scientia.

Sexto, quod sit tota per se vna, non sicut aceruus, ex 7. metaph. vt sic definitio sit entis possibilis, positiui, realis, compositi, vniuersalis, & per se vnius.

Tunc ad propositum: Sacramentum non impeditur, quod sit definibile, quia non sit ens possibile; nec quia non est ens positiuum; nec quia non sit ens compositum, saltem secundum conceptum; non est minus compositum, quam quæcumque relatio alia, quæ tamen est definibilis; nec impeditur propter hoc quod sit particulare; nec propter hoc quod non sit per se vnum: sed impeditur ex hoc quod non est ens reale possibile existere extra animam, sed est tantum relatio rationis: est enim relatio signi in ordine ad gratiam constituta per actum voluntatis diuinæ ex natura rei.

A Propter istas ergo opiniones est punctus quæstionis ad videndum, an prima Opinio, vel secunda habeat veritatem: secundo pono tres propositiones.

Prima est ista, quod non propter hoc Sacramentum non est definibile, quia suum formale sit ens rationis, non extra animam.

Hanc conclusionem probo sic: Syllogismus simpliciter,

B syllogismus dialecticus, demonstratio, enunciatio, verbum, oratio, rhetorica, omnia ista sunt entia rationis, quantum ad suum formale, & tamen ista sunt definibilia, nam Aristoteles definit syllogismum simpliciter, primo Priorum cap. 1. dialecticum primo Topic. cap. 1. demonstratiuum primo Poster. tex. 5. sophisticum primo Elench. cap. 1. enunciationem, verbum primo Periher. cap. 3. & 4. & sic de multis alijs: ergo talia sunt definibilia, ac si essent accidentia realia.

Dices, quod tales definitiones non sunt definitiones

C propriæ. Contra: Scientia propriè dicta est instrumentum sciendi propriè dictum: sed Dialectica, Rhetorica, & huiusmodi sunt scientiæ propriè dictæ: ergo sunt instrumentum sciendi, in qualibet scientia est definitio, secundum illud Commentatoris 6. metaph. tex. com. 2. scientiæ differunt penes modos sciendi, quæ secundum eum sunt definitiones.

Secundo, quia in istis scientijs sunt veræ demonstrationes: ergo veræ definitiones, quia definitio est medium in demonstratione. 2. Poster. tex. 8. &

D infra. Antecedens patet, quia Philosophus demõstratiuè tradit scientiam de definitione.

Secundo sic: Aristoteles 4. Physic. tex. 101. definit tempus, & Arithmeticus definit numerum: sed nec tempus nec numerus sunt entia realia extra animam per Philosophum, & Comment. expresse, 4. Physic. tex. com. 100.

Dices, nonne definitio indicat rem? quomodo ergo est eius, quod non est res extra animam? Respondeo: Definitio indicat esse rei, vt res accipitur communiter ad rem in anima, & rem extra ani-

E mam. Hoc probo per Philosophum & Commentatorem 1. de anima, definitiones, inquiunt, sunt singularium, sed non secundum esse, quod habent in re extra: sed secundum esse, quod habent in anima inquantum sunt vnum in conceptu, sicut homines particulares in homine vniuersaliter sumpto, qui secundũ Commentatorem tex. com. 8. vel nihil est, aut posterius est.

Secunda propositio est, quod Sacramentum non est definibile propria definitione, sicut nec accidens aliquod quantumcumque reale est propriè

F definibile, secundum doctrinam Aristotelis.

Hanc conclusionem probo duplici ratione. Prima est ista: Definitio secundum Aristotelem 7. met. tex. 12. & infra. est sermo aggregatus ex prædicamentis in quid, & compositus ex prædicamentis primo modo. Tunc sic: Quod non habet sermonem explicantem aliquid ex prædicatis per se primo modo, & in quid, non habet definitionem propriè dictam: probo tum ex eo, quod præmissum est, tum quia definitio secundum se totam prædicatur in quid, primo Poster. tex. 6. vbi dicitur, quod per se primo modo est definitio, & pars definitionis.

Con-

Confirmo hoc per illud Philosophi 7. Metaph. Dicamus ergo de definitione, &c. Sed nullum accidens habet sermonem explicantem aliquid constitutum ex prædicatis per se primo modo, & in quid: probo, quia definiens accidens necessario includit subiectum, sicut simitas nasum, & sic de alijs: sed subiectum non cadit in primo modo dicendi per se ipsius accidentis: non enim respondetur subiectum de accidente, ad interrogationem factam per quid: ergo nullum accidens habet proprie definitionem.

Et ista est demonstratio Aristotelis 7. Metaphysicæ, tex. 12. & infra, quod sermo ex additamentis non est definitio naturæ quidditatiua, nec primo modo.

Secunda ratio ad idem magis à priori est ista. Definitio non est aliud, quam oratio præcisè explicans essentiam rei, nec plus, nec minus explicans, quid sit in essentia rei. Probatio istius, quia definitio est terminus 1. Topic. Terminus autem finit, & terminat per hoc, quod totum includit nullo addito, vel diminuto: dicitur nullo addito, alias includeret plus, & sic non præscinderet, nec terminaret dicitur: nullo remoto, alias non totum clauderet, & per consequens non esset terminus.

Hoc præsupposito arguit sic. Illud, quod non habet conceptum claudentem essentiam suam, nullo addito, nulloque remoto, non habet definitionem, non enim est explicabile per sermonem aliquem, nullo addito, nulloque remoto, quod nec sic est conceptibile: sed accidens non habet conceptum claudentem essentiam suam, nullo addito, & nullo remoto, cum infra suum conceptum indiuisibiliter includat subiectum: vnde impossibile est concipere quantitatem sine partibus, figuram sine figurabili, simitatem sine figura nasi. 7. Metaphysicæ com. 18. & Commentator dicit ibi hoc, quod hoc est verũ de omni accidente, quod omne accidens per intellectum habet resolui ad certum subiectum.

Dices: Accidens est vera res, & alia res à subiecto, quare ergo non potest intelligi sine subiecto? Respondeo, licet sit res, non tamen habet proprios terminos essentiales intrinsecos, sed sua terminatio necessario est ab extrinseco; sicut linea, licet sit res, non tamen infra suam essentiam habet propriã & intrinsecam terminationem: sed terminatur per aliquid extrinsecum puta per punctum, vnde nullum inconueniẽs est, quod ponamus rem aliquam, quæ sit vna res, non tamen sit terminata: sed necessario terminetur per aliud. Sic dico de accidente, quod licet sit res, est tamen res infra suam essentiam intrinsecam, & terminatur necessario per subiectum, ideo intellectus non potest claudere conceptum eius sine conceptu subiecti. Nec imaginor, quod accidens non posit intelligi sine subiecto propter aliquam relationem mediam eius ad subiectum, quam necessario oporteat intelligere intellecto accidente (vt quidam fingunt) si pro tanto, quia nulla res intelligitur, nisi per intellectum terminetur, nam intellectus intelligit statuendo 2. Metaph. sed subiectum est proprius terminus accidentis: & sicut nulla relatio est inter lineam, & punctum, sed punctus est immediata terminatio ipsius lineæ, sic dico de subiecto, & accidente: ergo quia sic est, accidens non habet propriè definitionem, & super hanc rationem sustentatus est Aristoteles 7. Metaph. tex. 2. cum dicit, quod accidentia propriè non sunt entia, sed entis; & quod definitio accidentis explicat accidens, & subiectũ, & ideo sermo talis non finit, nec terminat, quia plus ponit.

A Ex his potest concludi ratio definitionis, quia orationum quædam est, quæ explicat rem nullo addito, & nullo remoto, & talis oratio est proprie definitio. Quædam vero explicat rem aliquo addito, talis non est proprie definitio.

Dices: Licet accidens in cõcreto includat subiectum, tamen non in abstracto, vnde si intelligo albedinem, patet quod ibi non intelligo aliquod subiectum, nisi genus proprium puta colorẽ, & propriam differentiam quæcunque sit illa, & ideo albedinem definiendo: ergo Albedo est color disgregatiuus visus, ibi nullum cointelligendo subiectum præter proprium genus, & propriam differentiam.

B Item: Accidẽs quodlibet habet proprium genus, & propriam differentiam excluso omni extrinseco: ergo videtur, quod possit habere definitionem excluso subiecto.

Item tertio: Illud, quod est separabile in esse, est separabile in intelligi: sed accidens est separabile in esse, vt patet, in Sacramento Altaris: ergo.

C Item quarto: Omne absolutum potest intelligi sine respectu quocunque: sed accidens aliquod, puta quantitas, vel qualitas, est absolutum: non enim omne accidens est respectiuum: ergo accidens aliquod potest intelligi sine habitudine ad subiectum.

Ad primum istorum dico, quod accidens quantumcunque abstractum includit subiectum per rationem tactam. Ad instantiam de albedine, dico, quod etsi prima facie albedo non videatur includere nisi colorem, & propriam differentiam, tamen albedo necessario in sua definitione includit subiectum aliquod. Quod sic ostendo, nam quicquid est de definitione coloris, est de definitione albedinis, sicut quicquid est de definitione animalis, est de definitione hominis: sed subiectum est de definitione coloris, nam color est extremitas perspicui in corpore terminato, ecce ponitur subiectum, & si haberemus nomen proprij subiecti, ita poneremus subiectum proprium, sicut quando definimus simitatem.

D Ad secundum concedo, quod accidens habet genus, & differentiam: sed nec genus, nec differentiæ accidentis intelliguntur sine subiecto. Vnde si definiatur accidens per genus, & differentiam; ita parum separantur per intellectum ipsa definientia à subiecto, sicut nec definitum, & è conuerso; vnde sicut simitatẽ non intelligit sine figura nasi, sic nec concauitatem potes intelligere sine concauo, & magnitudine, quæ quidem concauitas est genus simitatis.

E Ad tertium dico, quod illa maior est falsa de his, quæ separantur diuina virtute excedente intellectum nostrum: talia enim sunt, cum sint in secundo modo dicendi per se, & sequantur naturam terminorum, non possunt ab intelligendo separari, licet possint separari virtute diuina. Et sic est in proposito, quod passiones multæ, quæ sunt in pane in Sacramento Altaris, sunt in secundo modo dicendi per se. Nec volo tantum arctare potentiam diuinam, quod velim, quod non possit facere, nisi ea, quæ intellectus noster potest intelligere directè.

F Sed tamen insurgunt ex hoc maiora dubia. Si enim Deus potest passionem separare à subiecto; tunc

tunc Deus posset destruere mathematicam, & facere triangulos, qui nō habeāt tres angulos æquales duobus rectis, & quod totum non sit maius sua parte, cum maioritas sit passio totius, & tamen Commentator 9. Metaph. com. vltimo dicit, quod non est timendum, quod triangulus transmutetur, vt quod non habeat aliquando tres angulos æquales duobus rectis.

Item, tunc Deus posset facere productionem sine termino, & esset productio, & nihil productum, & hoc, quia productio aspicit terminum ad quem in obliquo, & in secundo modo.

Respondeo. Corpus Christi de facto est sub speciebus in hostia: Ita quod corpus suum, quod est maximum, non excedit quantitatem illarum specierum, & vbi est punctus digiti corporis Christi, ibi est totum corpus Christi, & multa huiusmodi, quæ sunt contra omnia principia mathematica, & super omnē intellectum creaturæ, propter quod ego nolo metiri diuinam potentiam. Vnde si quæratur à me, quid est magis possibile, an quod productio sit sine termino, an quod natura humana sit assumpta à verbo in vnitate personæ, ita quod Christus includens vtramque naturam sit vna persona, sicut ego; ita quod verbum possit dici homo quidditatiuè sicut ego, alias non fuisset Christus homo vniuocè cum alijs hominibus, & ideo ista ligant æquè intellectum nostrum, sicut & alia, & ideo de omnibus talibus non auderem dicere, quod Deus non posset ea facere. Quod si forte non possit Deus facere productionem sine producto, forte est, quia ex hoc statim reducerentur in repugnantiam primi modi; sed vbi subiectum, & passio realiter differunt, de talibus credo quod Deus potest ista separare. Et ideo si productio non sit aliud a termino producto, vt quidam dicunt; vel si habere angulos æquales non sit aliud à triangulo, eo quod si nullus esset angulus extrinsecus adhuc haberet angulos æquales, ex quo non videtur, quod æqualitas angulorum sit relatio differens à triangulo, si inquam ita sit, statim apparet ratio, quare nec productio potest fieri sine termino, nec triangulus sine habere tres angulos æquales angulis extrinsecis.

Vlterius potest dici, quod omnes demonstrationes mathematicæ probant aptitudinales passiones de subiectis, quæ quidem tantummodo sunt in intellectu, ita tamen, quod omni alio circumscripto à fundamentis intellectus intelligens fundamenta intelligit aptitudinem necessario, & ex hoc videtur, quod talis aptitudo sit aliquid extra intellectum.

Ad formam ergo rationis, cum dicitur, quod est separabile per intellectum, nego istam propositionem de separabilibus per solam Dei potentiam, vt prædictum est.

Ad vltimum concedo, quod omne ens merè absolutum potest intelligi sine quocunque respectu.

Nunc ad propositum dico, quod accidens non posse intelligi sine subiecto non est propter relationem, quæ fundetur super accidens in ordine ad subiectum: non enim figura fundat relationem ad figuratum: sed dico, quod essentia accidentis seipsa est intrinseca, cuius terminus est necessario aliqua extrinseca natura, sicut linea non fundat relationem ad punctum; sed est quædam natura, & essentia terminata intrinsecè; terminata autem per rem alterius generis, puta per punctum, & quia

A intellectus intelligit statuendo, & terminando, ideo nec est accidens sine subiecto, nec linea potest intelligi sine puncto.

Tunc ad formam argumenti, Si per absolutum intelligas idem, quod terminatum, maior est vera, & minor falsa: si vero per absolutum intelligas carens respectu ad aliud, sic maior est falsa, & minor est vera.

Tertia Propositio est, quod Sacramentum non impedit definiri defectus vnitatis, puta, quia verba, & elementa non faciunt per se vnum: non enim

B video, quod relatio, quamuis sit in diuersis fundamentis, non habeat vnam rationem definibilem, nam licet fundamenta in se non faciant per se vnū, relatio tamen potest esse vna, quia relatio non importat illa plura fundamenta formaliter, sed tantum per modum substrati. Verbi gratia, in circulo composito ex ligno, & hedera, siue quocunque alio potest fundari vna relatio signi in ordine ad vnum. Bene subintrando magis potest dici ex alio, quod inuenitur defectus vnitatis in Sacramento, quam ex hoc, quod fundamenta sunt multa, & po-

C test defectus esse duplex. Vnus quidem per hoc quod Sacramentum est nomen concretum: non enim relatio signi est Sacramentum, vnde nō prædicatur Sacramentum de relatione signi, prædicatur tamen de fundamento ratione concretionis, sicut bene dicitur, aqua est Sacramentum, & ratio est, quia Sacramentum non significat primo relationem ipsius signi, sed aggregatum ex relatione signi, & fundamento. Tunc ergo sicut si homini albo imponeretur nomen vestis, vestis non erit vnū explicabile per definitionem, quia non dicit ratio-

D nem vnam per se, sed aggregat albedinem, & subiectum in sua ratione: sic in proposito, Sacramentum non est definibile, quia dicit aliquid integratum ex subiecto, & relatione signi.

Alius defectus vnitatis in Sacramento est etiam quo ad formale ipsius Sacramenti, puta quo ad rationem habitudinis in se, nam Sacramentum non dicit, quo ad suum formale vnicam habitudinem, sed importat duas habitudines, scilicet signi, & causæ, quæ sunt habitudines disparatæ, & alterius rationis, & separabiles ab inuicem, importāt enim

E Sacramenta habitudinem signi, & hoc modo definit ea Augustinus: & ponitur in decretal. Sacramentum est sacræ rei signum, & hoc modo accipitur Sacramentum generaliter ad Sacramenta Nouæ legis, & Veteris. 10. de Trin. cap. 5. De consecrat. dist. 2. cap. sacrificium.

Secundo importat Sacramentum terminationē causæ, & hoc modo definit Magister Sacramentum in litera D, vt eius similitudinem gerat cuius causa existat, & sic definiuntur Sacramenta Nouæ legis.

Nunc autem ex habitudine signi, & causæ non

F fit aliquid per se vnum, siue sint habitudines reales, siue sint habitudines rationis.

Dicetur, quod illa causalitas non est specialis habitudo addita habitudini signi: sed est differentia specificans, & determinans illam, vt relatio signi sit quasi genus, causalitas autem determinet illam, & constituat specialem habitudinem signi, quę dicatur signum efficax.

Contra. Ex duobus, quæ sunt alterius rationis, impossibile est, quod fiat vnum per se definibile: sed signum, & causa sunt habitudines alterius rationis, & vna reperitur sine alia: ergo impossibile est quod faciant vnam habitudinem per se vnā defini-

definibilem, & ideo concludo, quod ex hoc definitio Sacramenti non est proprie definitio, quia in omni tali definitione ponitur vtraque habitudo, vt patet in definitionibus Magistri, & Hugonis, & Gregorij, & aliorum.

Tertio principaliter infero quædam ex his dictis, & primum est quod definitio in generali secundum mētem Aristotelis 7. Metaph. tex. 15. & infra, est sermo indicans quidditatem rei, nullo addito, nulloque remoto: hoc autem apparet verum esse ex terminis, nam definitio est terminus: terminus autem finit, & claudit rem: finire autem est impossibile, nisi claudatur res nullo addito, & nullo remoto. Da enim, quod aliquo addito, iam non terminat, quia non præscindit: da vero, quod aliquo remoto, iam non finit, nec claudit, quia non includit. In speciali vero magis definitio est secundum Aristotelem 8. Metaph. tex. 15. & 16. sermo compositus ex prædicatis in quid primo modo, & nihil ibi clauditur, quod non sit in quid primo modo.

Dices: Differentia non prædicitur in quid, & tamen clauditur in definito. Respondeo: Philosophus accipit quid, vt distinguitur à quali accidentali, non à quali essentiali.

Secundo principaliter infero in speciali, quod est definibile, & teneo viam Aristotelis 7. Metaph. tex. 12. & infra, quia definibile proprie est substantia, si habeat genus, & differentias: & ratio est ista pro Philosopho: imaginatur enim Philosophus, quod omne illud, quod habet perseitatem clausibilem nullo addito, nulloque remoto est substantia; sola enim substantia secundum eum est hoc aliquid terminatum; non dico hoc aliquid accipiendo hoc aliquid pro supposito: sed accipiendo pro aliquo demonstrabili per intellectum clauso, & terminato, & de omni tali est verum, quod est definibile, si habet genus, & differentias. Ex quo sequitur, quod forma non est definibilis, nec materia similiter, & ratio est dicta, quia forma non est hoc aliquid, sed est pura perfectio; similiter materia non est hoc aliquid, sed est quoddam trahibile ad esse hoc per ipsam formam secundum Commentatorem 2. de anima. Similiter, accidens non est aliquid hoc, sed est materiæ alicuius; non est enim ens sed entis, scilicet, quia est pura modificatio, sicut qualitas, vel diuisibilitas, sicut quantitas, vel aliquid simile, & ideo sola substantia terminata est definibilis secundum Aristotelem.

Sic ergo respondeo ad quæstionem, quod Sacramentum non potest habere propriam definitionem, accipiendo definitionem pro sermone explicante rei essentiam nullo addito, nulloque remoto.

Ad argumentum in oppositum dico, quod Sancti, & Magister non loquuntur de definitione proprie sumpta, hoc modo quo dictum est.

ARTICVLVS II.

Vtrum definitio Sacramenti, quæ assignatur à Magistro, sit propria, & conueniens Sacramenti.

QVoad secundam quæstionem, arguo primo quod definitio Sacramenti, quam Magister assignat in litera, non sit propria, & conueniens Sacramēti definitio sic: Nulla definitio est nugatoria, & vana: sed definitio, quam ponit Ma-

A gister in litera, videtur esse vana, & ociosa: ait enim primo, quod est inuisibilis gratiæ visibilis forma, ait, eius similitudinem gerens: sed forma, vt ibi accipitur, & similitudo idem sonant: ergo.

In oppositum est auctoritas Augustini, ex cuius dictis Magister colligit definitionem illam.

Respondeo in ista quæstione pono duas propositiones. Prima est de definitionibus assignatis à Sanctis, & Doctoribus, quæ, & quot sunt. Secunda est comparando vnam ad aliam, quæ videtur magis conueniens.

B Quantum ad primum pono propositionem istam, quod quatuor sunt definitiones solemnes Sacramenti assignatæ à Doctoribus antiquis, & Sanctis.

Prima est Augustini de Ciuitate Dei, qui ait Sacramentum est sacræ rei signum, ista autem est definitio communis Sacramentis Veteris, & Nouæ Legis. *Cap. 5. non procul à principio. tom. 5.*

Secunda est Gregorij definitio, & ponitur in decretal. prima quæstio: prima, cap. Multi sæcularium. Sacramentum est signum hominum, in quo sub tegumento rerum sensibilium virtus diuina operatur secretius salutem eorum. *1. q. 1. cap. multi sæcularium.*

C

Tertia definitio est Hugonis lib. 1. parte 9. cap. 2. de Sacramentis: Sacramentum, inquit, est elementum foras oculis suppositum ex diuina institutione significans, ex benedictione gratiam conferens.

Quarta definitio est Magistri in litera, & est collecta ex multis dictis Augustini: Sacramentum est inuisibilis gratiæ forma visibilis, vt similitudinem eius gerat, & causa existat.

D Hæc definitio adducitur à quibusdam Doctoribus talis; Sacramentum est signum sensibile, gratiam Dei, vel effectum Dei gratuitum ex institutione diuina efficaciter significans, ordinatum ad salutem hominis viatoris.

Et secundum istos Doctores hic ponuntur omnes causæ Sacramenti. Ideo secundum eos est definitio proprijssima, quæ potest assignari, nam ponitur causa formalis in hoc, quod dicitur signū, quod quidem est ratio formalis Sacramenti; hoc autem quod dicitur, efficaciter significans, est differentia specificans, habens relationem, quæ est signum: non enim Sacramentum est qualecunque signum, sed signum efficax innotans causalitatem aliquam respectu signati.

E

Causa vero realis, idest fundamentum tangitur in hoc, quod dicitur, sensibile.

Causa vero efficiens in hoc, quod dicitur ex institutione diuina. In hoc vero, quod dicitur, gratiam Dei, notatur terminus relationis, quam importat Sacramentum. In hoc vero, quod dicitur, ordinatum ad salutem hominis viatoris, tangitur causa finalis.

F

Secunda Propositio principalis est, quod in proposito distinguendum est de definitione: quædam enim est definitio Metaphysica; quædam vero est definitio aliarum scientiarum specialium.

Definitio quædam metaphysica est, quæ ligat, & exprimit quidditatem rei, nullo addito, nulloque remoto, & hæc est definitio propria quidditatiua secundo modo explicat quidditatem rei nullo addito, sine quo res explicari non potest, addito vero aliquo, sine quo non est explicabilis, & talis licet non sit definitio ita proprie dicta, est tamen definitio metaphysica; & ideo definitio metaphysica

sica includit necessario genus, & differentiam, & hoc præcisè in substantijs: sed vltra genus, & differentiam excludit necessario subiectum, vt in accidentibus. Vltra subiectum etiam includit necessario fundamentum, & terminum in accidentibus respectiuis.

Sed definitio aliarum scientiarum non accipit per se quidditatem, quod ad per se intentionem illius scientiæ speciales capiunt definitiones, pro quanto sunt instrumenta ad venandum proprias passiones, & media demonstrationum, & ratio est, quia scientiæ speciales puta Physica, & huiusmodi non intendunt quidditatem, inquantum quidditas est (hoc enim tantum pertinet ad Metaphysicam) sed intendunt proprias passiones, & quia definitiones intendunt propter proprias passiones, ideo definiunt sermone accõmodato ad suas passiones.

Ex quo apparet, quod diuersi artifices capiunt diuersas definitiones, cum (vt dictum est) non intendant definitiones, nisi vt sunt instrumenta ad probandum proprias passiones: aliquæ autem scientiæ venentur passiones per vnam causam, aliæ per aliam, & aliæ per vnam tantum, aliæ per duas, aliæ per omnes causas. Hinc est quod definitio ex eo, quod est instrumentum venandi passiones, non capit quidditatem rei: sed causam, per quam contingit venari propriam passionem, & tunc definitio quandoque capit vnam causam, quandoque duas, quandoque quatuor, sicut exigit illa scientia. Eo enim modo, quo scientia demonstrat passionem, eo modo capit definitionem; & quando demonstrat per vnam causam tantum; capit definitionem per vnam causam tantum; quando vero demonstrat per plures causas, capit definitionem continentem plures causas.

Ex hoc apparet, quomodo definit naturam physicus, & aliter Ethicus. Ethicus enim definit naturam per causam finalem tantum, quia demonstratio sua est maximè per causam finalem: Physicus vero definit naturã per omnes causas, eo quod procedit demonstrando per omnes causas.

Ex hoc etiã apparet, quod aliter definiunt scientiæ speciales, & aliter metaphysicus; si enim scientiæ speciales tantum considerarent quidditatem, impossibile est quod aliter definient, quam metaphysicus: sed quia tantummodo definirent, vt demonstrent proprias passiones, ideo definiunt per illud, quo probant illas, scilicet per causam, non per quidditatem.

Ex quo apparet, quod definitio metaphysica capit genus, & differentiam, & illud sine quo non valet essentia explicari: sed definitio aliarum scientiarum capit causas, per quas hæc passio demonstratur.

Ex quo apparet sensus illius verbi 1. de anima, quod definitio est vana, quæ non facit scire accidentia; loquitur enim ibi de definitione secundo modo; nisi enim faciat scire accidentia, non habet rationem instrumenti.

Ex quo etiam patet illud dictum Archytæ 8. Metaphysicæ tex. 6. qui abstrahebat definitiones ponendo in eis materiam, & formam; non loquebatur enim de definitionibus, nisi inquantum sunt instrumenta.

Ex dictis autem concludo contra aliquos, quod Metaphysicus definiendo accidens per subiectum non definit accidens per causam, sicut dicunt quidam, nihil enim ad Metaphysicum de causa, inquantum definit: sed definit accidens per subiectũ, sicut per terminum proprium, sine quo accidens non potest explicari, nec habet rationem intelligibilis: Intellectus enim intelligit statuendo, & terminando; res autem essentialiter interminata non potest terminari, nec statui excluso termino suo; accidens vero, vt dictum est alias, est essentia interminata intrinsecè, & ideo indigens terminari extrinsecè per subiectum.

Ex his vltimo apparet, quod definitio, quandoque differt à demonstratione sola positione, & situ, & quidem habet veritatem de definitione, non explicante quidem quidditatem, sed causas passionum, quæ sunt instrumenta.

Quod autem scientiæ particulares accipiunt definitiones inquantum instrumenta sunt, patet per Commentarem 6. Metaph. vbi dicit, quod scientiæ speciales differunt per instrumenta sciendi. Comm. 1.

Secunda Propositio est ad propositum, & est ista. Cum enim quæritur de definitione Magistri; Vtrũ sit conueniens, & propria. Respondeo, quod vel loqueris de definitione, prout explicat quidditatẽ tantum, & illud sine quo non potest quidditas explicari, de qua dictum est, quod est definitio Metaphysica; vel loqueris de definitione, vt est instrumentum propriæ passionis, vt differt à demonstratione sola positione, & situ.

Ex hoc modo potest contingere dupliciter, vel vt talis definitio exprimit, & ligat passiones, & proprietates, & sic accipiendo cum multas possim fundare proprietates, & passiones super rationem Sacramenti, multas possem hoc modo assignare definitiones Sacramenti secundum diuersas circumstantias, ad quas possem comparare Sacramentum.

Vel secundo talis definitio ligat, & explicat causas omnes Sacramenti, & sic capiendo definitionem multum videtur congrua definitio vltima illius Doctoris recitata in propositione, & posset esse vna alia adhuc magis completa talis. *Sacramentum est res sensibilis inuisibilis gratiæ signum, tanquam existens ex institutione diuina collata à ministro idoneo, cum intentione, debita disposita, ordinata in salutem hominis viatoris.* Ista autem definitio adhuc melius exprimit omnes causas, quam illa alterius Doctoris; exprimit enim vtrũque formale, quia signum, & causa exprimit etiam ex parte causæ efficientis, tam principale efficiens quam applicans, quia ex institutione diuina, & à ministro idoneo, &c.

Sed si loquamur de definitione Metaphysica, quæ tantum claudit, & explicat quidditatem, & ea sine quibus non potest quidditas explicari, non curando de causis, nec passionibus: tunc dico, quod nulla est ita conueniens, & bona definitio, sicut definitio Magistri.

Ad cuius euidentiam sciendum est, quod relatio habet definiri per suum formale, quod importat principaliter, & per duo addita, scilicet per fundamentum, & per terminum, & ista præcise ponuntur in definitione Metaphysica cuiuscunque relationis. Definitio autẽ Magistri proprijssime tãgit, & ligat prædicta. Cum enim Sacramẽtum sit quædam relatio, debet in definitione eius primo accipi suum formale. Et quia Sacramentum, vt dictum est quæstione præcedenti, importat duplicem habitudinem, scilicet signi, & causæ, vtraque habitudo tangitur in definitione Magistri, cum dicit, vt eius simili-

similitudinem gerat, & causa existat. Tangit etiam Magister sufficienter duo addita, scilicet fundamentum, cum dicit, visibilis forma, & terminum cum dicit, inuisibilis gratiæ. Quatuor ergo oportet ponere in congrua definitione sacramenti: duo quidē pertinentia ad formalem: duo vero pertinentia, vnum quidem ad fundamentum, aliud vero ad terminum, vt prædictum est, & hæc tangit Magister expresse in litera, vt prædictum est. Et ideo definitio ista Magistri est quidditatiua, & Metaphysica, quæ nihil aliud exprimit quam quidditatem, & ea sine quibus non, vt causis, sed vt proprijs terminis non potest quidditas explicari.

Ad hoc posset poni exemplum tale, capio definitionem generis, quæ est ista: Genus est, quod prædicatur de pluribus, &c. hic ponitur primo ipsum formale generis, scilicet prædicabilitas, & tangitur etiam materiale, & fundamentum, quia quod prædicatur, tangitur etiam terminus, quia de pluribus, &c. non est enim aliud ratio generis, nisi respectus quidam secundæ intentionionis fundatus super aliquam rem conceptam in ordine ad plura, & genus in concreto est illud, quod fundat illum respectum ad plura; & sic est in Sacramento. Ratio enim in abstracto est duplex respectus, & habitudo ad gratiam. Sacramentum vero in concreto est omne illud, quod fundat duplicem habitudinem ad gratiam.

Ad argumentum in oppositum. Respondeo primo, quod nō vanè ponitur in definitione Sacramenti, inuisibilis gratiæ, sunt enim gratiæ multæ visibiles, sicut gratiæ corporales, ponitur ergo inuisibilis gratiæ ad differentiā gratiæ corporalis.

Et nota, quod hic, inuisibilis, non tantum accipitur pro sensu visus, sed pro sensu in communi, & similiter hoc, quod dicit, Visibilis forma, non debet referri præcise ad sensum visus, sed debet accipi visibile pro sensibili in communi.

Secundo nō est definitio nugatoria per hoc, quod dicit, vt eius similitudinem gerat, & primo dixerat forma: forma enim accipitur ibi pro fundamento, quod est ipsa res sensibilis, sed similitudo accipitur pro formali habitudine signi.

ARTICVLVS III.

Vtrum Circumcisio fuerit conuenienter instituta.

AD tertiam quæstionem respondeo sine argumentis, quod Circumcisio tempore legis antiquæ fuit congruè assignata, & hoc apparet discurrendo per singula, penes quæ habet attendi ratio congruitatis in talibus.

Et primo quidem fuit congruè assignata quantum ad actum, qui erat amputatio superfluitatis, per quod notabatur, quod venire debebat, qui amputaturus erat omnem superfluitatem peccati.

Secundo fuit congrue instituta quantum ad modum actus: fiebat enim incisio circularis, per quod notabatur, quod amputatio culpæ futura erat per vnam personam circularem, quæ esset verè Deus, qui est α, & ω, idest, principium, & finis, sicut idem punctus in circulo est principium, & finis.

Similiter per personam, quæ esset Deus, & homo, vbi per modum circuli creatura per modum lineæ circularis à Deo, sicut à principio vno egre- A diens per suum finem, qui est homo, eidem principio, quasi recuruata vnitur.

Tertio fuit congrue instituta quantum ad membrum: fuit enim instituta in remedium peccati originalis, & ideo propter tria fuit quoad membrum congruè instituta.

Primo, quia peccatum originale per actum generationis ad posteros transfundebatur.

Secundo, quia in membro illo apparet maior rebellio, quæ inest propter peccatum originale.

Tertio, quia protestabantur, quod Christus, B qui afferebat remedium contra peccatum originale, nasciturus erat ex eis, & ideo apud Antiquos Patres maximum erat iuramentum, quod fiebat sub fæmore; iurabatur enim per illum, qui promissus erat debere nasci ab eis.

Quarto fuit congruè instituta quoad instrumentum, fiebat enim cultro lapideo, qui figurabat lapidem illum abscindendum de monte sine manibus, qui resecare debebat omne superfluum originalis culpæ: sed tamen hoc non erat necessitatis, tamen Iudæi obseruabant illud propter solemnita- C tem, quia patres eorum circumcisi fuerant instrumento tali, vt patet de Iosue, qui circumcidit populum in deserto, & de Delbora Iudicum c. . . . . . *Iosue 5.*

Quinto fuit congrue instituta quantum ad sexum, quia non fiebat nisi in sexu virili, & ratio est, quia protestabantur Christum ex eis nasciturum: Christus autem nasciturus erat de eis præcise quantum ad homines, non quantum ad mulieres, nam natus est Christus, non tantum de Iudæorum mulieribus, sed de gentilium, sicut de D Raab, Ruth, & Bersabee vxore Vriæ, & ideo si mulieres circumcisæ fuissent, non fuisset vera significatio.

Sexto fuit congruè instituta, scilicet octauo die, quæ figurabat resurrectionem, & significabat, quod sicut in Adam omnes erant mortui per peccatum, sic in vno nascituro ex eis omnes resurrecturi erant per gratiam.

Sed quid dicendum de pueris, qui moriebantur ante circuncisionem. Respondeo idem erat dicendum de eis, quod est dicendum hodie de deceden- E tibus sine baptismo.

Sed quid de illis, qui fuerunt mortui in deserto, fuerunt ne damnati, cum mortui fuerint absque circumcisione? Respondeo dico, quod non, quia speciali dispensatione diuina factum est, quod non circumciderentur pro illo tempore.

Septimo fuit congruè instituta quo ad populū, quia de populo illo, inquantum erat ab alijs distinctus, erat nasciturus Christus.

Octauo fuit congruè instituta quoad primum suscipiens scilicet Abraham.

F Sed quare non fuerit primo mandata primo homini, scilicet Adæ? Respondeo ideo congrue, quia non fuisset congrue scitum, de qua progenie Christus nasci debuisset, & quia, nasci debuit de populo specialis ritus; & quia prius oportuit populum eligere, quam legem populo dare, ideo autem primo Abraham, quia Pater fuit primus fidei, & ipse primo dimisit domum suam, & populum propter Deum.

Nono fuit congruè instituta quo ad vinculum obligationis: obligabat enim circumcisio quemlibet de populo illo tunc temporis, sicut hodie obligat baptismus. Et qui clamabat in lege veteri, anima

Animã, quæ circumcisa non fuerit, delebitur de populo suo, clamat hodie in lege noua: Nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu sancto, non intrabit regnum cælorum.

Decimo fuit congrue instituta, quantum ad effectum, tam intrinsecum, quia per circuncisionem delebatur originalis culpa, quam ad extrinsecum, quia figurabat aliquem de eis nasciturum, qui omnem culpam, & originalem, & actualem debebat in non ponente obicem amputare.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum in Circumcisione infunderetur gratia.

QVantum ad quartam quæstionem arguo primo, quod in Sacramento circumcisionis non infundebatur gratia, quia Glosa super illud ad Rom. 4. Signaculum accepit circumcisionis, dicit, peccatum ibi solum dimittebatur: gratia autem ad bene operandum adiutrix non parabatur.

In oppositum est illud Bedæ super Lucam. Postquam consummati sunt, vbi dicit: Illud, quod nunc operatur baptismus, operabatur circumcisio, & de paruulis decedentibus dicit, quod ibant in sinum Abrahæ supernæ patriæ pacem felicem expectantes: sed nullus potest habere spem de felici pace supernæ patriæ, nisi mediante gratia, quia sine gratia nullus saluatur: ergo.

Respondeo in ista quæstione primo ponam punctum inquisitionis, quare mouetur quæstio. Secundo ponam propositiones intentas.

Quantum ad primum sciendum, quod quæstio ista mouetur specialiter propter duas opiniones: vna enim opinio est, quod Deus etiam de potentia absoluta non posset delere culpam sine infusione gratiæ.

Motiuum autem præcipuum ipsorum est, tum quia impossibile est auferre priuationem, quin conferatur habitus (eo quod habitus, & priuatio sint immediatè opposita) sed culpa, & gratia habent se sicut habitus, & priuatio: est enim culpa tenebra quædam, obliquitas, & macula: gratia vero è conuerso est lux, rectitudo, & munditia; tum quia impossibile, quod aliquis fiat de odito non oditus, nisi facta mutatione aliqua in odiente, vel in odito: sed cui remittitur culpa, fit de odito non oditus: ergo facta est aliqua mutatio: non in Deo odiente: ergo in odito: ergo in ipso est acquisitum aliquod absolutum, siue gratia, siue aliquid aliud.

Opinio alia dicit oppositum, & fundamentum opinionis est, quod non minus est Deus potens reducere hominem in statum primæ rectitudinis naturalis post culpam, quam fuit potens in tali statu creare ipsum ante culpam: Sed Deus potuit creare hominem in statu naturalis rectitudinis sine gratia, & sine peccato: ergo post culpam potest Deus deducere hominem ad statum purè naturalem in quo erit & sine culpa, & sine peccato.

Confirmatur: quia subiectum non habet incompossibilitatem ad formam mediam propter hoc, quod fuit sub altero extremorum oppositorum: sed inter statum gratiæ, & statum culpæ est possibilis status medius, puta status in puris naturalibus: ergo anima non habet repugnantiam ad istum statum medium, per hoc, quod primo fuit sub

A altero statu extremorum oppositorum, puta sub culpa.

Item: Culpa aut dicit offensam solã, & si sic, manifestum est, quod potest illam dimittere nihil conferẽdo, sicut & ego possum dimittere offensam proximi, nihil sibi conferendo: Aut dicit obliquitatem, & maculam, & si sic, manifestum est, quod obliquitas, & macula non sunt priuatio ipsius gratiæ, alias in statu medio, in quo non est gratia, esset ista obliquitas, & macula.

Vel dicit tertio aliquod positiuum, puta fomi-
B tem, & si sic, potest Deus illum tollere nullam gratiam ei conferendo: omne enim positiuum videtur, quod Deus possit conferre sine alio positiuo, quod non est ipsum.

Contra motiuum autem illud de mutatione, arguitur; quia duarum mutationum, quarum vna nõ est alia, Deus potest in vnam sine alia: sed mutatio de culpa ad non culpam, & mutatio de non gratia ad gratiam sunt duę mutationes: ergo Deus potest mutare animam de culpa ad non culpam, non mutando eam de non gratia ad gratiam.

C Respõdeo pono Propositiones intentas, & prima est ista, quod loquendo de potentia Dei absoluta Doctor sanctus dicit veritatem iudicio meo, & ratio est: Quoniam aliquod subiectũ est tale, quod ipsum est susceptiuum oppositorum, & medij inter illa opposita, si talia sint opposita non immediata, non videtur repugnantia, quare omnipotens non possit illud subiectum de vno extremo opposito reducere ad medium non reducendo ipsum ad aliud oppositum extremum: sed status purorum naturalium est status medius inter culpam, & gratiã; quia alias,
D vel gratia esset ex puris naturalibus, & sequeretur error Pelagij; vel peccatum inesset ex puris naturalibus, & sequeretur error: ergo anima, cum sit susceptiua gratiæ, & culpæ, similiter, & status medij: ergo non est repugnantia, quod Deus omnipotens faciat animam de culpa ad statum naturalem, non deducendo ipsam ad gratiam. Sed tunc remanet difficultas.

Nam culpa, vt supponitur, dicit priuationem; Priuatio vero, & habitus sunt immediate opposita in subiecto apto nato: non ergo videtur, quod inter
E culpam, & gratiam sit status medius, alias culpa, & gratia non essent opposita immediatè.

Dicunt quidam ad istam difficultatem, quod culpa, & rectitudo opponuntur quidem: sed tamen rectitudo est duplex, scilicet naturalis, & rectitudo gratiæ, & vtrique opponitur culpa: tunc, quando aliquid per se opponitur duobus sufficit ad hoc, quod illud insit, quod tollat alterum illorum duorum, & ad hoc, quod expellatur, sufficit, quod insit alterum illorum duorum: & ideo si Deus deleat culpam, non oportet quod necessario insit rectitu-
F do animæ per gratiam: sed sufficit, quod anima per remotionem culpæ fiat rectitudine recta in puris naturalibus.

Sed ista responsio nõ sufficit, quia nos loquimur hic de expulsione culpæ, dato quod Deus expellẽdo culpam non reducat animam ad statum innocentiæ: non enim apparet quare si Deus deleat culpam, necessario oporteat, quod ponat eum in statu originalis innocentiæ, vel gratiæ, & tamen ista responsio ponit, quod culpa opponitur gratiæ, & originali innocentiæ: ergo non saluatur, quod si deleatur culpa, quin necessario ponatur anima in statu originalis innocentiæ, vel gratiæ.

Idcirco aliter respondent alij dicentes, quod priuationes quædam sunt voluntariæ; quædam vero ex natura rei. Priuationes primo modo possunt expelli absque habitus oppositi collatione: sed priuationes ex natura rei non possunt expelli, quin detur habitus oppositus, & aliquid positiuum.

Contra: Ista responsio non valet; certum est enim, quod peccator habet ex natura rei obliquitatem aliquam, quæ priuat rectitudinem, quæ inesset ex natura rei si non esset culpa: oportet ergo ostendere, quomodo priuatio possit tolli non dato opposito habitu: hic enim est totus punctus, & nisi hoc ponatur, non apparet mihi aliqua solutio ad difficultatem tactam. Ideo dico, quod priuatio aliquo modo potest tolli sine habitus oppositi collatione. Ad cuius euidentiam

Sciendum est quod priuatio, cum formaliter sit negatio, potest intelligi tolli dupliciter, vel quia tollatur negatio ipsa, quam per se, & formaliter importat; vel quia tollatur aliqua circunstantia, quæ est de ratione priuationis, sine qua illa negatio non esset priuatio: verbi gratia, catulus ante nouem dies caret visione, ita quod tantum habet de visione, quantum si esset omnino cæcus, non tamen dicitur priuatus, & hoc, quia non est ibi circunstãtia, quæ requiritur in eo ad rationem priuationis, & cæcitatis secundum debitum tempus: non enim naturæ catuli ante nouem dies debita est visio.

Sic dico ad propositũ, culpa enim, siue peccatum dicit negationẽ rectitudinis, & vltra hoc dicit aliã circunstantiam, scilicet debitum habẽdi oppositum scilicet rectitudinem; ita quod negatio rectitudinis non est peccatum, nec priuatio, nisi insit debitum habendi rectitudinem. Sic ergo apparet, quod peccatum dicit duo, scilicet negationem rectitudinis, & debitum habendi eam.

Cum ergo quæritur: Vtrum culpa possit deleri absque hoc, quod detur opposita rectitudo. Respondeo, vel loqueris de culpa quantũ ad negationem, quam importat principaliter; vel quantum ad circunstantiam illam, scilicet debitum habendi rectitudinem: si primo modo fiat quæstio, sic dico, quod impossibile est tollere culpam non dãdo oppositam rectitudinem: hoc enim modo culpa, & rectitudo sunt immediate opposita, & contradictionem inducunt.

Si vero quæras de culpa quantum ad circunstantiam debiti: sic dico quod Deus posset delere culpã non dando oppositam rectitudinem, & si sic, fieret anima sine peccato, & culpa, quia peccatũ dicit necessario vltra carentiam rectitudinis debitum habendi rectitudinẽ; non tamen fieret anima sine carentia, & negatione illius rectitudinis absolutè; hoc enim esset omnino impossibile: sicut enim tollitur à catulo, quod non sit cæcus, licet careat visionem, & hoc quia tollitur solum debitum habẽdi visionem, licet non tollatur negatio visionis; sic Deus faciendo, quod anima non sit debitrix rectitudinis, facit quod anima est sine culpa, & peccato, licet non faciat, quod sit sine carentia rectitudinis: non enim carentia rectitudinis est peccatum, nisi quatenus recipiendo est debitum, vnde Deum hoc modo culpam remittere, non esset negationem rectitudinis tollere, sed esset debitum habendi gratiam, vel rectitudinem non imputare.

Sed nunquid posset Deus omnem priuationem, hoc modo auferre, dato, quod non daret habitum oppositum?

A Respondeo dico, quod non, quia non posset tollere à subiecto manẽte tali natura aptitudinem ad habitum oppositum, quæ facit rationem priuationis distingui à negatione: sic autem non est in proposito: debitum enim istud habendi rectitudinem non sic sequitur naturam, sicut sequitur aptitudo ad ridendum, ipsum hominem.

Ex his infero, quod ista opinio concordat primã opinionem, & secundã, eo quod opinio prima dicit verum, & similiter opinio secunda loquẽdo de peccato, vt importat debitum habendi rectitudinem.

B Nam sicut dictum est, Deus potest absolutè delere peccatum, non dãdo rectitudinem, siue gratiã qua priuat, per hoc tantum, quod remittit debitum habendi ipsam rectitudinem; & hic secunda opinio dicit verum, scilicet quod homo non potest multum diu manere, quin sit debitor gratiæ, nec Deus posset facere, quod debitum ad gratiam non insit homini, & hoc pro omni tempore, nam ratione seruitutis fundatæ in creatura, inquantum creatura est, obligatur creatura pro tempore aliquo ad gratiã, & ideo Deus non posset facere, quod creatura, diu

C manens non esset in peccato, vel in gratia, quia non posset facere, quod non esset debitrix gratiæ pro tẽpore toto. Ideo in hoc prima opinio dicit verum. Sic ergo pro ista propositione prima dico, quod Deus de potentia absoluta potest delere peccatum non dando aliquod positiuum.

Nec intendo dicere, quod peccatum non sit specialis negatio, & quod illa auferatur nullum dando positiuum: sed intendo hoc dicere, quod Deus auferat debitũ, quod est formale in peccato, manente tamen negatione, ex hoc, quod peccatum non ma-

D nebit, quia non manet suum formale.

Nec etiam volo dicere, quod priuatio vltra negationẽ habitus oppositi dicat aliquid formaliter positiuũ, ac per hoc, quod possit tolli nullo dato positiuo; nam S. Ansel. de conceptu virginali, non est plus de visione in cæco, quam in lapide: ita quod breuiter vltra negationem non dicit aliquod positiuum, sed est tantummodo specialis negatio, & oritur ex speciali subiecto, scilicet ex apto nato respectu ipsius habitus, & hoc solo, priuatio ista non est alia priuatio, vel negatio.

E Secunda propositio ad propositum est, quod in Circuncisione non tantum delebatur culpa, sed infundebatur gratia. hanc propositionem probo auctoritate, & ratione.

Auctoritas est Bedę super illud Lucæ. Postquam consummati sunt dies octo, & potest ratio talis formari. Nullus potest habere spẽ de ingressu supernæ patriæ; ergo paruuli illi habebant gratiam non aliunde, quam ex circuncisione infusam, vt patet: ergo in circuncisione infundebatur gratia. Maior nota. est Probatio minoris super eodem verbo.

F Postquam consummati sunt, vbi loquens de paruulis circuncisis Iudæorum, dicit quod ibant in sinum Abrahæ supernæ patriæ pacem felicem expectantes: sed si nullam habuissent gratiam, fuissent cum alijs paruulis, qui moriebantur ante circuncisionem.

Secundo pono rationem ad eandem propositionem, sic. Agens nobile, & ordinate agens per prius intendit formam principalem propositam, quam intendat expulsionem formæ contrariæ, sicut patet de igne: prius enim intendit inducere caliditatem quam frigiditatem expellere, nec expelleret ab aqua frigiditatem, nisi intenderet inducere

cere

cere caliditatem: sed Deus in iustificando est agẽs nobilissimum, & ordinatissimum: ergo prius intendit iustificare, quod est gratiam infundere, quam culpam delere; nec delet culpam, nisi quatenus proponit dare gratiam: ergo cum in circuncisione deleret culpam, sequitur, quod ex consequenti daret gratiam. Vtrum autem aliter possit de potentia absoluta, patet ex præcedenti quæstione quid dicendum.

Ad argumentum in oppositum dicitur ad illam Glosam vno modo, quod Glosa intendit, quod nõ dabatur gratia, quia nõ ita perfecta, sicut in baptismo, tamẽ solutio magis apparebit in sequentibus.

Quæstio III.

Postquam visum est de quidditate, & definitione Sacramenti, & similiter de efficacia, & causalitate in generali. Videndum est adhuc ad pleniorem euidentiam de distinctione Sacramentorum Nouæ Legis in generali à Sacramentis Veteris Legis; & aliquid de effectu Sacramentorum. & ad euidentiã horum quæro quatuor Quæstiones.

1 Prima est: Vtrum Circuncisio, & baptismus differant in gratiæ collatione.

2 Secunda est: Vtrum differant in culpæ originalis deletione.

3 Tertia est: Vtrum tempore legis naturæ deleretur peccatum originale in paruulis, absque aliquo sacrificio speciali.

4 Quarta est: Vtrum sit eadem gratia baptismalis, & gratia virtutum, & donorum, quæ infunduntur in baptismo.

ARTICVLVS I.

Vtrum Circuncisio, & Baptismus differant in gratiæ collatione.

QVANTVM ad primam quæstionem arguo primo, quod baptismus, & circuncisio non differrent in gratiæ collatione sic: Quæ nullam habent causalitatem formaliter respectu alicuius effectus, sed tantum, faciunt ad illum effectum ex solo pacto agentis principalis, non videntur differre in collatione illius effectus: sed nec Sacramenta Nouæ Legis, nec Circuncisio aliquid faciebant ad hoc quod gratia cõferretur animæ ex se ipsis, sed ex solo pacto diuinæ voluntatis: ergo.

In oppositum arguo: Lex nobilior, & alterius rationis debet habere Sacramenta nobiliora, & alterius rationis infundẽdo gratiam: sed Lex Noua est nobilior, & alterius rationis, quam Lex Vetus: ergo Sacramenta Nouæ Legis, & Circuncisio, quæ erat Sacramenta Veteris Legis, sunt alterius rationis in gratiam conferendo.

Respondeo primo pono punctum inquisitionis. Secundo ponam propositiones intentas.

De primo inquisitio huius quæstionis est, propter opiniones aliquorum diuersas.

A Dicunt enim quidam, quod Circũcisio, & Sacramenta Legis Nouæ differunt, quia circuncisio delebat culpam, non tamen dabat gratiam: Sacramenta vero Nouæ Legis cum hoc, quod delent culpam, conferunt gratiam.

Alij dicunt, quod in circuncisione bene dabatur gratia ex pacto: Sacramenta vero Nouæ Legis conferunt gratiam per virtutem formaliter eis inhærentem.

Alij dicũt, quod differunt quo ad ordinem, quia in circuncisione primo delebatur culpa, & ex consequenti conferebatur gratia; in baptismo vero è

B conuerso.

Alij dicunt, quod dabatur gratia in circuncisione, quo ad deletionem fomitis, non autem, vt esset coadiutrix ad bene operandum; in Sacramentis autem Nouæ Legis datur ad vtrumque.

Alij dicunt, quod vtrobique dabatur gratia, tamen nõ in tanto gradu in circumcisione, in quanto datur in baptismo, & alijs Sacramẽtis Nouę Legis.

Ad videndum ergo quid, & quãtum veritatis sit in istis, posita est præsens quæstio.

C De secundo articulo pono quatuor propositiones per ordinem.

Prima est, quod Sacramẽta Nouæ, & Veteris Legis non differunt per hoc, quod in Sacramentis Nouæ legis remittitur culpa, & infunditur gratia; in Sacramentis vero veteris legis tantummodo remittteretur culpa. Hæc propositio probata est supra quæstione immediatè præcedenti.

Secunda propositio est, quod Sacramenta Legis Nouæ, & circuncisio non differebant per alium, & alium modum conferendi gratiam. Hoc dico pro-

D pter duas opiniones.

Quidam enim dicũt, quod in Sacramentis Veteris Legis infundebatur gratia ex solo pacto diuinæ voluntatis, in Sacramentis autem Nouæ Legis infundebatur gratia ex ipsa operatione sacramẽtali, eo quod agunt per virtutem actiuam formaliter inhærentem, & attingunt propriam actionem, ac procedentem ab eis mediante tali virtute ad ipsam gratiam, siue dispositionem ad gratiam.

Alij vero dicunt, quod per prius Sacramenta Nouæ Legis infundunt gratiam, & ex consequenti de-

E lent culpã: e conuerso autem Circuncisio, & Sacramenta Veteris Legis, per prius delent culpam, ex consequenti infundunt gratiam.

Ambæ istæ opiniones dicunt concorditer, quod Sacramẽta Nouæ Legis, & Circuncisio, siue Sacramenta alia Veteris Legis differunt secundum alium & alium modum conferendi gratiam.

Sed non teneo cum istis opinionibus. Ideo pono istam conclusionem, & arguo ad hoc per vnicam rationem talem. Nobilitas instrumenti, & cuiuscũque entis ordinati in finem sumitur ex ratione vti-

F litatis, quoniam quanto instrumentum est vtilius, tanto est nobilius: sed tantæ vtilitatis esset Circuncisio, quantæ Sacramentum aliquod Nouæ Legis, si gratia detur vtrobique in eodem gradu, quantumcunque detur alio, & alio modo; siue per vnum Sacramentum detur gratia per virtutem inhærentem, & per aliud ex solo pacto diuino siue; per vnũ detur principaliter, & per aliud ex consequẽti: quomodocũque enim fiat, modo vtrobique detur gratia in eodẽ gradu, æqualis erit vtilitas vtrobique: ergo Sacramenta Nouæ Legis, & veteris erunt æqualis nobilitatis, si tantummodo differant modo, quo ponunt opiniones prædictæ.

Probo minorem sic, primo deductiue, secundo ratione. Primo sic: Dato, quod in circuncisione nulla sit virtus infusa, in baptismo autem sit virtus infusa, dum tamen gratia conferatur vtrobique in eodem gradu, quid ad me de tali virtute inhærente vel non inhærente, Verbi gratia in simili: si illa medicina conferat mihi sanitatem in eodem gradu, & æquè faciliter, ac æquè delectabiliter, sicut alia, & æquè perfectè ex parte termini, quid ad ægrum, vel medicum, si ista medicina non agat per virtutem aliquam à tota specie sicut alia, sed aliunde, vndecunque veniat talis operatio, æqualis nobilitatis iudicabuntur.

Ratione probo idem, sic: Nobilitas alicuius illius, quod nullam habet appetibilitatem propter se: sed propter aliud, debet pensari ex nobilitate illius, à quo scilicet habet totam suam appetibilitatem: sed tota appetibilitas sacramentorum est ex ratione effectus, scilicet gratiæ, quam conferunt: ergo nobilitas eorum pensanda est ex nobilitate ipsius gratiæ: ergo si conferunt gratiam in æquali gradu, dato quod eam conferant differenter quantum ad modum puta; quod vna per virtutem infusam, alia ex pacto; vna principaliter, alia ex consequenti, æqualis erunt nobilitatis in ratione instrumenti.

Confirmo hoc, videtur vtrobique tantum vnum 3. Topic. sed nobilitas Sacramenti est propter nobilitatem effectus: ergo.

Confirmo etiam per illud 1. Ethic. bonum est ad aliquid sicut virtus.

Confirmo hoc cõtra primam harum opinionũ, quia talis virtus infusa in Sacramentis est impossibilis maxime in quibusdam, vt probatum est in principio istius distinctionis, cum illa etiam virtus non sit diligibilis propter se, sed propter effectum: non enim sacramenta diligo propter virtutem, sed propter effectum, si effectus est æqualis, eorum nobilitas est æqualis: non ergo per hoc saluatur differentia Sacramentorum Nouæ, & Veteris Legis, quo ad eorum dignitatem.

Quomodo autem Sacramenta non sunt causa gratiæ per accidens dato, quod nullam habeant virtutem infusam, per quam agant, sed tantum applicẽt virtutem actiuam diuinam, determinato susceptiuo, dictum est in principio istius quæstionis.

Tertia propositio est, quod Sacramenta Nouæ Legis, & Veteris differunt, non tantum quo ad gradum gratiæ: imo in alio oportet assignare differentiam propter opinionem quæ dicit, quod ideo differunt propter hoc, quod in Sacramentis Nouæ Legis datur maior gradus gratiæ, & arguo sic.

Illis, qui sunt alterius rationis in sanctificando, oportet assignare effectus sanctificationis alterius rationis: sed Sacramenta Nouæ Legis, & Antiquæ sunt alterius rationis in sanctificãdo: ergo eis correspondet effectus in sanctificando alterius rationis: sed gratia maioris, & minoris gradus non sunt alterius rationis: ergo. Magis enim, & minus non diuersificant speciem.

Item secũdo. Maior debet poni differentia inter baptismum, & circumcisionem, quam inter baptismum, & baptismum: sed inter baptismum, & baptismum est differentia maioris, & minoris gradus à parte effectus, scilicet gratiæ, & aliarum virtutum infusarum in baptismo. Probo, quis enim dubitat, quin Paulus receperit maiorem gratiam, & virtutes plures, & in maiori gradu in suo baptismo, quam vnus paruulus, quando baptizatur?

A Quarta propositio, quid ergo dicendum de differentia istorum Sacramentorum. Respondeo dico, quod concordando opiniones istas diuersas, & iuxta intentionem Glosæ illius, quod Sacramenta Nouæ, & Veteris Legis non tantum differebant ex parte gratiæ gratis datæ, sicut virtutes super infusæ, vel huius, vel characteris: sed ex parte gratiæ gratum faciẽtis, & hoc non tantum quoad gradum magis, & minus perfectum gratiæ, sed in ordine gratiæ ad operationem, & effectum extrinsecum, respectu cuius gratia ipsa ponitur principium.

B Respondeo sciendum, quod vt habetur à Philosopho cap. vltimo in fine de sensu. & sensato: oportet, quod illud, quod est principium naturalis operationis, sit in aliqua nobili quantitate: sensibile enim quantumcunque minimum non mouet sensum, secundum eũ ibidem; ex quo elicio, quod omnem formam, quæ est principium operationis, ad hoc quod in aliquo subiecto habeatur, vt principium operationis oportet illam participari in aliquo gradu à subiecto, citra quem si participetur in gradu minori, nullam poterit subiectum per formã illam elicere actionem: nunc autem gratia participata ab anima est principium aliquarum operationum, nam remittit fomitem, roborat voluntatem: ergo possibile est gratiam infundi in tam paruo gradu, quod non sit habenti eam principiũ operationis alicuius, ita quod nec remittet fomitem, vel saltem non erit adiutrix voluntatis ad bene operandum.

C Tunc ad propositum, etsi tam Sacramentis Nouæ Legis, quam Veteris legis gratia infundatur in aliquo gradu, nihilominus in hoc est differentia, quod in Sacramentis Nouę Legis, quantumcunque modicum infundatur de gratia: in tanto gradu tamen infunditur, quod ipsa potest esse principium debitarum operationum. E contrario vero in Sacramentis Antiquæ Legis, quantumcunque intense infundatur, nunquam tanto gradu paratur, quod ab ipsa possit effluere aliqua prædictarum operationum.

D Hanc propositionem credo esse de mẽte Sanctorum, & Doctorum. Et primo dico, quod est de mente Magistri, nam Magister, vt puto, nõ negauit simpliciter gratiam infundi in Circũcisione: sed negauit, quod non daretur in tanto gradu, quod esset adiutrix ad operandum. Hoc patet per literam suã, dicit enim cap. penultimo, quod solum peccata ibi dimittebantur, nec gratia ibi dabatur (exponens se subdit statim) sicut in baptismo. Similiter iste modus concordat alias opiniones; nam opinio, quæ dicit, quod gratia dabatur in circuncisione quod ad effectus priuatiuos, puta quo ad remissionem fomitis, non quo ad effectus positiuos, scilicet quo ad operationes alias, respectu quarum est adiutrix, & principium gratia, quæ infunditur in baptismo.

E Similiter hoc intendebat opinio, quæ dicit, quod dabatur gratia in Circuncisione quo ad aliquos effectus, non quo ad omnes: bene enim verum est, quod dabatur quo ad aliquos effectus, quia quo ad effectum suum primarium, qui est gratificare, non tamen quo ad effectus extrinsecos, qui sunt roborare contra insultus, & ad bonas operationes auxiliari. Hoc etiã videtur intẽdere illa Glosa ad Rom. 4. super illud: Signaculũ accepit circuncisionis, quæ

F dicit

dicit, quod gratia adiutrix ad bene operandum in circuncisione non dabatur.

Ad argumentum in oppositum respondeo: Etsi gratia vtrobique daretur ex pacto quo ad essentiam; non tamen quo ad hoc, quod est principium operationis.

Item ex alio, quia baptismus statim de præsenti aperit ianuam, non circumcisio, quia non nisi de futuro: nunc autem sicut si Papa daret præbendam aliquam vacaturam alicui, & alteri daret æqualem de præsenti, licet præbenda esset æqualis vtrobique, tamen magis Papa conferret isti quam illi: sic in proposito de baptismo, & circumcisione,

ARTICVLVS II.

Vtrum Sacramenta Noua, & Veteris Legis differant in culpæ remissione.

SIne argumentis respondeo. Dicunt aliqui, quod sic est in peccato originali tria considerare, scilicet culpam; Secũdo obligationem ad pœnã damni. Tertio fomitem peccati. Tunc dicunt isti, quod circuncisio per prius remittebat fomitem. Secundo soluebat obligationem ad pœnam, scilicet carentiam visionis; & tertio remittebat culpam. E conuerso autẽ est in baptismo, quoniam per prius delet culpam. Secundo soluit obligationem, & tertio remittit fomitem.

Hæc autem conclusio probatur, quia Sacramentum inducit prius effectum, quem per prius significat: sed circuncisio per prius significat remissionẽ fomitis, e conuerso baptismus per prius significat deletionem culpæ: ergo circuncisio per prius inducit remissionem fomitis: baptismus autem è conuerso per prius inducit remissionem culpę. Probatio minoris. Circuncisio enim fiebat præcipuè in membro, vbi prius, & specialius viget fomes: sed baptismus, cum sit quædam materialis lotio, & ablutio, significat per prius ablutionem interiorem, & lotionem à peccato: ergo.

Ista autem positio, etsi sit subtilis, tamen apparet mihi rationabilis in hoc quod dicit, quod circuncisio primo deleret obligationem, & ex consequenti deleret culpam, quicquid sit de dictis alijs. Arguo enim sic.

Vbi vnum sequitur, & inest propter aliud, vt per causam propriam, non conuenienter aufertur secundum, non prius ablato primo, Verbi gratia, Medicus volens curare morbum, conatur præscindere prius causam, nec possibile est morbum curari causa relicta: sed culpa in habente originale erat causa obligationis ad carentiam visionis: ergo Deus, qui est medicus ordinatissimè sanans animam, per prius curat causam morbi: ergo per prius delet culpam.

Secundo, quia si per prius circuncisio deleret obligationem quam culpam, sequeretur, quod in alio instanti rationis esset aliquis dignus visione, & in peccato originali: per te enim quodam ordine rationis est primo absolutus ab obligatione ad carentiam visionis, quam deleta sit originalis culpa, & tunc in instanti, quo culpa esset remittenda, inesset simul vtrumque; scilicet culpa, & spes diuinæ visionis, quod est impossibile.

Hæc similiter positio videtur esse contra mentem capituli de consecratione, vbi dicit textus, & est auctoritas Augustini: Tãtum valebat in paruulo circuncisio, ex quo est instituta, quo ad deletionem peccati, quantum baptismus.

De consecr. dist. 4. cap. ex quo.

Ad motiuum autem opinionis. Dicendum, quod non tantum figurabat circuncisio cum cultro in illo membro remissionem fomitis, sed significabat, quod venturus erat, & nasciturus de populo illo lapis de monte abscissus sine manibus, qui delere debebat omnem culpam. Poterat etiam significare deletionem peccati originalis, quod in membro speciali figurabatur, eo quod per generationem transfundebatur ad posteros.

Ad Valeriũ contra Iulianum de nuptijs, & concupiscentia lib. 2. cap. 11.

ARTICVLVS III.

Vtrum tempore legis naturæ deleretur peccatum originale in paruulis absque aliquo speciali sacrificio.

QVoad tertiam quæstionem arguo primo, quod ante legẽ scriptam fuit prouisum sacrificium paruulis ad deletionem originalis peccati, quia nunquam Deus misericors dimisit naturam humanam, & eius morbum sine remedio medicinæ: sed ante legem scriptam fuit in natura humana morbus originalis peccati: ergo pro tunc non fuit sine aliqua salutari medicina instituta. Sed non apparet, quod fuerit instituta medicina alia, quam sacrificium: ergo.

In oppositum est illud Gregorij lib. 4. cap. 2. in moralibus, & ponitur de consecratione dist. 4. cap. quod autem; vbi dicitur. Quod autẽ apud nos valet aqua baptismi, hoc egit apud veteres, vel pro paruulis sola fides, vel pro maioribus virtus sacrificij.

Respondeo in hac quæstione pono propositiones aliquas ad euidentiam Sacramentorum legis antiquæ, & ante legem.

Et prima est ista, quod Deo sacrificare aliquando in generali est de dictamine legis naturæ, & hoc ante legem scriptam, siue post. Sacrificare autem in speciali fuit antiquitus ex diuina inspiratione facta alicui illius temporis, vel ex speciali eius institutione, & mandato.

Et primo probo, quod sacrificium offerre Deo in generali apud quoscunque, est de dictamine legis naturæ, quod probo primo auctoritate deinde ratione.

Primo sic Philosophus 4. Ethic. cap. 2. de magnificentia, magnificentia apud omnes attenditur in magnis sumptibus, & potissimè in sumptibus, qui fiunt in sacrificijs Dei. Item idem 5. Ethic. cap. 7. distinguens de duplici iure, scilicet naturali, & positiuo, dicit quod de iure naturali est, quod Deo sacrificetur in generali; quod autem Deo præcise, vel tantum sacrificetur, hoc est secundum eum ex iure positiuo; hoc idem dicit ibidem Commentator expresse.

Secundo probo hoc idem ratione: Illud, quod est idem apud omnes, videtur esse de dictamine legis naturæ, vnde quod ignis calefaciat, hoc est naturale, quia calefacit apud omnes 5. Ethic. cap. 7. sed commune, & idẽ est apud omnes in generali sacrificare Deo, siue vero Deo, siue falsis Deis, sicut apparet inducendo in lege veteri apud omnes gentes, vnde & Madianitæ habebant sacerdotes, sicut Iethro cognatum Moysis, & Aegyptij, vt legitur 1. Met. cap. 1. in fine. ergo Deo sacrificare in generali est ius naturale.

Dices: Ius naturale est illud, quod docuit omnia animalia, non solum homines: non ergo Deo sacrificare videtur esse ius naturale. Respondeo, Legistæ distinguunt ius naturæ iure à Gentium, & vocant ius naturale, quod natura docuit omne animal; ius vero gentium, quod docuit natura animal rationale.

Et apud Theologum ius naturale est illud, quod sequitur naturam hominis, & dictamen naturalis rationis.

Tertio probo idem ratione. Suppono primo duo: Vnum est, quod ait Philosophus 2. Rhetoricæ, quod bene fortunati sunt maximè erga Deum pij, & reddit causam dicens, quod ideo est, quia æstimant se agi à Deo; ex quo apparet, quod per se notum est homini aliquid diuinum esse, quia secundum Aristotelem insitum est homini fortunato aliquod esse diuinum, à quo agatur, & per experientiam apparet fortunatos homines in beneficijs esse reuerentissimos, quod naturaliter sint grati, & naturali instinctu timeant beneficiorum substractionem.

2. Rhet. c. 17

Secundo, suppono, quod apud antiquos sacrificia fiebant quatuor de causis.

Gen. 4. Vel ad honorandum, sicut fuit sacrificium Abel.

Gen. 14. & 8 Vel ad regnandum, quale fuit sacrificium Melchisedech, & Noe post exitum de arca.

Iudic. 6. Vel ad obtinendum, quale fuit sacrificium Gedeon, & Saul.

Iob 1. Vel ad placandum, quale fuit sacrificium Iob pro filijs.

Et ista omnia sacrificia fiebant, & oriebantur apud homines, ex hoc, quod pernotum erat eis esse largitorem aliquem bonorum omnium.

Tunc formo rationem meam: De iure naturæ, & dictamine rationis est, quod omnis homo recognoscat aliquod diuinum principium, à quo profluunt sibi bona, vt patet ex prima suppositione de fortunatis, secundum Aristotelem: sed ex dictamine rectæ rationis prouenit, quod ei à quo notum est profluere sibi bona, quandoque homo regratietur pro habitis; quandoque ipse placetur timore substractionis; quandoque ab eo petatur, & huiusmodi: ergo omnia sacrificia antiquorum (vt dictum est secunda suppositione) fiebant altero horum quatuor modorum: ad hoc enim erant de animalibus viuis, & de frugibus, ad ostendendum quod beneficia omnia, siue pertinentia ad vitam, quæ significabantur per animalia viua, siue ad alia necessaria vitæ, quæ signabantur per fruges essent à Deo: ergo.

Dices forte, quod falsum supponitur, quod Deũ esse sit per se notum, cum aliqui negauerint Deum esse. Respondeo, non propter hoc Deum esse non est per se notum, sicut dicit Damasc. vnde aliqui negarunt prima principia. 4. metaph.

Lib. 1. c. 8. 4. metaph. t. 1.

Ex hoc patet, quod latria est secundum dictamen rectæ rationis, in qua Deo adhibetur honos Deitatis, qui non conuenit creaturæ; nam honor qui exhibebatur Deo in sacrificijs antiqui temporis, in combustione animalium, soli Deo competebat, & nulli creaturæ. Cuius ratio est, quia cum creatura ex naturali defectu sit indigens, nihil ei offertur, nisi sit vtile. Deus autem, cum seipso sit summè perfectus, nulla carens perfectione, nullius est indigens, nec aspicit aliquid vtile sibi exhibendum à nobis. Combustio ergo animalium viuorum

A debita erat soli Deo, quia in ipsa fiebat protestatio, quod ab eo, cui exhibebātur, vita procedebat, nulliusq. penitus indigebat, nihilq. vtile aspiciebat, propter quod coram eo, quod non prætendit vtilitatem aliquam, cremabantur.

Secundo dico, quod offerre specialia sacrificia fuit ex diuina determinatione, ac reuelatione speciali maioribus illius temporis facta, sicut de sacrificio Melchisedech, qui erat sacerdos Dei excelsi. Quandoque vero fuerunt à voluntate offerentis, vt de decimis & hostijs pacificis Iacob.

B Ex his apparet differentia aliquorum sacrificiorum veteris legis. Quædam enim dicebantur sacrificia, quædam oblationes, quædam decimæ. Fiebant autem ista ex speciali causa & sacrificatione.

Nam sacrificia, quæ fiebāt de animalibus viuis, fiebant ad protestandum, quod ipse erat per mortem nos redempturus.

Oblationes vero de frugibus, ad protestandum quod ab eo effluebant nobis beneficia cuncta.

C Decimæ, ad protestandum quod ab eo erat omnis nostra perfectio, vnde retento nobis minimo imperfecto, perfectum sacrificium Deo offerebamus.

Secunda Propositio principalis est, quod nunquam fuerit salus, nisi in virtute vnius Mediatoris.

Hoc de facto apparet per illud Genes. quod promisit Dominus Abrahæ: In semine tuo, inquit, benedicentur omnes gentes. & Apostolus exponens illud verbum ad Galat. 4. dicit, In semine tuo, quod est Christus. Gen. 22. Galat. 4.

Item ad hoc est illud ad Romanos: Sicut per Rom. 5.

D per vnum hominem mors introiuit in orbem terrarum, sic per vnum hominem gratia.

Secundo, probo hoc idem de congruo: Nam peccatum originale non fuit vitium personæ, sed naturæ, & ex consequenti fuit vitium personæ: cum ergo deletio culpæ debeat correspondere ipsi culpæ, culpa autem infecit totam naturam: ergo deletio debuit purgare naturam: ergo debuit fieri in virtute eius vnius, ratione cuius tota natura esset purgata: ergo oportuit quod esset vnus solus aliquis mediator talis.

E Tertio probo hoc idem ex necessitate: Impossibile est, quod iustè remittatur culpa, nisi in virtute meriti tantæ diligibilitatis, quantæ odibilitatis erat culpa: sed odibilitas culpæ erat infinita, eo quod attingebat infinitos homines: ergo. Sed in nulla persona potuit esse diligibilitas infinita, nisi in Christo: ergo.

Probo: Nullus actus habet diligibilitatem infinitam, nisi vel ratione ipsius actus infiniti, vel ratione gratiæ infinitæ, vel ratione circumstantiæ, vel ratione alicuius adiuncti, & vniti supposito a-

F genti: sed nullus actus est infinitus alicuius citra Deum, gratia etiam infinita citra Deum non est possibilis, ex nulla etiam circumstantia in nullo creato supposito potest haberi infinitas: ergo oportet, quod infinitas diligibilitatis esset ratione alicuius vniti, quod concurreret vt circumstantia in ratione agentis, quod esset infinitum, & sic ratione vnius personæ diligibilitas esset infinita, vt sic diligibilitas infinita esset in virtute Dei, & hominis in vna persona: talis fuit persona Christi: ergo in virtute Christi est omnis salus, & hoc est quod Apostolus ait: Sicut per vnum hominem. Rom. 5.

Tertia Propositio est, quod nulla culpa nec origina-

ginalis, nec actualis mortalis deleta est nisi in fide illius mediatoris, hoc tamen est valde difficile, nam sunt damnati omnes, qui non habuerunt hāc fidem, sicut Aristoteles, & multi Gentilium.

Respondeo: Dico primo istam propositionem, quod probabile est, quod sic, & ratio est, quia nunquam in virtute alicuius deletur culpa, nisi illud in cuius virtute deletur, applicetur ei, à quo deletur: Sed probatum est, quod in virtute Christi solius deletur culpa, Christus vero nulli applicatur nisi per fidem: ergo.

Tunc secundo dico vlterius, quod non oportebat habere fidem immediatè transeuntem super Christum, sed sufficiebat, quod mediante alio, sicut habuerunt omnes Iudæi, mediante Abraham, & habent hodie simplices Christiani, mediante Ecclesia, quia credunt quod credit Ecclesia; Iudæi vero credebant, quod credidit pater eorum Abraham.

Similiter Iob inter Gentiles habuit reuelationē de fide, & ideo tota posteritas Gentium sequens Iob retulit fidem suam in Christum mediante Iob.

Quid de Philosophis? forte Plato retulit fidem suam in Christum mediante Ieremia, ad quem audiendum descendit in Aegyptum, vnde tenuit quod mundus, & cælum, & tempus fuerunt facta, vt dicit Philosophus, & multa similia, quæ narrat Augustinus de eo in diuersis locis.

8.phys.t.10. Libris de ciuit. & alibi.

Sed de Aristotele quid? multi multa dicunt, & quod in sepulchro suo reperta fuerit lamina quædam, vbi scriptum erat, Credo in nasciturum de Virgine sub tali Imperatore; tamen Augustinus super Psalmos, exponens illud Psal. Absorpti sunt iuncti petræ iudices eorum, videtur damnare Aristotelem, vnde dicit, Aristoteles adiunctus petræ.

Psal. 140.

Alij dicunt, quod oportet hanc habere fidem, quam Apostolus: Oportet accedentem credere, quod remunerator est omnium bonorum, & qui hoc credebat, credebat implicitè, quod Deus præuisurus erat omnia, quæ saluti nostræ erant necessaria. Sed nunquam Aristoteles hoc posuit, quod Deus est cunctorum remunerator. & vtrum hoc sufficeret, an non, saluet ipsum qui potest.

Hebr. 11.

Secunda Propositio est, quod pro remedio paruulorum nullum fuit Sacramentum institutum in speciali, tempore ante legem scriptam, sed sufficiebat quod parentes referrent eos per fidem suam in Mediatorem.

Est autem hic vna opinio, quod ad hoc sacrificium aliquod fuerat institutum. Sed hoc non videtur verum, tum quia est contra Gregorium, vt allegatum est arguendo in oppositum. Ad principale tamen respondent, quod cum dicit Gregorius, quod sola fides, &c. intelligenda est sola fides protestata sacrificio, sed Glossa hæc textum destruit, quia tunc illud non faceret sola fides.

Ad hoc est ratio, quia secundum regulam Hieronymi, quod de Scripturis non habet auctoritatem, eadē facilitate contemnitur, qua probatur.

Ad hoc etiam facit, quod mulieres tunc saluabantur ante Baptismum, absque Sacramento aliquo per solam fidem parentum: sufficiebat ergo, quod parentes referrent eos in Mediatorem per fidem suam.

Sed nunquid poterant hoc facere alij, quam parentes? Respondeo, quod etiam illi, qui curam habebant paruulorum.

Sed nunquid etiam quilibet videns paruulos, poterat eos referre in Mediatorem: & vtrum hoc

A sufficeret?

Dicunt quidam quod sic, sicut hodie quilibet potest esse minister Baptismi, propter necessitatem Sacramenti. Mihi tamen videtur quod non sufficeret, nisi relata fuissent à parentibus eorum, vel si illi morte fuissent occupati ab his, qui curam gerebant paruulorum: & ratio est, quia omnis qui refertur in alium, oportet quod sit aliquid referentis, per cuius relationem, & applicationem deletur culpa; paruulus autem hoc modo tantum videtur esse parentum, vel eorum qui post obitum

B paruulorum habent curam, qui sunt eorum patres cura, licet non genitura. Ad argumentum in oppositum patet ex corpore quæstionis.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum gratia Baptismalis, & gratia Virtutum, & Donorum, quæ infunduntur in Baptismo, sit eadem.

QVoad quartam quæstionem arguo primo, quod gratia Sacramentalis, & gratia virtu-

C tum non sit eadem gratia, sic: Illæ formæ non sunt eadem & vna forma, quæ ex diuersis principijs acquiruntur: sed gratia Sacramentalis, & gratia virtutum sunt huiusmodi, nam gratia virtutum acquiritur per actus, & assuefactionem; gratia vero Sacramentalis per solam infusionem: ergo.

In oppositum arguo, quod impossibile est ponere plures gratias gratum facientes, sed tam gratia sacramentalis, quam gratia virtutum, quælibet est gratia gratum faciens: ergo nō sunt plures gratiæ.

D Respondeo, primo ponam punctum quæstionis: secundo ponam propositiones intentas.

De primo, quæstio ista mouetur propter opinionem antiquorum. Dicunt enim quidam, quod gratia sacramentalis, & gratia virtutum sunt eadem gratia per essentiam; sed appellatur gratia virtutum sacramentalis, inquantum per Sacramenta virtutes acquiruntur.

Alia opinio est in alio extremo, quod gratia sacramentalis, & gratia virtutum differunt per essentiam.

E Alia est opinio media solemnior, quod sunt vna gratia per essentiam, tamen ab ista vna gratia sunt apta nata diuersa fluere; quandoque quidem à tali gratia profluunt dona & virtutes: quandoque vero aliqua reparabilia defectuum humanorum; sicut fortitudo contra imbecillitatem, & scientia contra ignorantiam, & temperantia, & huiusmodi, quæ diuersa in diuersis Sacramentis infunditur: ita quod ipsa gratia per essentiam est omnino eadem, sed ipsa (vt ab ea profluunt dona & virtutes) dicitur gratia virtutum; ipsamet vero, vt ab ipsa

F profluunt reparatiua defectuum humanorum, dicitur gratia sacramentalis.

Exemplum ponitur de anima, & suis potentijs; nam anima est eadem omnino, quod suæ potentiæ per essentiam, ita quod eadem essentia est ipsa anima, & intellectus & voluntas, sed quia ab anima ipsa profluunt diuersi actus, puta intelligere, velle, & huiusmodi, ideo ipsa anima, vt ab ea profluit intelligere, dicitur intellectus; vt vero ab ea profluit velle, dicitur voluntas, ipsa vero in radice dicitur anima. Sic in proposito: eadem qualitas, quæ est vt radix, a qua profluunt tam virtutes, quam reparatiua defectuum humanorum, dicitur

gratia

gratia simpliciter; vt vero ab ipsa profluunt virtutes dicitur gratia virtutum; vt vero ab ipsa profluunt reparatiua defectuum humanorum, dicitur gratia sacramentalis, tale namque reparatiuum non confertur nisi mediante aliquo Sacramento.

Dicit enim vlterius, quod cum dona & virtutes sint connexæ, ita quod nulli datur vna virtus sine alia, ideo à quolibet Sacramento profluit perfectè, & integraliter gratia virtutum. Sed quia reparatiua defectuum humanorum non sunt connexa, ideo non in quolibet Sacramento dantur reparatiua omnia defectuum humanorũ, sed vnum in vno, reliquum in alio. Punctus ergo quæstionis est de veritate harum opinionum, quid dicendum circa hoc.

Nunc secundo pono propositiones.

Prima est, quod dona & virtutes non profluunt à gratia.

Secunda est, quod gratia magis è conuerso profluit, & resultat ex donis.

Tertia est, quod gratia reparatiua humanorum defectuum, non differt à quibusdam virtutibus & donis, & sic gratia virtutum non differret à gratia sacramentali.

Primam propositionem probo sic: Si dona, & virtutes, quæ infunduntur in Sacramentis, profluũt à gratia, aut ergo subiectiuè, aut sicut effectus formalis à forma, aut effectiuè: sed nullo horum modorum à gratia profluunt virtutes, & dona: ergo. Maior nota est per locum à sufficienti diuisione, omne enim quod profluit, profluit in aliquo genere causalitatis, cum profluere importet causalitatem.

Probatio minoris. Primo, quod non profluunt effectiuè, sicut ab efficiente, quoniam per Augustinum: Virtutes in nobis solus Deus operatur, ita quod talia sunt in nobis per infusionem à Deo solo. *Epist. 46. num. 1.*

Et probo hoc ratione, quia aut gratia infunderet illas, aut educeret. Non est dicendum, quod infundat, quia tunc crearet; nec secundo, quod educat, quia accidens non educit aliquid de subiecto in quo est: ergo.

Et confirmatur, quia dona, & virtutes cum sint per creationem, non sunt eductiuè ab aliquo creato. Similiter nec fluunt sicut effectus formaliter à forma, & ratio est, quia effectus formalis est idem realiter quod ipsa forma, secundum Auicen. 6. metaphysicæ suæ: sed virtutes differunt à gratia, sicut aliæ, & aliæ qualitates. Nec effluunt à gratia sicut à subiecto, vt manifestum est, non enim gratia est subiectum ipsarum virtutum, sed sola anima.

Dices: Imo virtutes profluunt aliquo modo effectiuè à gratia, non obstante quod sit vna gratia per essentiam. Exemplum datur ad hoc: quoniam videmus, quod lux est vna per essentiam, eadem autem lux vt recipitur in nube rorida, ab ea profluunt colores diuersi: sic ergo est imaginandum de gratia; quod ipsa est vna per essentiam, tamen profluit in diuersos radios & colores spirituales, qui sunt diuersæ virtutes.

Sed ista imaginatio non valet ad propositum, nam lux, quæ hoc modo profluit in diuersos colores, non est, vt isti imaginantur, radius tinctus in nube, vt ibi tingatur, ac fiat subiectum colorum: sed colores illi sunt ipsi radij debilitati. Est enim considerandum, quod radij transeuntes per mediũ densum franguntur, idest sparguntur à perpendiculari, & ita in ingressu radij in nubem spissam, & densam franguntur perpendiculariter, & hoc modo amittit aliquid de ratione lucis; & secundum quod magis distat radius sic fractus a perpendiculari, secundum hoc magis spargitur, & minus habet de luce: & ex hoc radij fracti, quanto sunt propinquiores centro, tanto minus franguntur a perpendiculari, & tanto per consequens habent plus de luce, & per consequens de colore appropinquante ad lucem. Et hoc modo colores Iridis, quanto magis appropinquant ad centrum, tanto magis participant de colore albedinis, & diuersificantur in hoc, quod magis vel minus appropinquant.

Tunc ergo in exemplo de Iride, ipsemet radius magis & minus debilitatus induit rationem diuersorum colorum, & non se habet subiectiuè respectu colorum.

Isti autem non dicunt, quod gratia sit ipsæmet virtutes; ex quo patet, quod exemplum non est ad propositum.

Secunda ratio est ista ad conclusionem: Ab illo non profluunt dona, & virtutes, in quo consistit formaliter ratio formalis gratiæ. Probo, quia idẽ non profluit a seipso: sed in virtutibus & donis existit formaliter ratio gratiæ: ergo.

Probatio minoris: Aut enim qualitas, a qua dicit virtutes, & dona effluere, est gratia, quia gratis data, & habeo propositũ, & hoc modo dona & virtutes sunt quædã gratia gratis data; aut quia est gratum faciens, & habeo similiter propositum: nam dona & virtutes ex se habent formaliter, quod faciant habentem gratum, vt probatum est in primo Dist. 17. de Charitate, & probo nunc specialiter, quod talia per rationes proprias habent rationem boni, & accepti, quæ sunt gratum facientia respectu cuiuscumque voluntatis. Probo: secundum enim Augustinum: Non est iustus, qui non diligit iustitiam: ergo de ratione iustitiæ, & omnis virtutis est, quod sint ex se formaliter acceptæ, & gratæ omni virtuoso, & per consequens participans illas virtutes sit inde materialiter acceptum & gratum, pro quanto participat obiectum formale actus acceptionis, & hinc est, quod ex natura rei Deus cõplacet in talibus virtutibus, puta in innocentia, vnde dicitur in Psal. Dilexisti iustitiam, &c. *Psal. 44.*

Similiter in charitate, & dilectione causata, iuxta illud: Ego diligentes me diligo. Similiter in misericordia & obedientia, iuxta illud: Misericordiã volo, & non sacrificium, & obedientiam plusquam holocaustum: ergo ex consequenti subiectum, in quo participantur huiusmodi virtutes, necessario eo ipso est acceptum materialiter Deo propter participationem virtutum, quæ ex se habent rationem boni, & optimi, & appetibilis per consequens, iuxta illud Philosophi 1. Ethic. operationes secundum virtutem bonæ sunt & optimæ, & non separantur hoc ab hoc, quia scilicet ex se formaliter habent rationem boni, & optimi. *Prou. 8.* *Cap. 7. & 8.*

Tertia ratio pro eadem propositione est ista: Si dona & virtutes profluunt in anima ab ipsa gratia, aut profluunt ab ea liberè, aut naturaliter: non primo modo, quia cum gratia sit quædam naturalis qualitas, non est protestatiua & dominatiua respectu sui actus: ergo posita tali gratia, naturaliter inerunt omnes virtutes: sed hoc manifestè est falsum. Nam etsi virtutes sint connexæ cum charitate, tamen sunt quædam virtutes supererogationis, vt virginitas, & quædam huiusmodi, quas non

non est necesse inesse omni habenti gratiam.

Dices: Imo in habente gratiam inest virginitas, quantum ad propositum saltem.

Respondeo: Sufficit mihi ad propositum, quod non oporteat inesse formaliter, quia sic sequitur, quod formaliter virtutes non profluant à gratia.

Quarta ratio ad propositum est ista: Positio alia imaginatur, quod gratia sit qualitas quædam existens in anima, reddens Deo charum & acceptum, & ab illa dona & virtutes dicũtur accepta & chara.

Sed contra, nil reddit aliquid Deo acceptum & charum, nisi pro quanto est similitudo diuina, ac diuinarum perfectionum, in quibus complacet Deo primario, sicut in obiectis primarijs: ergo quod reddit aliquid materialiter Deo acceptum, oportet quod sit qualitas quædam, quæ ex se sit formaliter accepta; sicut virtuosus complacet in alio virtuoso, & hoc quia diligit formaliter, & complacet sibi in virtute: ergo cum Deus ex se diligat omnem virtutem, non oportet ponere talem qualitatem mortuam, per quam anima, & habitus animæ sint accepti Deo: Nec etiã in Scriptura inueniatur de vna tali qualitate, quod Deus per se complaceat in ea, sicut inuenitur de habitibus virtutum, sicut de Fide dicitur ad Hebr. Impossibile est sine Fide placere Deo, & de alijs virtutibus, innocentia, misericordia, obedientia, ac cæteris, vt dictum est supra.

Hebr. 11.

Secundam Propositionem, quod gratia magis resultet a donis, & virtutibus, quam è conuerso: probo exemplo, auctoritate, & ratione.

Exemplo sic: Sicut gratia corporalis se habet ad corpus, sic gratia spiritualis ad animam: sed gratia corporalis, siue pulchritudo (quod idem est) non est qualitas aliqua vna, a qua profluant aliæ qualitates, puta color, figura, & huiusmodi, imo ipsa resultat è conuerso ex illis, sicut pulchritudo faciei resultat ex proportione membrorum, & organorum, & coloris, & quædam relucentia virtutum, vnde accidit, quod verecũdi sunt facie magis gratiosi propter relucentiam honestatis: ergo per simile, gratia, & pulchritudo animæ non est qualitas vna, a qua profluant virtutes animæ, sed est quoddã resultans ex habitibus virtuosis in anima, vt sic illo modo ex concursu ac integritate virtutum, & donorum in anima, anima ipsa dicatur materialiter Deo accepta & grata.

Confirmo hoc, quia esse gratum est quædam denominatio ab actu transeunte super obiectum aliquod primo, & per se, & formaliter, siue materialiter transeundo super illud, quod participat obiectum formale: sed probatum est, quod actus complacentiæ, & acceptationis diuinæ tendit super virtutes ipsas formaliter, & ex se, & ex consequenti in omne, quod participat ipsas virtutes formales: ergo integritas ipsarum virtutum in ordine ad actum acceptationis diuinæ habet rationem vnius totalis gratiæ, quælibet autem partialis virtus habet rationem gratiæ partialis.

Secundo, probo hoc idem ratione sic: Gratia est quædam denominatio extrinseca ab actu diuinæ acceptationis, vt dictum est: illud ergo gratia est in te, quod facit te mihi gratum: sed virtutes principaliter sunt huiusmodi in quolibet virtuoso.

Probo; nam de ratione virtuosi est, quod fundet amicitiam, & complacentiam ad alterum virtuosum ratione communicationis virtutum, ita quod virtutum communicatio est fundamentum amici- A tiæ virtuosi ad virtuosum, 9. Ethic. sicut amicitia patris ad filium fundatur super communicatione nutrimenti, qualis est amicitia collactaneorum, & amicitia mercatorum super communicatione aliqua simili: ergo amicitia, qua Deus perfectissimus omni virtute diligit nos, fundatur super communicatione virtutum inexistentium: ergo gratia non est qualitas per se efficiens amicitiam, & complacentiam Dei ad nos, sed resultat ex communicatione virtutum, sicut pulchritudo & gratia corporalis, resultat ex integritate & concursu debitæ figuræ, & colorum, & huiusmodi.

8. Ethi. c. 8. & 9. Ethic. cap. 1.

B Tertio probo eandem conclusionem auctoritate: Hæc enim est intentio Augustini, vt patet per auctoritates expressas, quas Magister adducit in littera, nam expresse vocat gratiam ipsas virtutes; sic etiam Magister videtur sentire expressè dist. 4. & 5. & similiter in secundo. Opinio autem opposita, quæ ponit gratiam esse talem qualitatem per se, non video vnde moueatur efficaciter, nec videtur esse aliud quam pura imaginatio.

Istam autem sententiam secuti sunt Doctores antiqui à principio: dicunt enim quod gratia Baptismalis, & gratia donorum sunt idem quantum ad habitus substratos: ergo intendunt, quod gratia non sit vnus specialis habitus substratus, vt scilicet idem substratum sit omnino virtutum & gratiæ, pro quanto gratia, non est aliud quàm quiddam resultans ex substratis virtutum. C

Tertia Propositio est, quod reparatiua, quę profluunt secundum istos à gratia Baptismali, siue quæ idem sunt, quod ipsa gratia Baptismalis, non differat à quibusdam donis, imo non sunt aliud quam D specialia dona, quæ in Sacramentis specialibus infunduntur.

Quomodo ergo talia differunt? Respondeo, gratia sacramentalis, & gratia virtutum differũt, quia gratia virtutum nominat ipsam integritatem virtutum: gratia vero sacramentalis nominat speciales virtutes, quæ in Sacramentis specialibus infunduntur.

Et quod hoc ita sit, potest patere etiam per opinionem aliorum: secundum enim eos gratia sacramentalis dicitur, prout ab ea profluunt quædam E reparatiua humanorum defectuum, sed talia reparatiua non sunt nisi quædam specialia dona, vt patet inducendo; nã in Baptismo infunditur speciale reparatoriũ, quia infunditur fides; in Cõfirmatione vero gratia septiformis ad roborandum, quod quidem robur in anima non est aliud quam ipsa septiformitas donorum: In extrema vero Vnctione quædam roboratio Spei, transeunt enim virtute extremæ Vnctionis cum maiori spe.

Similiter in Sacramento Ordinis scientia cõtra ignorantiam: In Matrimonio vero infunditur castitas spiritualis ad seruandum fidem thori: In Sa- F cramento vero Eucharistiæ quædam specialis charitas & amoris incendium: In Sacramento vero Pœnitentiæ quædam spiritualis munditia, & pulchritudo. Omnia autem ista, vt patet inducendo, nominant spirituales virtutes: quare gratia Baptismalis, & gratia donorum non distinguuntur etiam a parte profluentium, secundum aliam opinionem, vt qualitates disparatæ, sed vt generale, & speciale.

Sed hic similiter respondeo ad formam quæstionis: quia quando quæritur; Vtrum gratia Baptismalis differat a gratia virtutum, aut quæris, si distin-

stinguuntur vniuersaliter omnino, & realiter, vt gratia nulla sit virtus, sed specialis quædam qualitas disparata. Similiter, nec sit aliquod donum, sed quædam qualitas disparatè se habens ad habitus donorum, sic dico, quod non debet concedi, quod distinguatur: & ratio est, quia gratia, vt dictum est, in generali dicit integritatem,& concursum omnium virtutum; in speciali vero gratia Baptismalis dicit concursum aliquarum specialium virtutum & donorum, quæ alij vocant reparatiua defectuum humanorum. A

B Si vero intendas quærere, Vtrum differant ratione pro eo, quod gratia sacramentalis nominat speciales virtutes, & dona, inquantum sunt medicina sanatiua defectuum humanorum; gratia vero virtutum, & donorum nominat virtutes absolutè, vt sunt principia actuum, hoc modo concedo, & si sic intellexit alia opinio, dicit verum.

Si vero tertio intendas quærere, Vtrum differãt sicut vniuersale, siue generale a speciali & partiali, dico quod differunt isto modo: & hoc, quia gratia virtutum, & donorum nominat omnes virtutes insimul cõcurrentes fundamentaliter, ipsa vero gratia virtutum formaliter est aliquid resultans ex tali concursu omnium virtutum; gratia vero sacramentalis nominat speciales virtutes, quæ in Sacramentis specialibus specialiter infunduntur, quæ reparant singulos defectus humanos, de quibus dictum est tertia propositione. C

Ex his apparet, quod non est definibile, quæ sint illa reparatiua humanorum defectuum, quæ infunduntur in Baptismo, sicut & secundum aliam opinionem, ponendo sicut ipsi ponunt, quod talia nec sunt dona, nec sunt virtutes. D

Ad argumentum in oppositum dico, quod dona & virtutes, & gratia æqualiter sunt per infusionem & virtutem Sacramenti, & per exercitium, & assuefactionem, quia idipsum realiter important, vt dictum est.

DISTINCTIO II.

DE SACRAMENTIS NOVAE LEGIS. E

Iam ad Sacramenta Nouæ Legis accedamus.

In præcedenti Distinctione egit Magister de Sacramentis in generali, & in speciali de Sacramentis Legis veteris. In ista vero Distinctione incipit agere de Sacramentis Nouæ Legis in speciali: & quia in præsenti Distinctione Magister agit de Sacramentis Nouæ Legis in quadam generalitate, & in fine agit de quodam præambulo ad Sacramentum Baptismi, scilicet de Baptismo Ioannis. Ideo ad euidentiam Quæstionis istius quæro tres quæstiones.

1 Vtrum in Lege noua debuerunt institui aliqua specialia Sacramenta.

2 Vtrum Sacramenta Nouæ Legis in septenario numero fuerint cõuenienter instituta a Christo.

3 Vtrum Baptismus Ioannis fuerit verum Sacramentum.

ARTICVLVS I.

Vtrum in Lege Noua debuerunt institui aliqua specialia Sacramenta.

QVANTVM ad primam Quæstionem arguo primo, quod in Lege Euangelica nõ fuit conueniens instituere aliqua Sacramenta specialia, sic: Incõueniens est in lege libertatis instituere aliquid, quod habet hominem redigere in seruitutem: sed Lex Euangelica est lex perfectæ libertatis, ad Rom. gratia, &c. sed Sacramenta redigunt hominem in seruitutem, vt patet per illud Apostoli ad Galat. 3. Cum essemus paruuli sub elementis huius mundi eramus seruientes, sub elementis inquam, idest sub Sacramentis sensibilibus. Ro.6.& 11.

In oppositum est auctoritas Christi, Ioannis 3. Nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu sancto, &c. & Matth. cap. vlt. Ite, baptizate eos in nomine Patris, & Filij, & Spiritus sancti. Et de Sacramento Eucharistiæ Ioannis 6. Qui manducat meam carnem, & bibit meum sanguinem, &c. Ioan.3. Ioan.6.

Respondeo: In ista quæstione ponam tres propositiones per ordinem.

Prima est ad propositũ, quod in Noua Lege debuerunt congruè institui specialia Sacramenta, & hoc quantum ad congruentiam.

Secunda est, quod in Lege noua debuerunt constitui specialia Sacramenta, & hæc propositio aspicit necessitatem.

Tertia Propositio est, quod Sacramenta Legis Euangelicæ instituenda fuerunt, in quanto minori numero institui potuerunt.

Primam Propositionem probo colligẽdo rationes antiquorum Sanctorum, & Doctorum. Et est Prima ratio propter maiorem deuotionem, eo quod signa sensibilia habent prouocare ad feruorem & teneritudinem deuotionis, propter quod sunt instituta Imagines Sanctorum, tunsiones pectorum, vocalis oratio. Propter hoc Sacramentum Eucharistiæ conficitur concurrentibus multis orationibus, cantibus, & alijs, quæ mentalem deuotionem habent efficaciter promouere. Cum ergo ad Euangelicam Legem sit deuotio feruentissima exhibenda, congruum fuit instituere sensibilia signa, per quæ haberet fidelium deuotio excitari.

F Secunda ratio est: Ex ratione maioris humiliationis, nam sicut homo ceciderat per superbiam, sic oportebat quod releuaretur per humilitatem, non fuisset autem perfecta, & condigna humiliatio tantum in mente: ergo oportebat eam foris exhibere effectu sensibili, vt qui per superbiam crexerat se contra superiorem, per humilitatem subderet se creaturæ inferiori.

Tertia ratio est, causa maioris exercitationis: multa enim mala docuit ociositas, nunc autem exercitia mentalia non sufficienter mentem occupant in præsenti vita, & hoc propter naturæ imperfectionem, in qua sensitiua magis trahit ad se intel-

intellectiuam, quam è conuerso; vt ergo sensitiua, A quæ vt plurimum in homine dominatur, haberet, vbi posset salubriter exercitari, congruum fuit inuenire sensibilia signa, vnde in talibus sensibilibus signis in Sacramento Eucharistiæ consistit hodie pro maiori parte occupatio fidelium spiritualis, propter quod instituta est tanta orationum,& cantus,& ritus in Missa solemnitas,ac etiam in Baptismo; nec statim proceditur ad formam Sacramenti, sed multiplicantur sensibilia signa, vt excluso otio animæ inimico populus in talibus spiritualibus actionibus occupetur. B

Alia ratio est causa eruditionis, nam Sacramenta significant effectum gratiæ interiorem, vnde & multi propter inexperientiam non aliter intellexissent ablutionem interiorem, quæ fit per Baptismum, nisi per exteriorem corporis ablutionem.

Alia ratio est ex ratione compositionis. Cum enim homo componatur ex duplici natura corporali, scilicet & spirituali,vtraque autem natura per peccatum transgressionis erat vitiata, congruum fuit institui medicinam duplicem; Vnam quidem, quæ correspondet animæ,vt gratia ipsa, quæ est ef- C fectus Sacramentorum. Aliam vero, quæ correspondet corpori,vt signa ipsa sensibilia, cuiusmodi sunt ablutio, tactus,& huiusmodi.

Alia causa est ratione assuefactionis, eo quod homo assuefactus est sensibilibus ratione conditionis humanæ in acquirendo scientiã; acquirimus enim scientiam per sensus, vnde deficiente sensu deficit scientia, secundum illum sensum: congruum ergo fuit signa aliqua sensibilia instituere, vt per ea sicut per magis nota sensibus, deueniremus facilius in eruditionem, & cognitionem effectus interioris, D qui est gratia.

Secunda Propositio est,quod non solum fuit cõgruum instituere in Lege Euangelica specialia Sacramenta, sed fuit aliqualiter necessarium. Præmitto tamen vnam distinctionem de necessario.

Necessitas enim quædam est ex parte efficientis, & sic non capio necessitatẽ in proposito: non enim fuit Deo necessarium talia Sacramenta instituere ad fundandum Legem Euangelicam, quin aliter potuisset, & æquè bene ex parte sua sine talibus sensibilibus signis. E

Alia vero necessitas est ex parte finis. Finis autem horum signorum sensibilium est gratia, & vltima gloria;nec igitur talem necessitatem capio in proposito, sic quod habeat gratia hanc talem habitudinem necessariam ad hæc signa sensibilia,quasi lex Euangelica non aliter perduxisset ad gratiam & gloriam, siue producere potuisset, quam per signa huiusmodi sensibilia.

Alia vero necessitas est ex parte subiecti, & materiæ, cuiusmodi est homo ipse, & nec sic accipio necessitatem quasi Sacramenta ista necessario me- F dient inter hominem & gratiam; vel quod sit necessaria habitudo hominis ad hæc sensibilia signa.

Alia necessitas est ex parte formæ, & hæc est duplex: Vel absolutè ex parte formæ in se;vel ex parte impermanentiæ formæ, si forma debeat diu permanere, sicut quod dentes anteriores sint incisiui, hoc non est absolutè necessarium formæ hominis, sed permanentiæ ipsius formæ hominis, quia aliter non posset homo diu permanere.

Hoc ergo vltimo modo capio necessitatem in proposito. Dico ergo, quod necessarium fuit aliqua Sacramenta instituere in Lege Euangelica, ad hoc quod posset lex diu permanere, & capio hanc propositionem, quod nulla lex de mundo potest diu permanere sine aliquibus sensibilibus signis; ergo necessarium fuit ad permanentiam legis Euãgelicæ instituere talia sensibilia signa.

Maiorem propositionem, siue antecedens istius rationis probo auctoritate & ratione. Auctoritas est Augustini 19. contra Faustum: In nullum, inquit, nomen religionis, seu verum, seu falsum coadunari homines possunt, nisi aliquo signaculorum, seu Sacramentorum visibilium consortio colligentur. *Cap. 11. in fine. tom. 6.*

Secundo probo idem ratione sic: Id quidem videtur esse necessarium, quod sequitur,& infertur ex dictamine rectæ rationis, eo modo quo 1. Ethic. cap. 7. & 10. dicit Philosophus, quod necessarium est, quod beatitudo sit permanens, sicut & ipse homo: sed ratio naturalis dictat in lege qualibet debere institui aliqua sensibilia signa, nam numquam fuit aliqua lex, quæ non habuerit saltem duo Sacramenta, sicut sacrificium & sacerdotium, & patet hoc expresè testimonio Philosophorum, nam Aristoteles, & Commentator Eustachius 8. Ethic. dicunt,quod offerre Deo sacrificia est de lege Naturæ, sed sacrificare Deæ Brasidæ, vel sacrificare tantum vel tantum, hoc de iure positiuo. Idem dicit cap. de Magnificentia: ergo legem quamlibet secundum Philosophum, habere Sacramentum aliquod est de iure naturæ,quia saltem sacrificium. Ex quo sequitur, quod de iure naturali sit etiam habere sacerdotium ad offerendum sacrificium, nam sicut notum est omnibus, & insitum naturaliter, quod est aliquod diuinum agens homines in bonis, & ideo ipsum honorare debemus speciali sacrificio ad solam Deitatem pertinente,nec debita homini, vel alteri creaturæ;sic est notum ac naturaliter insitum, quod sacrificare est res dignissima & sancta, & quod ad hoc deputandus sit specialis minister ab alijs separatus, ac ab immunditijs, quibus solent se cæteri immiscere, aliqualiter segregatus. *Lib. 5. Ethi. cap. 7.* *Lib. 4. Ethi. cap. 2.*

Secunda ratio ad idem est ista; Nulla lex potest diu permanere, in qua obseruatores legis non possunt à non obseruantibus distingui. Ratio vero istius est, quoniam Philosophus dicit 10. Ethic. cap. vlt. quod non omnes homines liberales sunt, alias non essent pœnæ punitionis necessariæ: quia ergo in lege qualibet sunt illiberales aliqui,necessarium est, quod distingui possint liberales ab illiberalibus, obseruatores à non obseruatoribus, vt non obseruantes ad obseruandum pœnis, & terroribus possint trahi, alias impossibile esset legem durare. sicut de facto apparet hodie de multis hæreticis, qui obseruationes, ac traditiones Euangelicas, & Sacramenta contemnunt suscipere, vel obseruare, qui si non potuissent discerni à cæteris, puto quod Ecclesia Catholica fuisset olim ante multa tempora exsufflata.

Tertia ratio est ista: Nulla lex potest diu permanere, vbi obseruatores legis non possunt se exẽplis mutuis ad deuotiorem, & feruentiorem obseruantiam incitare. Ratio autem huius est, quia natura humana continuè tepescit ab incepto arduo bono. Hinc est quod omnis religio à principio suæ institutionis fuit in suis obseruantijs magis feruida, & nedum religio particularis, sed totalis Ecclesia Christi, ac religio Christiana: sed nisi essent sensibilia signa, non possent se homines ad bonum

exem-

exemplis mutuis exhortari, sicut hodie de facto apparet de Sacramento Eucharistiæ, in quo hodie consistit feruor ac deuotio quasi tota fidelium, vnde ad diuinum cultum, & Missarum solemnia, qui non proprio instinctu se mouent, trahuntur exemplis, & quadam verecundia aliorum: & puto, quod nisi esset assidua huius Sacramenti cum solemnitate confectio, Ecclesia fidelium fuisset in errores nō modicos deuoluta, sicut hodie apparet de terris, vbi sententia excommunicationis, vel interdicti diu permanserit, quod ibi non paruæ hæreses pullularunt.

Et confirmo hoc, quia in Moralibus magis sunt quærendæ persuasiones, quæ sunt certæ in humanis, quam demonstrationes, tales autem demonstrationes magis signis sensibilibus, quam rationibus exhibentur.

Tertia Propositio est, quod in Lege Euangelica debuerunt institui pauciora Sacramenta, quam potuerunt. hæc propositio probatur per Augustinum contra Faustum, qui dicit, quod in Lege Euangelica debuerunt esse Sacramenta vsu leuiora, numero pauciora, effectu salubriora, tempore diuturniora. Ratio vero huius est, quia lex noua est priuilegiata quatuor priuilegijs, ipsa enim est lex spiritualis, non carnalis, vnde ad Samaritanam illam dicit Iesus: Spiritus est Deus, & eos, qui adorant, in Spiritu & veritate oportet adorare. & sequitur: Venit hora, quando veri adoratores, &c. & Apost. Lex spiritualis est, ego autem venundatus sum peccato. Ex hoc ergo, quod lex est spiritualis, debuit separari à corporalibus ceremonijs, quæ in Lege veteri, quæ carnalis erat, erant innumeræ, & ideo concluditur, quod Sacramenta in Lege noua debuerunt esse numero pauciora.

Lib. 19. c. 13. tom. 6.

Rom. 7.

Secundo, est lex libertatis, secundum Apostolū, & ideo debet esse vsui facillima, & per consequens facillima Sacramenta, quæ in Lege veteri erant difficillima, vnde reconciliatio fiebat cum difficultate magis, nam oportebat animalia interficere, & sanguinē aspergi in faciem, & alia multa, quæ erant grauissima ad seruandum.

Tertio, Lex noua est lex veritatis, & ideo Sacramenta eius non possunt esse signa falsa, sed debuerunt habere annexam veritatem, vt non sint signa pronostica tantum, & tenebra futurorum, sed demonstratiua, & quasi effectus præsentium, & ideo fructu saluberrima. Ratio autem huius est, quia Sacramenta efficaciam habent ex Christi passione, quæ in Lege veteri figurabatur vt futura; In noua autem Lege est iam exhibita.

Quarto, Lex noua non est lex instituta ab homine, siue a solo homine, vel à creatura aliqua promulgata, sed à Deo & homine, Christo scilicet, instituta ac pronunciata, & ideo non immerito tempore debet esse diuturnior: sic ergo patet ad quæstionem.

Ad argumentum in oppositum nego minorem. Ad probat[illegible]nem dico, quod Apostolus ibi loquitur de Sacramentis antiquæ Legis, quæ sine dubio redigebant in maximam seruitutem.

ARTICVLVS II.

Vtrum Sacramenta Nouæ Legis conuenienter instituta fuerint à Christo in numero septenario.

QVoad secundam quæstionem arguo primo, quod Sacramenta nouæ Legis non congruè

A fuerunt instituta in numero septenario à Christo; quia non omnia, vt patet de Confirmatione, non enim apparet ex Euangelio, vbi Sacramentum hoc à Christo fuerit institutum.

In oppositum est auctoritas Ecclesiæ, vnde in Decretis 25. cap. in nouo Testamento dicitur, quod illa, quæ tenet Ecclesia de Sacramentis sunt tradita à Christo, & Apostolis.

Respondeo: Primo videndum est de numero Sacramentorum. Vnum est certum, quod sunt septē, ratio vero talis numeri potest esse vna ex parte

B virtutum, quæ dantur in Sacramentis, vel ipsarum augmentum, quæ sunt septem: nam in Sacramento Baptismi datur Fides. In Extrema vnctione Spes, in Eucharistia vero Charitas, vnde Eucharistia idem est, quod bona gratia. In Pœnitentia vero iustitia spiritualis. In Ordine vero Prudentia. In Matrimonio vero Castitas. In Confirmatione vero Fortitudo.

Secunda ratio potest sumi ex hoc, quod Sacramēta sunt quædam media reparatiua humanorum defectuum. Ad cuius euidentiam sciendū est, quod

C defectus quidam sunt defectus culpæ, & quidam defectus pœnæ.

Culpa vero est triplex, scilicet originalis, quam delet Baptismus: mortalis, quam delet Pœnitentia: venialis, quam delet Extrema vnctio.

Defectus vero pœnales sunt decem. Et quidam quidem est in intellectu, scilicet ignorantia, contra quam est Sacramentum Ordinis, in quo dantur claues Scientiæ.

Secunda vero pœna est in voluntate defectus malitiæ, contra quam est Sacramentū Eucharistiæ,

D vbi infunditur Charitas.

Tertia pœna est in irascibili, pusillanimitas, contra quam est Sacramentum Cōfirmationis, vbi datur virtus Fortitudinis.

Quarta pœna est in concupiscibili, concupiscentia mala, contra quam est Sacramentum Matrimonij, vbi infunditur spiritualis Temperantia.

Alij assignant aliam rationem ex similitudine vitæ corporalis ad vitam spiritualem, quæ datur per Sacramenta: nam in vita corporali quædam sunt, quæ pertinent ad vitam personæ, & ista sunt

E tria, scilicet generatio, & huic correspondet in vita spirituali Baptismus, per quem omnia regenerantur Christo.

Secundum est nutrimentum, & huic in vita spirituali correspondet Eucharistia, quam qui manducat, habet vitam æternam.

Tertium est augmentum, & huic correspondet Confirmatio. Ex parte vero communicantis requiruntur quatuor.

Primum est propagatio, & huic correspondet in vita spirituali Matrimonium.

F Secundum est gradus, in quo necessarium est aliquos promoueri ad actum necessarium communitati, & huic correspondet Ordo.

Tertium est ad remouendum impedimenta vitę, cuiusmodi est infirmitas, & ad hoc ordinatum est Sacramentum Pœnitentiæ.

Quartum est ad remouendum ineptitudinem, & hebetudinem quam homo consequitur ex infirmitate, & huic correspondet in vita spirituali Sacramentum Extremæ vnctionis, virtute cuius omnes imbecillitates & ineptitudines, quas homo in vita præsenti contraxit, remouentur.

Vltimo potest sufficientia magis congrua, & cōsequens

sequens ad prædeterminata talis assignari, vt accipiatur ex parte necessitatis Sacramenti; dictum est enim quæstione præcedenti, quod necessarium est in omni lege instituere specialia Sacramenta, si lex debeat diutius permanere.

Primum ergo, quod est necessarium in omni lege, & ad quod exhibendum inclinat ius naturæ, est sacrificium; vnde nunquam fuit populus, nec lex, quæ sacrificium speciale non haberet, & aliqua quidem sacrificia comedebantur à sacerdotibus, & populo illius legis, sicut apud Iudæos tempore legis antiquæ, apud etiam Gentiles apparet idem de idololatris: ergo tale Sacramentum necessarium erat in lege noua, ad hoc quod esset perpetuæ permansionis, & huic correspondet in lege noua Sacramentum Eucharistiæ.

Ex hoc autem Sacramento in omni lege necessarius erat Sacerdos: ergo necessarium est legem nouam excellentibus personis, & ministris sacrificij dignissimi adornari, & ad hoc institutum est Sacramentum Ordinis.

Tertio: In omni lege permansura necessarium fuit semper aliquod signum distinctiuũ degentium sub lege illa à cæteris aliarum legum: ergo hoc maxime fuit necessarium in lege noua, & ad hoc institutum est Sacramentum Baptismi, quod est primũ signum, per quod fideles ab infidelibus, & qui sunt de Christi familia à cæteris distinguuntur, quę quidem intrantibus religionem, in ipso religionis introitu adhibentur.

Quarto: In omni lege permansiua necessarij fuerunt aliqui defensores legis, & propugnatores, & per consequens signum erat aliquod, quo pugnatores à non pugnantibus discernebantur: ergo multo magis hoc est necessarium in lege Euangelica, quæ est lex veritatis, & ad hoc institutum fuit Sacramẽtum Confirmationis, in quo confertur suscipienti speciale robur ad defendendum legem Christi, vnde multi post Confirmationem exponunt se morti propter defensionem Fidei, qui ante Confirmationem trepidassent, nec fuissent confessi ita audacter nomen Christi.

Quinto: Omnis lex habuit ritum aliquẽ in reconciliando præuaricatores legis, & hoc multo magis fuit congruum in lege noua, quæ congruè, vel maximè est lex gratiæ, & ad hoc institutum est Sacramentum Pœnitentiæ, per quam cognoscit homo se esse perfectè Deo reconciliatum.

Sexto: De necessitate permansionis cuiuslibet legis fuit, quod homines permansuri sub lege propagarẽtur ab hominibus illius legis, vnde & hoc fuit maximè necessarium in lege noua, propter quod erat difficillimum in primitiua Ecclesia conuertere homines ad Fidem propter repulsam parentum; & quia insurrecturi erant hæretici, qui omnem propagationis modum illicitum reputarent, congruũ fuit modum aliquem licitũ ac virtuosum instituere ad propagationem huiusmodi conseruandã, & ad hoc institutum est Sacramentum Matrimonij.

Septimo, & vltimo, quia hæc lex non finitur hic, sed alibi, & habet duplicem populum, militantem, & triumphantem, aliquid fuit necessarium in ista lege specialius, quod non erat in alijs legibus necessarium, vt sicut in ingressu ad populum militantem adhibebatur signum distinctiuum per Baptismũ; sic in egressu de militanti populo, & in ingressu ad populum triumphantem, necessarium fuit institui signũ aliquod sensibile, ꝙ secum deferret, qui patria-

A ret ad populũ triumphantẽ, vt esset sibi signũ, quod mitteretur de militanti populo ad triumphantem, & quod perseuerauit in militanti populo, & nunc venit perseueraturus cum populo triumphante.

Secundus modus est de institutione. Vtrũ fuerint hæc Sacramẽta instituta à Deo solo sine Christo, an aliqua ab ipsis. Ad quod dicunt quidã, quod solus Deus potuit ea instituere inquãtum efficientia respectu gratiæ: non enim tantummodo signant, sed efficiunt, nunc autem ad nullam creaturam pertinet instituere, quod aliqua res creata habeat efficaciam super gratiã. Sed loquendo de possibilitate, B non video, quare institutionem Sacramentorũ executiuè non potuit Deus alteri cõmittere. Nõ enim oportet, quod exequutio pertineat ad illum, ad quẽ pertinet auctoritas, sicut patet de Rege, & si enim solus Rex habeat auctoritatẽ gratiam aliquam distribuendi, potest tamen executionẽ distributionis alteri cõmittere: sicut tunc Deus solus potuit facere sistere motũ cæli, tamen eius executionem cõmisit Iosue, ad cuius verbum stetit sol contra Gabaonitas, ergo quare non potuit Deus instituere, quod *Iosue 10.* C creatura aliqua, puta homo vel angelus signum aliquod placitum institueret, quo facto Deus cooperaretur ad gratiam infundendam: sic ergo de possibili non video, quare executiuè Sacramenta non potuerunt ab aliquo institui, quam à solo Deo.

Sed de facto teneo determinationem Concilij vbi supra, arguendo ad principale, quod Sacramenta omnia à Christo fuerunt immediatè instituta, tamẽ aliquæ circumstantiæ sunt postmodum ab Ecclesia propter causas rationabiles institutæ.

Hic tamen est specialis difficultas de duobus Sa- D cramentis, scilicet Extrema vnctione, & Confirmatione, vtrũ a Christo fuerunt immediatè instituta, sed dicendum est, quod sic: sicut de extrema vnctione patet, quod Apostoli vngebant infirmos oleo sancto, & sanabantur; non faciebant autem hoc nisi in virtute Christi. *Matth. 6.*

De confirmatione Christi similiter patet in impositione manuum, vbi dabatur Spiritus sanctus, & patet ex Euangelio, quod Christus confirmauit pueros, quandoque tangens eos in fronte, & per hoc patet ad argumentum principale.

E

ARTICVLVS III.
De Baptismo Ioannis, Vtrum fuerit verum Sacramentum.

AD tertiam quæstionem de Baptismo Ioannis, vtrum fuerit verum Sacramentum, sine argumẽtis. Respondeo primo, quæ fuit eius materia? & certũ est ex Scriptura, ꝙ fuit aqua Iordanis, sed de forma non sic est certũ. Dicunt tamen quidã, quod forma erat ista: Ego te baptizo in nomine venturi, F sicut legitur in Act. de quibusdã discipulis baptizatis baptismo Ioannis, quibus dicit Paulus: Ioannes baptizauit populum in eum dicens, qui venturus esset post ipsum. *Act. 19.*

Sed hoc nõ videtur bene dictum, quia quomodo baptizauit Christum? nũquid in nomine ipsiusmet, vt diceret, Baptizo te in nomine tui venturi: ideo non apparet, quod talis fuerit prætensa forma, nec prætensa forma habetur ex Scriptura; sed puto, ꝙ Doctores acceperunt formam, iuxta prædicationẽ eius: nam cum baptizaret populũ, prædicabat eis, & annunciabat venturũ, & hoc mouit Doctores ad putandum, ꝙ forma Baptismi ipsius esset in nomine

venturi. Ego tamen non video aliquam necessitatem, quare oportuerit, quod Ioannes baptizaret in forma aliqua.

De suscipientibus vero, fuitne generale quoad omnes. Respondeo, susceptiuum congruum erat solummodo adultis, non paruulis: & ratio est, quia Baptismus erat tantum pœnitentiæ.

Sed nunquid Christus fuit congruum susceptiuũ. Respõdeo: Christus baptizari voluit ex duplici causa; & ad dandum humilitatis exemplum; & secundũ Bedam ad aquas sanctificandum, vt cõferret aquis vim regeneratiuam, quod mouet aliquos ad ponendum in Sacramentis virtutem infusam. sed motiuum nõ est congruum, quia concluderet, quod in omni aqua esset virtus talis infusa.

Secundo propter exemplum præbendum pœnitentiæ, sicut & ob hoc ieiunare voluit in deserto.

Sed quid de efficacia, nunquid conferebat gratiam? Respondeo, aliqui dicunt quod sic, alij vero tenent oppositum, cuius opinionis videtur esse Magister, sed concordando opiniones distinguo, quia baptismum Ioannis conferre gratiam, potest intelligi vel ratione operis operati, vel ratione deuotionis. Primo modo non puto, quod gratiam conferret: secundo vero modo, puto quod gratiam conferebat: cuius probatio est, quia secundum Augustinum delebat culpam: culpa autem non deletur sine gratia.

Lib. 7. contra Donatistas cap. 10.

Sed quid de sufficientia? nunquid baptizati baptismo Ioannis tenebantur baptizari postea baptismo Christi. Respondeo, hæc est opinio Magistri, quæ videtur fundari super dicta Hieron. super Ioel.

Cap. 2. circa finem. Tom. 6.

Distinguit autem Magister de baptizatis baptismo Ioannis, quia aut ponebant spem in baptismo Ioãnis, nihil scientes de Spiritu sancto, & Fide Christi, & tales fuerunt rebaptizati baptismo Christi, vt expresse habetur Act. vbi dicitur, quod Paulus veniens Ephesum, & inueniẽs quosdam discipulos baptizatos baptismo Ioannis, qui nec si Spiritus sanctus esset audierant, dicit eis: Ioannes baptizauit populum, &c. & sequitur: his auditis baptizati sunt in nomine Domini Iesu.

Act. 19.

Si vero baptizati baptismo Ioannis non figebant spem ibi, sed fidem habebant in Patre, & Filio, & Spiritu sancto, non oportebat eos rebaptizari baptismo Christi, maxime quando recipiebant Spiritum, vnde Act. Cũ audissent Apostoli, &c. sequitur, miserunt ad eos Petrum, & Ioannem, &c. sequitur: nondum enim acceperant Spiritum sanctum, nec tamen sequitur, quod fuerunt rebaptizati baptismo Christi.

Act. 8.

Sed Magister cõmuniter in hoc nõ tenetur. Ideo dicunt alij, quod baptismus Ioannis fuit in forma baptismi Christi, quam potuit audire à discipulis Christi, & tunc propriè non esset baptismus Ioãnis, sed Christi, & sic certum est, quod non oportuisset tales rebaptizari baptismo Christi.

Vel Ioannis baptismus potuit fuisse in alia forma, puta in nomine venturi, vel quadam alia, vel sine forma aliqua, & de tali dicunt, quod oportebat eos rebaptizari Christi baptismo; tum quia in tali baptismo non imprimebatur character, nec gratia sacramentalis, nec integrabat rationem vnius integri baptismi, baptismus ille, & baptismus flaminis, tamen quia fuit mandatum generale de baptismo Christi, videtur obligasse vniuersaliter omnes.

Sed ille habet contra se auctoritatem Act. cap. 8. quam Magister adducit pro se in littera. Ideo di-

Ibid.

A cit vnus Magister antiquus aliter, & videtur quod dictum suum possit concordare opiniones illorum oppositas.

Dicit ergo Doctor ille, quod aut post baptismũ Ioannis receptum sequebatur manuum impositio Apostolorum, vel non: si sic, hoc congruè dicitur, vel enim impositio manuum erat Baptismus flaminis, vel erat sola confirmatio (& erat secundũ istos Baptismus flaminis, quando ad impositionem manus descendebat Spiritus sanctus in signo sensibili aliquo, sicut descendit in forma ignis ad impositio-

B nem manus à Paulo & Barnaba: quando vero nullum tale apparebat signum, erat sola confirmatio.) Tunc dicunt, quod si ad impositionem manus apparebat signũ sensibile, erat baptismus flaminis, & ex tali baptismo flaminis, & baptismo Ioãnis præcedenti consurgebat vnus integer baptismus Christi: nam baptismus Christi integratur ex aqua, & spiritu, quod bene protestabatur Ioannes, dicens: Ego baptizo in aqua, ille autem baptizabit in Spiritu sancto: de tali autem, qui sic esset baptizatus baptismo Ioannis, & postea baptismo Christi, te-

C nendum est secundum istos, quod non esset postea baptizandus baptismo Christi.

Si vero ad impositionem manus in baptizatis baptismo Ioannis non apparebat sensibile signũ, tunc talis impositio manuum erat tantum confirmatio, & de talibus oporteret dicere, ꝙ oportuit eos rebaptizari. Alij tenent, quod quomodocunque contingeret baptizatos Ioannis baptismate postea baptizari flamine, vel confirmari solum, necessario erant rebaptizandi baptismo Christi, & hoc specialiter propter auctoritatem quandam Canon. quæ mul-

D tum videtur expressa, & est de Consecr. Dist. 3. cap. aliud, vbi dicitur, si quos baptizauit Ioannes, iterum sunt baptizandi, & infra: Quos enim baptizauit Iudas, baptizauit & Christus, &c. quos vero baptizauit Ioannes, &c.

Quicquid sit de istis opinionibus videtur mihi, quod multum probabiliter posset teneri opinio illius antiqui Doctoris, & apparenter exponi ea, quæ videntur facere in contrarium, & hoc modo, quo statim dictum est, cum opinio recitaretur.

Sed quid dicendum de auctoritate: Vtrũ baptis-

E mus ille haberet auctoritatẽ à Ioanne, ita ꝙ Ioãnes auctoritatiuè instituisset illum baptismum. Respondeo, dicunt quidam quod sic; aliàs non bene diceretur baptismus Ioãnis. Et cõfirmatur per hoc, quod Apostolus 1. Corinth. reprehendit eos qui se dicebant baptizatos baptismo Pauli, siue Cephæ, eo ꝙ auctoritas sola erat Christi: sed contra hoc est illud Ioannis 1. Qui misit me baptizare, &c. Sed quare dicebatur baptismus Ioannis?

1. Corin. 1.

Dicunt quidam, quod ideo, quia soli Ioanni datum fuit tanquam ministro, quod baptizaret. Sed

F istud est expresè contra textum Act. vbi dicitur, ꝙ Corinthij erant baptizati baptismo Ioãnis, qui tamen nunquam viderant Ioannem. Et ideo posset dici, quod ideo dicebatur Ioannis, quia Ioannes fuit mediator illius baptismi, ita vt dicatur, quod Baptismus ille fuerit auctoritatiuè à diuina voluntate, sed tamen mediante Ioanne ipso, executiuè.

Vltimo quo ad propositum, Vtrum baptismus Ioannis fuit Sacramentum, hoc certum est, quod fuerit præuium ad Sacramentum, scilicet ad baptismum: sed vtrum significaret rem sacram, & causa existeret. Dicendum est, quod non, non enim conferebat gratiam ratione operis operati. Sed vtrum

saltem

saltem significaret rem sacram, vt esset signum, licet non causa. Dicitur communiter, quod tantum significabat baptismum Christi.

Sed vtrum significabat baptismum fluminis, vel flaminis. Dicunt quidam, quod baptismum fluminis. Sed hoc videtur irrationabile, quia signum & signatum non sunt eiusdem rationis. Ideo dico, quod significabat Baptismum flaminis, & hoc videtur sonare illa litera Act. 1. Ioannes quidem baptizauit aqua, nos autem baptizamus in Spiritu sancto.

Potest ergo dici, quod baptismus Ioannis aliter se habebat, & cooperabatur ad Baptismum fluminis, & aliter ad baptismum flaminis: quoniam ad baptismum fluminis cooperabatur vt dispositio, siue vt præparatio, & hoc vt baptisma Christi non appareret nouitas aliqua in populo, & ex hoc dicitur bene communiter, quod non erat Sacramentum, sed sacramentale; sicut catechismus & exorcismus sunt sacramentalia, quia sunt præparatio ad Sacramentum, sed cooperabatur aliquid ad baptismum flaminis, vt figura, & signum ad signatum.

DISTINCTIO III.

DE BAPTISMO NOVAE LEGIS.

Post hoc vidêdum est, quid sit Baptismus, &c. In ista Distinctione Tertia Magister agit in speciali de Baptismo, Primo, quantum ad eius quidditatem, & secundo quantum ad formam, & tertio quo ad institutionem, & quarto de eius institutione, vtrum institutio Baptismi euacuauerit Circumcisionem.

Quæstio I.

Quo ad primam quæstionem arguo primo, quod non bene definiatur Baptismus à Magistro sic: Illa definitio non est bona, nec propria, quæ non indicat, siue in qua non ponitur formalis ratio definiti. Probo, quia definitio est sermo indicans quid est esse: sed in definitione Magistri non ponitur formalis ratio Baptismi. Probo, quia Baptismus est formaliter Sacramentum, nunc autem ratio formalis Sacramenti consistit in ratione signi & causæ, in definitione vero Magistri nulla fit mentio de relatione signi, vel animæ: ergo.

In oppositum est auctoritas Magistri in littera, & auctoritas Augustini, ex cuius dictis Magister format definitionem illam. *Tract. 8. in Ioan. cap. 1. & 9. & habetur in d. 3. q. 1. cap. detrahe.*

Respondeo: Hic primo videndum est de institutione, & secundo de definitione. De institutione secundum dicta Sanctorum, & determinationem Ecclesiæ, certum est quod Baptismus fuerit à Christo institutus; sed de tempore, quando fuerit institutus, est dubium.

A

ARTICVLVS I.

Baptismus quando fuerit institutus.

Ad hoc autem dicitur diuersimodè à diuersis Doctoribus, tamen potest vna definitio poni, quæ mediabit, & concordabit diuersas opiniones circa conclusionem istã. Institutio enim Baptismi potest accipi Innuitiuè, Consultiuè, Exhibitiuè, Causatiuè, Meritoriè, & vltimo Perceptiuè.

B

Baptismus ergo innuitiuè fuit institutus in die, qua Christus baptizatus est à Ioanne: nam tunc Christus primo innuit se instituere velle Baptismum, & tunc tactu suæ carnis mundissimæ sanctificauit aquas, & eis præbuit regeneratiuam vim, secundum Bedam: non est intelligendum, quod infuderit eis virtutem aliquam actiuam, vt putant quidam, sed quia innuit, quod futura erat aqua in posterum regeneratiua animæ in gratia, propter quod

C apparuit in Christi baptismo Spiritus sanctus in columbæ specie, vt notaretur, quod in virtute Baptismi aquæ erant gratiæ, & cætera dona Spiritus infundenda.

Consultiuè vero Baptismus est institutus, quando Christus dicit Nicodemo: Nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu sancto, &c. vbi patet, quod de Baptismo præceptum non indidit, sed effectum Baptismi consulendo potius intimauit. *Ioan. 3.*

Exhibitiuè vero primo institutus est Baptismus,

D quando venit Iesus, & discipuli eius in Iudæam, vbi baptizabat, non quidem quod ipsemet baptizaret, sed discipuli eius, vt dicitur in princip. 4. cap. Ioan. 3. cap. Similiter quando misit discipulos ad prædicandum binos, qui non solum prædicabant, sed baptizabant, vt Magister allegat in littera. Illis enim temporibus Sacramentum Baptismi, quod prius insinuauerat consulendo, postea exhibendo credentibus explicauit.

Causatiuè vero, & meritoriè institutus est Baptismus tempore passionis. Fuit enim passio Chri-

E sti meritoria causa, à qua efficaciam traxerunt singula Sacramenta, vnde ibi effluxit de crucifixi latere sanguis & aqua, per quod signatur, secundum August. quod à Christi vulnere laterali Sacraméta manarunt, quibus credentes innituntur. & habetur extra de celebratione Missarũ in illis duobus, aqua scilicet & sanguine, maximè duo Sacramenta redêptionis, & regenerationis relucent; Intelligunt de Baptismo, & Eucharistia, quæ sunt duo principalia Sacramenta. Similiter in fine passionis exclamauit voce magna, Consummatum est, in quo significa- *Lib. 1. de ciuit. cap. 26.*

F batur, quod Sacramenta tunc efficaciam causaliter acceperunt ad conferendum gratiam, quæ est finis, & conseruatio spiritualis vitæ.

Sed præceptiuè institutus est Baptismus, Matth. vlt. cum dicitur: Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, & Filij, & Spiritus sancti.

Aliqui tamen dicunt, quod Baptismus non obligauit sicut præceptum, quousque ab Apostolis fuit diuulgatum Euangelium per orbem, sed hoc post Pentecosten. & secundum hoc patet, quod Doctores diuersi diuersa opinantur, accedentes variè ad aliquod prædictorum.

ARTICVLVS II.

De definitione Baptismi quid sit.

QVantum ad secundum de definitione Magistri, sciendum primo, quod definitiones Baptismi variæ à diuersis Doctoribus allegantur. Vnam definitionem dat Magister, quæ est Baptismus est intinctio, idest ablutio corporis exterior facta sub forma verborum præscripta.

Lib. 1. de Sacram. p. 6. c. 1. in principio. Alia est definitio Hugonis: Baptismus est aqua diluendis criminibus per verbum Dei sanctificata.

Cap. 2. Eccles. Hier. p. 1. eiusdem cap. Alia est definitio Dionysij: Baptismus est primũ mandatorum, & sacræ actionis, ac sacræ regenerationis, & ad aliorum mandatorum, ac sacrarum actionum formans nostras potentias animales in cælestium anagoge.

Lib. 4. c. 10. circa med. Alia est definitio Damasc. lib. 4. c. 10. Baptismus est, per quem accepimus primitias Spiritus, & principium alterius vitæ, sigillum, regeneratio, custodia, ac illuminatio.

Ad euidentiam harum definitionum sciendum est, quod propriè tres definitiones incidunt in idẽ. Vbi considerandum, quod definitiones illæ aspiciunt rationem formalem Baptismi, Baptismus enim quantum ad formale suum importat rationem signi, & causæ.

De ratione autem cuiuslibet relatiui, est, quod explicetur & definiatur per suũ formale, & per duo addita, scilicet per fundamentum & terminum.

Tres ergo definitiones primæ vno modo exprimunt Baptismum, & hoc quidem patet primo de definitione Magistri, exprimit enim primo additũ in ratione fundamenti, in hoc, quod dicit tinctio, siue ablutio, est enim ablutio immediatum fundamentum relationis quam importat signum, aqua vero non est fundamentum nisi remotũ, mediante ablutione. Exprimit similiter aliud fundamentum, quod est magis formale, scilicet verba ipsa, & hoc cum dicit, sub præscripta forma verborum.

Sed exprimit tertium formale, quod est ipsa relatio signi, & aliud formale, scilicet relationem causalitatis. In hoc quod dicit facta, exprimit enim ly, facta, tam causam efficientem principalem, quã instrumentalem. Dictum est enim supra, quod quodlibet Sacramentum dicit in generali duplicem formalem habitudinem, signi scilicet & causæ, quam in proposito exprimit nomen vnicum, cum dicitur facta, idest ad significandum & efficiendum instituta: & quia non tantum est simpliciter facta in se, sed in ordine ad aliquid aliud, idcirco per hoc quod dicit, facta, posset intelligi aliud additum per modum termini.

Hoc idem secũdo patet de definitione Hugonis: Cum enim, ait, Baptismus est aqua, ecce additum in ratione fundamenti. Cum vero subdit, diluendis criminibus, ecce additum in ratione termini, lotio enim criminum fit per gratiam. Cum vero dicit, sãctificata, ecce formale, quia nihil cõfertur aquæ, per hoc quod sanctificatur, nisi quod datur ei quędam habitudo, quæ est duplex, & signi, & causæ respectu effectus Sacramenti, quæ est gratia.

Similiter idem potest patere de definitione Magistri. Cum enim ait Baptismus, est tinctio corporis & aquæ. Ecce vnum additum in ratione fundamenti, & hoc tam propinqui, cum dicit tinctio; quam remoti, cum dicit aqua. Cũ vero dicit, verbo vitæ, ecce aliud additum in ratione alterius fundaméti.

A Cum vero dicit, sanctificata, ecce suum formale.

Aliæ vero duæ definitiones, scilicet Dionys. & Damasceni non sunt ita propriæ, non enim definiũt Baptismum per illa, per quæ habet naturaliter cuiuslibet definitio explicari, sed definitiones illæ duæ exprimunt Baptismum quo ad eius tantum proprietates.

Propter quod sciendum, quod vno modo potest Baptismus comparari ad pręcepta, ad quæ obligat; & ad Sacramenta alia ad quæ disponit, & potest etiam comparari ad contemplationem diuinorum,

B ad quam adducit. Potest etiam comparari ad quãdam nobilitatem, quam inducit in susceptiuo, scilicet quia facit filios Dei.

Propter ergo primam proprietatem dicit Dionys. Principium mandatorum Dei.

Propter secundam autem dicit, Et aliorum mandatorum, sacrarumq. actionum formãs nostras potentias susceptiuas animales. Sed propter tertiam dicit, in cælestium anagogen.

Propter quartum vero dicit, & sacræ regenerationis, licet quidam dicant, quod per hoc exprimit

C formale ipsius Baptismi.

Secundo sciendum est, quod Baptismus habet sex proprietates, quas exprimit per ordinem definitio Damasceni. Potest enim cõparari Baptismus ad gloriam, respectu cuius habemus arrhas per Baptismum. Propter quod præmittit: Baptismus est per quem habemus primitias Spiritus.

Secundo, potest comparari ad gratiam, quæ est principium vitæ spiritualis, ad quam Baptismus ordinat, ideo dicit, principium alterius vitæ.

Tertio, potest comparari ad gratiam gratis da-

D tam, quæ est character, ideo dicit sigillum.

Quarto, ad nobilitatem quandam, quam accipimus per Baptismum in ordine ad Deum, quæ est filiatio peculiaris, ideo dicit regenerationem.

Quinto, ad tutelam, & defensionem quandam, quam nobis contra mundum, ac tentationes largitur, ideo subdit, custodiam.

Sexto, & vltimo ad illustrationem fidei, quam in intellectu inducit: ideo concludit, & illuminatio.

Aliæ multæ possent assignari definitiones, sicut & quidam Doctores alij moderni assignant, sed suf-

E ficiant istæ, quæ dictæ sunt.

Ad argumentum principale patet solutio ex corpore quæstionis.

Quæstio II.

DE INSTITVTIONE BAPTISMI quantum ad formam, siue de forma eius.

F QVANTVM ad secundam quæstionem arguo primo, quod Sacramentum Baptismi non sit congruè institutum quantum ad formam, qua dicitur: Ego te baptizo, & c. sic: Sacramentum, quod est maximæ & summę necessitatis, quodq. potest & à peritis, & imperitis ministrari, non debuit in forma tali institui, quod posset accidere error circa eam: sed in forma prædicta potest valde de facili error accidere; Vnam enim vetulam, cui concessum est quod possit baptizare, facilius & frequentius contingit errare in forma prędicta, quàm rectè ipsam pronunciare: ergo.

In oppositum est verbum Christi, Matth. vlt. Euntes docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris, & Filij, & Spiritus sancti.

Respondeo, in ista quæstione sic procedam. Primo præmittam notabile: secundo ponam quasdam regulas per ordinem.

De primo sciendum propter hoc, quod in titulo quæstionis ponitur forma, quod forma, quantum spectat ad propositū, dupliciter potest accipi. Vno modo pro eo quod dat esse rei, & quo habet res formaliter quod sit; hoc modo forma domus est figura resultans ex partibus ipsius domus.

Alio modo forma potest accipi pro parte principali ipsius rei, quæ quidem licet realiter sit pars materialis, potest tamen dici pars formalis, quia pars principalior, hoc autem modo tectum dicitur forma domus, eo quod tegumentum est pars principalior pariete & fundamento, eo quod inter cæteras partes complet formam domus: sic & manus posset dici pars materialis hominis, cor vero formalis, quia principalior, & essentialior pars hominis.

Nunc ad propositum cum loquimur de forma Baptismi, aut loquimur de forma quæ dat esse formale Baptismo; vel loquimur de forma, accipiendo formam pro parte principali, licet pars illa sit materialis. Primo modo loquendo, & intelligendo. Forma Baptismi est duplex habitudo (de qua dictum est alias) scilicet signi & causæ: secundo vero modo cum partes materiales Baptismi habent fundamenta illius duplicis habitudinis, quæ sunt aqua & verba, verba autem sint principale fundamentum, ac per hoc principalior pars, sequitur ꝙ hoc modo loquendo de forma Baptismi, sunt verba ipsa forma.

Quod autem verba sint principalius fundamentū relationis signi, & causæ, quam Baptismus dicit in ordine ad gratiam, potest probari ex tribus. Primo, quod verba sunt spiritualiora quam aqua, & per consequens magis formalia. Tum quia de ratione formæ est, quod det certitudinem, & sit limitatio materiæ, quæ quantum est ex se, spargitur, secundū Bonauent. de vnitate, & vno, idest de illimitata, & indeterminata; nunc vero aqua est quiddam indifferens ad multa, limitatur autem & determinatur ad esse fundamentum habitudinis, quam importat formaliter Baptismus, per verba, iuxta illud verbum Augustini, accedit verbum ad elementum, & fit Sacramentum. Ex quo sequitur, quod verba respectu aquæ, habēt quasi rationem formæ, vt ambo concurrunt ad fundandum habitudinem prædictam: est tamen per rationem signi, eo quod verba ex se, secundum rationem propriam, & ex prima institutione habent, quod sint signum, imo trahitur ad hoc, quod sit signum per ipsa verba: quapropter sanctificatio aquæ attribuitur verbo, iuxta illud Augustini, Baptismus est tinctio in aqua verbo vitæ sanctificata.

Tunc ad propositum, cum quæritur, si Baptismus sit conuenienter institutus quantum ad formam. Intentio est quærere de forma, accipiendo formam pro altera parte materiali, scilicet pro altero fundamentum, quod est magis formale. Et in hoc [illegible] nunc quæstio potest quærere de forma remota, vel propinqua. Videndum est ergo primo de forma remota.

Secundo pono istam regulam, scilicet quod forma remota Baptismi est quæcumque verba cuiuscumque linguæ exprimentia actū lotionis transeuntem super tinctum cum inuocatione Trinitatis, sub nominibus exprimentibus propriè tres personas, & sub vocabulis propriè personalibus.

A In ista regula exprimuntur sex conditiones requisitæ ad remotam formam Baptismi, per quas soluuntur multæ quæstiones, quæ occurrunt circa materiam istam.

Et prima conditio est, verba vniuscuiusque linguæ, tantum enim valet hic Gallicum, quantum Picardum, & Græcum, quantum Latinum, vnde
B Christus baptizauit in Hebræo, nos vero in Latino, Græci autem in Græco.

Ratio autem, quare forma Baptismi nullam determinat linguam, est, quia Baptismus est Sacramentum necessitatis; propter quod verba aspiciunt tale idioma & linguam, quam quilibet sine errore sciat proferre, alias immineret periculum in casu necessitatis, scilicet periculum in modo proferendi.

Ex hac quæstione soluitur etiam quæstio: Verū sacerdos si baptizaret in Græco, vel Hebræo, vel
C etiam in lingua vulgari, vtrum baptizaret: & dicendum est quod sic, sed tamen grauiter peccaret, quia si scit Latinum, tenetur in Latino, secundum institutionem Ecclesiæ baptizare.

Ex hoc etiam soluitur quæstio difficilis. Verum Baptismus, qui fieret per verba Græca, & qui fieret per verba Latina esset idem Sacramentum. & difficultatem facit, quia non videtur quod sit idem signum, eo quod fundamentum est vtrobique aliud; & quia alia & alia vox, videtur esse aliud, & aliud signum.

D Respondeo autem ad hoc secundum prædicta. In huiusmodi signo est considerare aliquid, quod est indeterminatum, & aliquid quod est determinatum, & aliquid quod est ratio determinationis: nā determinatum est, quod sit verbum absolutè; sed indeterminatum est, quod sit tale vel tale verbum; illud vero, quod habet determinare, est significatio ipsa: oportet ergo quod idem sit specificè, licet non numero id, quod habet determinare, puta significatio. Quia vero significationem non variat quæcumque variatio vocū, ideo accidit quod si sit vox
E Græca, vel Latina, talis variatio vocum non variat significationem specificè, vel numero.

Secunda conditio est, quod sint exprimentia actum lotionis, nam si fieret per verba exprimentia alium actum, puta dicendo, linio te, vel tango te, vel percutio te, non esset Baptismus, propter quod in forma verborum posuit Christus verbum significans lotionis actum, cum ait, baptizantes. Baptizare enim Græcè, idem est quod lauare Latinè. Ratio vero ad hoc est, quod nisi exprimeretur actus lotionis, posset actus significari indif-
F ferens ad effectum, puta, verum fuerit ad refrigerandum, vel ad solatium, vel ad alium quemuis modum.

Tertia conditio est, transeuntem super illum qui tingitur, oportet enim quod tale verbum ponatur, quod exprimat illum qui tingitur, vt dicendo, te, vel nomen proprium, dicendo Petrū, & huiusmodi.

Et dico nomen proprium, quia qui sic exprimeret dicendo, Ego te baptizo Petrum, nulli dubium esse debet, quin baptizaret. Quod probo per hoc, quia Græci baptizant in forma tali, qui tamen verè baptizant; tamen qui sic baptizaret, peccaret grauiter, in hoc quod nō se conformaret Ecclesiæ,

ad quod quilibet tenentur in Sacramentorum ministratione.

Sed hic est dubium, Vtrum tingendum oporteat exprimere in numero singulari, vt sit vnus tingendus, vel abluendus vnica ablutione, vel in plurali, ita quod plures possint attingi vnica lotione.

Respondeo, quidam dicunt, quod de necessitate Sacramenti est, quod tingendus sit vnus tantum, & exprimatur in numero singulari.

Sed contra: Si hoc verum est, nimirum oportuit laborare Apostolos, quando baptizabant simul quandoque numero quinque millia, vel plus: propter quod videtur mihi, quod sufficit quod tales multi exprimantur nomine vno in plurali, vt dicendo vos: hodie tamen peccaret, qui sic vteretur, cum non sit necessitas illa, quæ erat in primitiua Ecclesia.

Quarta conditio: Cum inuocatione nominis Trinitatis in singulari sub vocabulo isto, In nomine, quod idem est, quod in virtute, vel notitia, siue declaratione.

Quinta conditio est, trium personarum, per quod soluitur vna communis quæstio: Vtrum baptizaret verè, qui diceret, Baptizo te in nomine Christi, & difficultatem facit, quia sic baptizabant Apostoli in Ecclesia primitiua.

Respondeo ad hoc, quod in Ecclesia primitiua dispensatum fuit baptizari in tali forma propter reuerentiam Christi cordibus credentium imprimendam; hodie vero cessat causa ista, quia Christi nomen per Dei gratiam est in cordibus fidelium radicatum, ideo qui sic baptizaret non seruaret veram formam, quam seruat vniuersaliter Ecclesia moderna.

Sexta, & vltima conditio est sub vocabulis proprijs personalibus. hoc dixi, quia non verè baptizaret dicendo in nomine Genitoris, & Geniti. Ratio autem est, quia secundum Magistrum, nomina ista: Pater, & Filius, magis nominant hypostases, quam nomina ista Genitor, & Genitus: ista enim magis proprie significant actionem.

Vltra omnes istas conditiones, est dubium de alia, scilicet de Ly. Ego. Vtrum sit de necessitate & forma Sacramenti. Ad quod dicũt quidam, quod sic, pro quibus facit id quod habetur extra de Baptismo, & eius effectu cap. sed quid, vbi dicitur, quod si non ter puerum in aquam miserit, & si non dixerit, Ego te baptizo, &c. verè puer non est baptizatus.

Sed in oppositum est, quoniam Græci baptizant exprimendo actum verbi in tertia persona, & tamẽ verè baptizant secundum Ecclesiæ determinationem. Sed nunquid Latini sic in tertia persona verè baptizarent? Respondeo dico, quod sic, sicut & Græcus, tamen grauiter peccarent ita mutando Ecclesiæ statutum.

Sed quid de auctoritate præallegata? Dico, quod loquitur quantum ad debere se præseruare à peccato, non autem quantum ad efficaciam Sacramenti simpliciter.

Sed quæ est melior forma, an Græca, an Latina? Respondeo, dico quod Latina, & hoc propter tria. Primo, quia Græci dimittunt ministrum, qui tamẽ verè agit vt instrumentale agens applicando, vt superius dictum est. Secundo exponunt actum verbi optatiuè, Latini vero indicatiuè, & per consequens Latini exprimunt magis efficaciã Sacramenti. Tertio, quia exprimunt recipientem Baptismum in

A tertia persona, dicentes, seruus Christi.

Secundo, videndum est de forma propinqua Baptismi. Ad cuius euidentiam pono istam regulam. Forma Baptismi est prolatio determinatorum verborum continua, seriosa, integra, nullo addito, vbi patet, quod ponuntur quatuor conditiones.

Prima est continua: non enim debet esse interpellata, puta incipiendo verba, & in medio enarrando historiam aliquam, & demum verba complendo.

Secunda conditio est, seriosa, non enim debet esse

B transposita, vbi sciendum est, quod qui scienter transfert, grauiter peccat. Sed vtrum vere baptizet? Respondeo, si talis transpositio mutet verborum, siue ordinis significatum, talis ordo nihil efficit, puta si dicatur, ego te Patris & Filij baptizo in nomine Spiritus sancti: si vero transpositio ista non mutet significatum verborum, & totius orationis, talis vtique verè efficit Baptismi effectum, licet tamen grauiter peccet, vt dictum est, puta si dicat: Ego baptizo in nomine Filij, & Spiritus sancti, & Patris, & hoc si per talem transposi-

C tionem errorem inducere non intendat.

Tertia conditio est, integra, idest ne verba sint corrupta. Sed aduertendum, quod verborum corruptio triplex, vel ex ioco, vel ex impotentia, vel ex mala intentione. Primo modo peccat grauiter verba corrumpendo; secundo modo non peccat, & verum effectum inducit: sed tertio modo, & grauissimè peccat, & effectu Baptismi caret.

Quarta conditio est, nullo addito, vbi generaliter sciendum, quod qui scienter addit aliquid, grauiter quidem peccat; sed vtrum quod significat ef-

D ficiat?

Respondeo, aut additio mutat sententiam, & trahit ad alium sensum, & sic effectum non sortitur, vt si diceretur: Ego te baptizo in nomine Patris, & Filij, & Spiritus sancti serui vtriusque. Si vero additio verborum sensum pristinum non immutat, talis additio non impedit effectum Baptismi.

Sed quid dicendum de quibusdã, qui addunt nomen alicuius Sãcti, puta S. Nicolai. Respõdeo, talis additio licet non sit licita, quia in talibus præcisè modus Ecclesiæ est seruandus, tamen effectum Ba-

E ptismi non excludit.

Sic ergo patet ratio ad formam quæstionis, quod Baptismus institutus est congruè quo ad formam, & hoc quo ad conditiones eius remotas, siue propinquam, vt est in duabus regulis declaratum.

Ad argumentum in oppositum patet, quod forma est facillima, quia breuissima, & in qualibet lingua.

F

Quæstio III.

DE INSTITVTIONE BAPTISMI quantum ad materiam, siue de materia Baptismi.

AD tertiam Quæstionẽ arguo primo, quod forma Baptismi, non bene sit quo ad materiam instituta: Quoniam materia illa est magis idonea Sacramento, quæ magis significat, quod significat Sacramentum: sed Baptis-

baptismus per se, & primo significat mortem, & sepulturam Christi, iuxta illud Apostoli ad Rom. 8. Cōsepulti enim estis per baptismum Christi. Terra vero magis figurat, ac significat Christi sepulturam, quam aqua: ergo.

In oppositum est auctoritas Christi, qui baptismum instituit in materia aquæ.

Respondeo in ista quæstione pono duas propositiones, quod baptismus est rationabiliter institutus quo ad materiam remotam. Secundo quod congruè institutus est quo ad materiam propinquam.

Ad euidentiam propositionis primæ pono vnam regulam, quod materia remota baptismi est aqua simplex naturalis potens abluere.

In regula ista exprimūtur quatuor conditiones. Dicitur enim primo, aqua, rationaliter propter triplicem aquæ proprietatem, triplicem effectum baptismi repræsentantem.

Primo quidem aqua est naturaliter frigida, refrigerationem, ac repressionem fomitis virtute Baptismi repræsentans.

Secundo, aqua est naturaliter humida ad abstergendum apta, ablutionem in baptismo originalis criminis præfigurans.

Tertio, aqua est clara, siue perspicua vndique, de facili diffusiua, significans charitatem, & illuminationem fidei, quæ in Sacramento baptismi principalius, quam in alijs obtinetur.

Posset & ratio alia ad propositum assignari, ex necessitate baptismi, cum enim sit summæ necessitatis, ac per consequens oporteat esse communissimum, cōgruum fuit eius materiam esse vniuersaliter vsui hominum propriatam: ergo materiæ baptismi maximè congruebat aqua: nulla enim est homini habitatio carens ea.

Quod vero in nullo liquore alio sit baptismi materia instituta, congruum apparet ex hoc, quod liquores cæteri, siue ratione odoris, siue qualitatis alterius, ex se habent sordidare potius quam lauare.

Secunda conditio, est simplex, idest non mixta, per quod soluitur quæstio illa. Vtrum licet baptizare in lixiuio. Dicendum est, quod non; non est enim aqua simplex, eo quod per actionem naturalem caloris existentis in cineribus fit transmutatio aquæ in speciem aliam, quam quidem docent operationes oppositæ cineris, & aquæ.

Hoc idem dico, si fiat admixtio ex aqua, & pinguedine, siue butiro, & ideo in brodio non licet baptizare, quia mutatur species, vt patet ex naturalibus operationibus vtriusque. Similiter quia brodium non est aptum natum lauare, quod requiritur ad materiam baptismi, sed potius sordidare.

Sed nunquid si aquæ admisceatur salsedo, eritne materia congrua baptismi.

Respondeo de mari. Dico, quod salsedo ab aqua maris non aufert speciem aquæ, licet det sibi aliam naturam accidentalem, vnde & mare ponitur esse sphæra aquæ.

Sed nunquid licet baptizare in aqua reliquata à sale; videtur quod sic, sicut de aqua maris. Sed respondeo, videtur mihi, quod maior sit mixtio, quam in aqua maris. Ideo ad hoc, quod esset materia congrua oporteret, quod per eleuationes, & ventositates transmutaretur ad speciem aquæ, sicut contingit quandoque nauigantes, per ventationes, & exalationes multas, reducere ad dulcedinem aquam maris, & reddere eam potabilem.

A Tertia conditio est, potens lauare, hoc dico propter cōditiones quasdam concurrentes cum aqua, quæ etsi non mutetur in speciem aliam, non est apta nata lauare, sicut si inbibatur linteum, vel lana in aqua, talis aqua attracta per linteum, vel lanam non est apta lauare, nisi exprimatur. Hoc idem apparet de glacie, etsi enim sit eiusdem speciei cum aqua, non est apta lauare, ideo consulendum est in casu, vbi non haberetur aliter aqua quam congelata, quod prius resolueretur, & sic fieret congua ad baptismum.

B Ex eodem apparet, quod lutum non est congrua baptismi materia, non enim habet ex natura propria, quod lauet: sed eius potius est fœdare, sic & dicendum est de niue.

Quarta conditio est naturalis, idest nō artificialis, ex qua apparet solutio ad quasdam communes quæstiones, nunquid ergo aqua rosacea, vel aqua ardens sunt materia congrua baptismi. Respondeo dico, quod non. Primo de rosacea, non enim est simplex aqua, sed mixta, apparet autem hoc per operationes; habet enim naturaliter exsiccare, propter quod permixta est cum sicco. C

Similiter, nunquid aqua supernatans in cruore, puta flegma, est congrua materia, dico quod non, ex eodem, non enim est elementum, sed mixtum.

Sed nunquid licuisset baptizare in aqua, quæ exiuit de latere pendentis Christi in cruce. Respondeo, illa fuit vera aqua in specie aquæ, vt patet Extra de consecratione, & eius effectu, vbi dicit Alexander, quod illa fuit vera aqua de vero sanguine Christi producta.

De cōsecratione dist. 2. cap. in sacramentorum Innoc. hoc idem dicit in cap. 1 in quadam de celebratione missarum.

Sed hic occurrit dubium, quomodo perpendi D potest, quod nix sit magis in specie aquæ, vel glacies, quam aqua rosacea: & videtur, quod nix non sit in specie aquæ, cum habeat proprietates oppositas, nam aqua grauis est, nix vero leuis. Similiter videtur esse mixtum, nam multum habet de terreo, cuius signum, quia multūm spongiosa. Tertio per signum, quia quando reliquatur, apparet in resolutione materia terrea: ergo videtur, quod sit mixtum quoddam, nō ergo simplex aqua.

Respondeo ad ista dubia.

Ad primum dicendum, quod Commentator in E principio de substantia orbis, & 1. Phys. com. 2. dat quandam regulam ad cognoscendum transmutationem secundum substantiam, & secundum accidētia, quoniam transmutatio secundum substantiā secundum cum adimit nomen, & definitionem, sicut quando aliquid transfertur de carneitate in terrestreitatem: ibi enim non remanet definitio, nec nomen, quod prius. Cuius probatio est, quia non respondetur ad interrogationem factam per quid, eadem definitio. Similiter nec idem nomen quod prius. In accidentali vero transmutatione F manet eadem definitio, ac idem nomen post transmutationem, quæ prius, vt si lignum mutetur ab albedine in nigredinem. Sed tunc restat dubium; potest ne per hanc regulam perpendi, quod nix sit in specie aquæ, vel non.

Et secundum istam regulam videretur, quod nō sit in specie aquæ, ita quod transmutatio ab aqua in niuem sit substantialis, & non accidentalis, cum enim remota niue quæritur, quid est hoc, non respondetur aqua, sed nix: ergo mutatur natura, & similiter definitio, vt videtur.

Dices; respondebitur, quod nix est aqua congelata. Contra: sic possem dicere, quod vinum est

aqua putrefacta in vite, quod dicit Phylosophus 6. Topic. Quid ergo dicendum circa hoc?

Dico, quod mutatio figuræ multum probabiliter arguit mutationem substantialis formæ: cuius ratio est, quia figura, quæ est qualitas de quarta specie, secundum Commentatorem est multum propinqua formis substantialibus, cuius ratio apparet, quia forma substantialis quælibet determinat sibi necessario certam figuram, quam amittendo amitteret esse talis forma. Tamen licet hæc videantur esse vera, tamen actiones, & operationes B magis arguunt, & faciunt scire formam, propter quod ex distinctis operationibus potissime cognosci habet formarum substantialium alietas, si operationes propriæ essent notæ.

Secundo pono propositionem secundam de materia propinqua. Dico autem, quod materia propinqua baptismi est ablutio immersiua trina. Hic sunt tres conditiones.

Prima est, ablutio: non enim debet esse fricatio, vel tinctio, vel vnctio, per quod soluitur casus quidam: Si volens puerũ baptizare non haberet aquã nisi in puteo, nec haberet, vnde aquam hauriret; vtrum si deponeret puerum, & immergeret in puteum, nec leuaret, vtrum puer ille esse baptizatus: & dicendum est, quod iuxta regulam istam, quod non, quia talis actus non est ablutio, sed magis mersio.

Secunda conditio est, immersiua: oportet enim, quod vbi potest fieri, qui baptizat, immergat, & hoc ratione significationis: significat enim immersio, quod immersus protestatur se mori cũ Christo, & per eleuationem resurgere cum eo, vt sic in morte Christi sepeliat veterem hominem, quem secum detulit, scilicet Adam, & resurgat nouus homo, qui secundum Deum creatus est in Christo. Hæc habentur de consecratione dist. 10. cap. postquam vero. Dico autem notabiliter, vbi fieri potest, quia in casu necessitatis sufficeret sola intinctio, vel aspersio, vnde si puer appareret in tali periculo, quod propter motum immineret mors, non esset tunc mergendus, sed sufficeret aspersio sola, sicut forte factum est tempore Apostolorum, vbi multi simul suscipiebant baptismum.

Tertia conditio est, trina, hanc apposui propter hoc, non quia sit de forma Sacramenti absolutè, sed oportet talem modum seruare ministrum, & hoc in Ecclesijs, vbi fuerit consuetum trina vti immersione, alias peccaret grauiter, qui existens in aliqua, quæ consueuerat trinam facere immersionem, consuetudini illius Ecclesiæ obuiaret.

Ista potest probari per illud, quod habetur de consecratione dist. 4. cap. de Trina immersione, vbi dicitur; In vna fide nihil officit Ecclesiæ cõsuetudo diuersa, vbi dicit, quod baptizantes trina immersione Trinitatem significant personarum; qui vero vna vtuntur immersione, vnitatem essentiæ protestantur.

Sed circa conditionem primam, vbi dicitur, quod baptismus est ablutio, consurgit dubium: Vtrum sit ablutio actio, vel passio. Ad quod dicendum est, quod sicut baptismus potest accipi actiuè, vel passiuè; sic materia eius propinqua est ablutio proportionabiliter actiue, vel passiuè.

Sed quid de Sacramento? Vtrum baptismus, inquantum Sacramẽtum, dicat ablutionem actiuam, vel passiuam. Respondeo, dico, quod includit vtrũque, quod probari potest ex hoc, quod necessario

A in baptismo requiritur distinctio baptizantis à baptizato, vt requirantur & baptizans, & baptizatus, & hoc distinctè.

Ad argumentum in oppositum respondeo, dico, quod aqua magis propriè significat, quod baptismus figurat; significat enim & sepulturam, quia apta est ad mergendum, & deletionem culpæ in eo, quod apta est ad abluendum, quorum præcise alterum significat terra.

Quæstio IIII.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum institutio Baptismi euacuauerit Circumcisionem.

VLTIMO ad quartam quæstionem, arguo primo quod institutio baptismi non euacuauerit circumcisionem, sic: Mala. 3. Ego Dominus qui nõ mutor: ergo Deus non potest immutare statutum, maxime promissum in æternũ: sed pactum Dei cum Iudæis de legalibus fuit promissum in æternum, vnde Genes. 17. data est Circumcisio Abraham in fœdus sempiternum: ergo nunquam fuit mutatum.

In oppositum est auctoritas Scripturæ, & Magi-
D stri, vnde ad Galat. 5. Si circuncidimini Christo, nihil vobis proderit. Respondeo in ista quæstione pono per ordinem quatuor propositiones.

Prima est, quod baptismus debuit immutare Circuncisionem. Hãc conclusionem probo aliquibus rationibus. Primo sic: Omne falsum signum pro instãti, in quo est falsum, debet immutari. Probo. Cum enim Deus verax sit, non potest manutenere signum fallax: sed pro instanti passionis Christi exhibitæ circumcisio fuit falsum signum: ergo pro illo debuit immutari: sed non per aliud
E Sacramentum, quam per Baptismum: ergo. Probatio minoris. Circumcisio (vt dictum est supra) significabat Christum nasciturum ex semine circumcisorũ, & habebat pro significato Christum, vt futurum, puta, vt nasciturum, passurum, in virtute passionis peccata deleturum: omnia autem ista, vt significant, futurum fuerunt falsa tẽpore passionis Christi exhibitæ. ergo.

Dices, quod ratio concludit bene, quod Circũcisio immutari debuit, quantum ad id, quod formaliter importat inquantum est Sacramentum, sci-
F licet quãtum ad rationem signi, quia idem signum non est futuri, & præteriti: tamen non probat de Circumcisione quantum ad materiale, quod subijcitur ipsi signo, puta quantum ad actum Circumcisionis: non enim videtur, quod sit inconueniens idem fundamentum fundare aliam, & aliam habitudinem signi pro alio, & alio instanti.

Contra hanc responsionem arguo primo, quod Circumcisio, ne dum debuit immutari non solum quo ad relationem signi, scilicet suum formale; sed etiam quo ad suum materiale, quod subijcitur ipsi signo, scilicet quo ad ipsum fundamentum.

Primo, propter libertatem Legis Nouæ, cuius Sacra-

Sacramenta debent esse vsu facillima, secundum Augustinum 19. contra Faustum cap. 13. Tom. 6. tum secundo propter generalitatem, quia sacramentum Baptismi debuit esse generale ad omnem populum, tum tertio propter sexum. Sacramentum enim Baptismi propter eius perfectionem debuit esse commune vtrique sexui, actus vero incisionis tantum erat communis sexui virili. Tum quarto, quia sicut mutato sacerdotio mutatur lex, sic mutata lege debuit mutari sacrificium, & hoc non solum quo ad formale, sed quo ad fundamentum, quod est signum sensibile.

Secunda Propositio est, quod necessitas legaliū cessauit tempore prædicationis Christi: quod dico, quia videtur aliquibus, quod necessitas legalium cessauit tempore passionis, ita quod tempore prædicationis obligabatur populus ad suscipiendam Circumcisionem. Sed hæc opinio videtur contra intentionem Augustini, ideo teneo oppositum, & hanc conclusionem probo per literam Euangelij: nam Christus ante passionem immutauit legalia quædam, & ea innuit non seruanda.

Et primum quidem patet de obseruatione Sabbati, quod maximum erat legale apud Iudæos, quā tamen Christus immutauit, vt patet cum dixit homini habenti 38. annos in infirmitate sua: Tolle grabatum tuum & ambula, erat autem Sabbatum in die illa. Similiter, quando permisit Apostolos euellere spicas in Sabbato. *Ioan. 5.*

Secundo, quia adorare in templo erat solemnissimum omnium legalium, de quo ait Iesus Samaritanæ: Venit hora, quando non in monte, nec in Hierosolymis adorabitis Patrem. *Ioan. 4.*

Similiter immutauit tempore prædicationis legalia, vt expresè habetur de muliere adultera, quam præcipiebat lex Moysis lapidari, ad quam dicit: Nec ego te condemnabo. *Ioan. 8.*

Respondeo ergo pro ista conclusione, quod pro tempore prædicationis, vel fuerunt certi aliqui de eius diuinitate, & hi non tenebantur amplius ad legalia, & hoc quia exemplum capiebant à Christo non seruante legalia; per hoc innixi auctoritati eius, qui paris erat auctoritatis cum instituente ea, nunquam enim legalia illa licuit cuiquam dimittere, nisi auctoritate instituentis, vel auctoritatem consimilem obtinentis.

Sed qui tempore prædicationis eius certi non fuerunt de eius diuinitate, ac per consequens de pari potestate, cum potestate instituentis legem, tales non licuit legalia dimittere, vel immutare: hi enim certi erant, quod Dei auctoritate erant legalia instituta, recta vero ratio dictabat, quod talia immutare non poterant auctoritate propria, nec Christi, quem non putabant esse paris cū Deo potestatis: ergo nullo modo tales licuit legalia nō seruare. Discipuli ergo Christi ad legalia prædicationis tempore seruanda minime ligabantur, licet qui ignorantiam habebant de eius diuinitate, ad talia non tenerentur.

Tertiam propositionem pono de Circumcisionis vtilitate, quando scilicet primo debuit inefficax reputari. Ad quod dicunt quidam, quod tempore passionis Christi, & hoc probatur, tum quia tunc clamauit Iesus, Consummatum est, idest Sacramenta legis veteris terminata. Secundo, quia velum templi scissum est, idest lex vetus, quæ velata erat, quia misteria Christi sub sensu litteræ abscondebat, & datus fuit aditus liber, & ingressus in

A templum, ac Sancta Sanctorum, quod congruebat legi gratiæ, ac maxime libertatis.

Alij vero dicunt, quod cessauit eius vtilitas, quādo sanctum Euangelium publica Apostolorum, ac discipulorum prædicatione primo ad hominum notitiam peruenit. Ratio vero pro hac conclusione est ista, quoniam nullus obseruator legis se habet ad legē aliter nunc, quam ante, nisi innotescat sibi, ꝙ facta sit aliqua immutatio circa legem, nō enim secundum rectam rationem nunc non tenetur ad legem, ad quam ante tenebatur, nisi facta sit mutatio aliqua circa legem, vel circa ipsum inquantum
B aspicit legem: sed ante publicam prædicationē Euangelij nesciebant homines mutationem aliquam factam à Deo circa legem, vel circa seipsos, vt erant sub lege: ergo.

Secundo ad idem, quia nullo tempore dimisit Deus naturam humanam sine remedio contra morbum peccati: tunc autem, si Circumcisio non habuit efficaciam tempore præcedente publicationē Euangelij, ac Sacramentorum Legis nouæ, fuissent homines cōmuniter absque noto sibi remedio contra morbum: ergo.
C

Quantum ad istum articulum dico, quod secus est in naturalibus, secus in moralibus: nam licet in moralibus actus aliquis, & conditio pro eodem nunc, pro quo verificatur, insit, tamen possibile est in moralibus, quod aliquid dicatur inesse in aliquo nunc, quod tamen verificatur inesse pro alio nunc: verbi gratia ex stipulatione nascitur obligatio, ita quod stipulans quando stipulatur, tunc verè est obligatus, sed non pro tunc est obligatus, imo si tūc actor agit, repelleret stipulans stipulationis
D actionem, quia licet tunc sit obligatus, non tamen pro tunc. Facta enim stipulatione nascitur obligatio, sed tamen non pro tunc, sed pro tempore alio ex pacto determinato: sic dico in proposito. Efficacia legalium omnium euacuata fuit, ac consummata finem accepit tempore passionis: cuius ratio est, quia pro tunc non amplius fuerunt signa vera, omnia enim legalia efficaciam capiebant à Christi passione, vt futura, propter quod passione exhibita facta sunt falsa: sed tamen licet tunc sint primo facta falsa, ac per consequens inefficacia, non
E tamen pro tunc: sed pro illo tunc, quo perueniret ad notitiam cuiuscumque: In toto vero intermedio circumcisio erat vtilis, quia licet illo tempore efficaciam perdidit, non tamen pro illo tempore, sed pro alio, quo doctrina Euangelij vbique fuit prædicata.

Quarta Propositio est de licentia circumcisionis & legalium, quo scilicet tempore fuit primo illicitum seruare eam, vtrum statim post Pentecosten. & videtur quod non, primo quia Actuum 6. scribitur de Iacobo, quod erat æmulator legis. Similiter Actuum 16. dicitur de Paulo, quod circum-
F cidit Timothæum: similiter Paulus purificatus est secundum legem, & tota multitudo conuersa obseruabat legem, Act. 21. Et de Petro legitur, quod separabat se à gentibus.

Respondeo, hic fuit pugna magna inter Hieronymum, & Augustinum, & hoc in duobus punctis. Primus punctus erat quo ad licentiam legaliū, Vtrum fuerit statim post Pentecosten prohibita, & dicebat Hieronymus, quod sic, scilicet, quia circumcisio, & omnia legalia statim post Pentecosten fuerunt illicita. & respondet ad argumentum de Apostolis, quod obseruarūt legem, dicēs, quod hoc fece- *Aug. ep. 9. ad Hier. to. 2. & ibidem Hier. in ep. sua ad August. ibi inserta, quæ ambæ reperiuntur to. 2. epi. Hier.*

fecerunt ad vitandum scandalum Iudæorum, qui erant conuersi ad fidem. **A**

Sed Augustinus arguit contra eum, quod non debuerunt propter scandalum vitandum facere illicita, quia vtilius scandalũ nasci permittitur, quã vt veritas relinquatur, vt Gregorius dicit extra de regulis Iuris. Item expresse dicit Paulus, quod Petrus reprehensibilis erat: hic ergo tenetur sententia Augustini qui dicit, quod non statim cessauerunt legalia, & ideo dicunt aliqui, quod licitum fuerit vti remedio eis nõ ponentibus in eis, tanquã in vtilibus, & necessarijs. Sed hoc non videtur verum, quia iam fieret scandalum actiuum, si fieret quocunque modo.

In decretá. li de regulis Iuris regula 3. ad Gal. 2.

Dico ergo aliter, quod apud Gentiles cessauerunt in Concilio facto in Hierusalem sub Iacobo Episcopo ibidem, qui determinauit, quod onus legis non imponeretur eis, & ideo definitum fuit, vt abstinerent ab eis.

Sed quid de Thimotheo, qui erat filius mulieris gentilis, quem post illud Concil. Paulus circuncidit, respondeo quamdiu maneret aliquod dubium potest tenere vtraque pars indifferenter: hæc autem quomodo fuit multũ dubia apud Apostolos, nec Spiritus sanctus adhuc voluerat reuelare, sed postea reuelauit, inter quos fuit principaliter Paulus, cui reuelatum fuit. Et ideo postquam Paulus prædicauit, quod legalia erant euacuata, tunc fuerunt inutilia. Sed quando fuerunt illicita? creditur, quod tunc, quando clamauit ad Galat. Si circuncidimini, Christus nihil vobis prodest.

Alius punctus, in quo discordabant Hieronymus & Augustinus est, quod Hieronymus dicit, quod Petrus non erat reprehensibilis. Augustinus dicit, quod imo, quia textus dicit hoc expresse, cui nihil falsum debet subesse.

Sed quid dicemus, quod Paulus circuncidit Thimothæum? Dicendum, quod aliud est obseruare legalia simpliciter, aliud obseruare, vt alij trahantur ad obseruantiam. Paulus autem quando circumcidit Thimothæum, nondum erat quæstio determinata de cessatione: sed Petrus obseruando trahebat gentiles ad obseruantiã legalium, & ideo dicit sibi Paulus: Quomodo tu Iudæus cum sis, cogis gentes iudaizare, &c.

Ad argumentum patet quid dicendum; in fœdus sempiternum, quousque veniret signatum.

DISTINCTIO IIII.

DE SVSCIPIENTIBVS BAPTISMA.

Hic dicendum est, &c. In ista distinctione Quatuor agit Magister de suscipientibus Sacramentum baptismi, & quia Magister hic sermonem facit & de re Sacramenti, & & de suscipientibus rem Sacramenti, ideo inquirendum primo de re Sacramenti. Secundo de suscipientibus.

Quantum ad primum quærendum est de duobus. Primo de re prima, quæ datur in baptismo, scilicet de charactere: Secundo de re, quæ secundo datur, scilicet de scientia, & virtutibus. Quoad primum quæro quatuor quæstiones.

1 Prima est: Vtrum character sit aliquid absolutum in anima, de genere qualitatis, vel relationis tantum.

2 Secunda est: Vtrum posito, quod sit absolutum de genere qualitatis, vtrum sit de secunda specie qualitatis. **B**

3 Tertia est: Vtrum sit in prima specie qualitatis.

4 Quarta est: Vtrum sit subiectiuè in essentia animæ, vel in potentia.

Quæstio I.

DE CHARACTERE.

ARTICVLVS I. **C**

Vtrum character sit aliquid absolutum in anima de genere qualitatis, vel relationis tantum.

QVANTVM ad primam quæstionem arguo, quod character sit aliquid de genere relationis, siue siue respectus sic: In illo genere est definitum, in quo genere est genus, quod ponitur in definitione eius. Probo quia genus, & species pertinent ad idem prædicamentũ: sed genus, quod ponitur in definitione characteris, est de genere relationis: ergo. **D**

Probo minorẽ, quia secundum Magistrum character est sacrum signum communicationis fidelium: signum vero relationem importat.

E In oppositũ est, quia nulla relatio potest acquiri nisi mediante aliquo absoluto: sed character acquiritur de nouo in anima: ergo vel est absolutum, vel includit aliquid absolutum.

Respondeo in ista quæstione sic procedo. Primo ponam punctum inquisitionis, quare moueo istam quæstionem. Secundo ponam istam propositionem intentam.

Propter primum sciendum, quod moui quæstionem istam, quia circa hoc fuerunt opiniones variæ, & antiquorum.

F Dixerunt enim quidam, quod character non est nisi relatio, & secundum quosdam relatio rationis tantum: secundum alios autem respectus extrinsecus adueniens.

Et quidam dicunt vlterius, quod inquisitio de isto charactere noua est, & nouella adinuentio, cuius ratio est, quia Magister determinans de Sacramentis nullam sufficienter facit de isto charactere mentionem. Nec Sancti, & Doctores antiqui; sed nec in decret. de consecratione dist. 4. vbi prolixè agitur de baptismo, & eius effectu, nulla de isto charactere fit mentio spiritualis, quapropter doctrina de isto charactere omnino videtur noua.

Dicunt

Dicũt ergo isti, quod sicut est in alijs rebus consecratis, puta Ecclesia, vel calice, quod propter consecrationem nullam recipiunt formam absolutam, sed tantum relationem quandam rationis, puta deputationem ad aliquod sacrum; sic Ecclesia per hoc, quod consecratur, deputatur specialiter ad diuinum cultum, calix etiam ad diuinorum ministerium: sic est in proposito, quod suscipiens Sacramentum vltra principalem effectum ipsius, scilicet gratiam, nihil recipit absolutum, sed tantummodo sanctificationem, & consecrationem quandam quæ est respectus rationis, quia specialis deputatio, & ordinatio ad diuinum obsequium, ac communionem Sacramentorum.

Alij autem dicunt, quod si oportet, quod character sit aliquid reale, non oportet ponere, quod sit, nisi respectus extrinsecus adueniens.

Alij dicunt, quod oportet ponere, quod character sit forma absoluta de genere qualitatis, quæ sit fundamentum istius respectus, quem alij ponunt præcipue, quia respectus de nouo non acquiritur, nisi quia acquiritur aliquod absolutum.

Ad videndum ergo quid veritatis sit in opinionibus istis, hanc introduxi specialiter quæstionem. Secundo pono propositionem intentam: tamen præmitto, quod in talibus quæ præcise tenentur propter scripturam & fidem, non possunt haberi rationes philosophicæ multum cogentes pro, vel contra; tamen de talibus tenendum est, quod magis accedit ad fidei consonantiam, & scripturæ. Quia vero videtur mihi, quod si velimus conformare nos Sanctorum auctoritatibus, & his quæ fide tenentur, oporteat ponere, quod character sit forma absoluta, ideo pono propositionem istam, quod character est forma absoluta in anima.

Hanc quæstionem probo procedendo ex dictis Sanctorum quinque, vel sex rationibus. Et prima sumitur ex ratione impressionis, sic. Illud quod vere, & propriè dicitur imprimi, est verè, & propriè aliquid absolutum. Probo, quia respectus quicunque sit, non habet quod dicatur propriè imprimi: Sed secundum determinationem Ecclesiæ character debet imprimi verè, & propriè: ergo. Probatio minoris. Extra de baptismo, & eius effectu, & dicitur in pluribus locis idem quo ad hoc. Dicitur enim, quod characterem baptismalem imprimit sacramentalis operatio, & infra: qui fictè accedit ad characterem, accipit christianitas impressionem. Dicetur, quod ratio parum valet, quod impressio ibi accipitur, vt sonat idem quod collatio.

In Decreta li. Extra de Baptismo.

Contra: Ratio videtur apparens, quod vbi conclusio aliqua tenetur ex dictis, & auctoritatibus Scripturæ, & Ecclesiæ, illud præcise debet teneri. quod habet sensus verborum, nec in talibus licitum est ad placitum vti quacũque vis expositione.

Confirmo hoc, quia iste modus arguendi est Commentatoris 3. de anima com:n. 5. vbi volens probare, quod de mente Aristotelis fuit, quod intellectus erat ingenerabilis, & incorruptibilis, dicit quod idem apparet ex proprijs modis loquendi Aristotelis: sic ego in proposito, non intendo demonstrare philosophicè, sed probare, quod hæc fuit Sanctorum intentio ex modo loquendi proprio eorundem.

Secundo arguo ex conformitate, sic. Illud quod est fundamentum conformitatis vnius ad alterum, videtur esse absolutum, nam relatio nulla potest

A esse alteri ratio conformitatis ad alterum: sed ratio characteris est fundamentum conformitatis animæ ad Christum: ergo.

Dicetur, quod bene relatio est fundamentum relationis, sicut proportio est fundamentum proportionalitatis: est enim proportionalitas similitudo duarum proportionum, puta, quando talis est proportio tertij ad quartum, qualis est primi ad secundum. Et potest confirmari, quia duo sedentes habent se conformiter secundum sessionem, in eo, quod vterque sedet, tamen sedere non est aliquid

B absolutum, imo est respectus de aliquo sex principiorum. Sed quicquid sit de assumpto ostendo, quod non iuuat eos in proposito.

Arguo enim sic: Nunquam respectus dicitur esse in aliquo fundamentum similitudinis ad alterum, nisi respectus consimilis sit in illo altero. Exemplum est illud, quod istimet pro se adducunt; nam iste sedens non se habet conformiter ad alterum sedentem, nisi quod respectus iste, quem importat sessio, est in vtroque. Da enim quod sit in altero tantum, iam non se habent conformiter: sed charac-

C cter non est in Christo, per characterem enim Christus non assimilatur alteri alicui, sed est id, quo alius assimilatur Christo: ergo.

Tertia ratio est ex parte distinctiuæ cognitionis sic: Secundum intentionem Sanctorum, & Doctorum character datur ad distinguendum fideles ab infidelibus, confirmatos à non confirmatis, sacerdotes à non sacerdotibus.

Tunc arguo sic: Nullus respectus, nec realis, nec rationis est proprium signum distinctiuũ, ducẽs in propriã distinctiuã cognitionem rei, relatio enim

D non mouet de se ad distinctam cognitionem rei; verbi gratia, habitudo relationis, quæ est in calice cõsecratio, non mouet ad distinctam notitiam eius, per quod possim illum distinguere à non consecrato: sed character in anima secundum Sanctos est signum distinctiuum ducens in notitiam distinctam animæ ab anima, nam secundum Sanctos & Fidẽ, anima Christiana siue in inferno, siue vbicumque per signum illud characteris distinctè cognoscetur ab omni alia anima, quæ non fuit de Christi familia: ergo.

Aug. lib. 2. de Doctrin. Christ. circa princip. tom. 3.

E Dicetur ad hoc, quod licet relatio rationis non moueat ad notitiam rei distinctam, tamen hoc potest relatio realis.

Contra: Relatio realis ex se non mouet intellectum, vel sensum nisi ratione fundamenti. Quod confirmo per hoc, quod vnio naturæ ad Verbum erat vnio verè realis, & tamen illa non mouebat ad distinctam cognitionem, etiam angelicum intellectum; vnde nec dæmon, nec Angeli naturaliter cognouerunt istam vnionem, imo ab Ecclesia didicerunt, secundum illud Apostoli, vt innotesceret prin-

F cipatibus, & potestatibus.

Quarta ratio est ista: Impossibile est quod aliquid sit respectus, & non contineatur in aliquo generum septem respectiuorum: sed si character ponatur forma respectiua, non apparet in quo genere sit: non enim est in genere relationis, quia dicit quod est respectus extrinsecus: nec in genere actionis & passionis, quia character non est ad terminum, sicut ad productum: nec in genere vbi, quia per hoc, quod habet aliquis characterem non fit in vbi: nec in prædicamento quando, eo quod non mensuratur tempore: nec in prædicamento habitus, quia non est ornamentum; similiter nec in prædi-

prædicamento fitus,quia non per hoc quod res accipit characterem, capit quod fituetur: ergo.

Dicetur quod prædicamenta non euacuant totum ambitum entis: Vel fecundo quod prdicaméta euacuant entia, quæ funt fecundum notitiam noftram, quia à rebus notis nobis Philofophi ceperunt prædicamentorum diftinctionem; fed quod Deus non poffit facere aliquam rem, quæ non erat in prædicamento aliquo, hoc impoffibile non eft, & huiufmodi eft character.

Contra: Quicquid fit de potentia Dei, Vtrum poffit facere rem quæ non fit in prædicamento, tamen in propofito non oportet ire ad ifta vana, ex quo ratio characteris poteft faluari per ea,quæ nota funt nobis, ponendo viam per quam faluetur, quod fit in prædicaméto. Et probo in fpeciali,quod fit in prædicamento qualitatis per hoc, quod ad interrogationem factam per qualis eft anima, refpondetur characterizata, & confirmata Chrifto: Omnes enim qui in Chrifto baptizati eftis, Chriftum induiftis, fecundum Apoftolum.

Quinta ratio fumitur ex fimilitudine fic:Sicut fe habet confecratio in calice ad effe fignum corporale fenfui, fic fe habet dedicatio per characterem in anima ad effe fignum fpirituale: fed confecratio in Calice non eft aliquod fignum fenfibile, nifi dato aliquo abfoluto, puta vnctione, vel aliquo alio: ergo dedicatio in anima per characterem, non videtur effe fignum intellectuale, nifi dato aliquo abfoluto.

Vltimo, hoc confirmo auctoritatibus Sanctorũ, & prima eft Damafceni: Signum datum eft nobis in fronte, quemadmodum Ifraeli data eft Circumcifio.

Secunda eft Dionyfij de Ecclefiaftica Hierarchia, vbi dicit, quod dato quodam lumine, quafi figno proprio ipfi tradit communicatorem effe in Deo manentium, & ita quorum eft facrum fignum à Hierarcha accedenti data fignificatio, & facerdotum falutaris defcriptio.

Similiter ad hoc funt auctoritates Auguftini. Et quod dicunt aliqui,quod Sancti nõ faciunt mentionem de charactere, non videtur bene dictum, nam inuenio expreffam auctoritatem Auguftini contra Donatiftas.lib.*6*.cap.1.tom.*7*. vbi loquens de Baptifmo ab hæreticis, & ab eis peruerfo: Omnis (inquam) errans characterem recipit, & eo rediente characterem recognofcit.

Item Auguftinus lib. contra Parmenian. fi militiæ characterem in fuo corpore non militans pauidus inhorruit, ad clementiam Imperatoris confugit, ac prece fua veniam impetrat, militare iam cœpit;nunquid homini liberato,atque correcto character ille repetitur.

Sic ergo dico, quod character eft aliquid abfolutum de genere qualitatis faciens animam Chrifto conformem, non quod fit ipfa conformitas,fed fundamentum conformitatis: refpectu autem cuius, patebit infra.

Ad argumentum in oppofitum concedo maiorem. Ad minorem dico, quod fignum quod eft genus ad characterem,eft nomen concretum, non importat autem concretum folam formam,& ideo fignum non importat folam fignificationem, & relationem figni, fed fundamentum cum relatione: non enim dicimus, quod relatio eft fignum,fed ipfum abfolutum, fuper quod fundatur relatio,eft fignum: relatio autem eft ipfa fignificatio.

A

ARTICVLVS II.

Vtrum character fit de fecunda fpecie qualitatis.

QVantum ad fecundam quæftionem arguo primo, quod character fit de alia fpecie qualitatis,fic: Secunda fpecies qualitatis eft naturalis potentia aliquid facile faciendi, vel facile patiendi: fed character non videtur,nifi quædam poteftas, puta baptizandi,conficiendi,abfoluendi, & communicandi communione ipfa fidelium: B ergo.

In oppofitum eft, quia idem non eft poteftas, nec per confequens in fecunda fpecie qualitatis, à quo nulla operatio profluit: fed à charactere nulla operatio profluit, non quidem refpectu gratiæ, quia illam non attingit virtus creata, nec refpectu aliorum actuum, puta baptizandi, abfoluendi, & huiufmodi, quia tales actus non eliciuntur à charactere,vt manifeftum eft: ergo.

Refpondeo: in ifta quæftione primo ponam punctum quæftionis: fecundo propofitiones intentas.

C Propter primum fciendum, quod aliquibus videtur, quod character fit qualitas de fecunda fpecie, nam omnis potentia,fiue naturalis,vt duricies & mollities; fiue artificialis acquifita per actus, vt ars in mente artificis; fiue fit infufa, vt gratia gratis data,eft in fecunda fpecie qualitatis: nunc autem character eft potentia quædam non naturalis, nec artificialis, fed infufa, vt gratia gratis data:character autem aliquis fecundum iftos, eft potentia facile patiendi, vel fufcipiendi; aliquis alius vero eft potentia actionẽ eliciendi: character enim D baptifmi eft potentia fufcipiendi, quia reddit hominem difpofitum ad fufceptionem gratiæ facramentalis.& virtutum infufarum in baptifmo: reddit enim difpofitum ad fufcipiendum cætera facramenta.

Character vero ordinis facilitat refpectu operationis: eft enim fpecialis poteftas, qua facerdos conficit corpus Chrifti,& abfoluit,vnde fecundum iftos in actu confecrationis concurrit virtus actiua verbis ipfis infufa, & virtus quædam exiftens in anima verba proferentis, quæ eft character ipfe, ita E quod ex vtraque virtute, tanquam ex duabus virtutibus partialibus integratur vna totalis virtus inftrumentalis coagens ipfi Deo, refpectu ipfius tranfubftantiationis; ex quo apparere poteft,quare in Sacramento Ordinis dantur diftincti characteres, quod eft propter diftinctas operationes, aliam enim operationem habet fubdiaconus, puta Epiftolam legere; aliam diaconus puta Euangeliũ annunciare; aliam vero facerdos, ficut abfoluere, & confecrare. Et fimiliter hic fundatur tota intentio Doctoris communis in fuo quarto.

F Poft autem hæc pofitio confirmari per illud 2. Ethic. cap.5. quod ea quæ funt in anima, funt tria tantum, fcilicet, vel potentia,vel habitus,vel paffiones: character ergo cum non fit habitus vel paffio,fequitur, quod eft potentia: ergo de fecunda fpecie qualitatis: ergo hic eft punctus quæftionis, fi pofitio hæc contineat veritatem.

Secundo pono propofitionem intentam, & eft ifta, quæ non videtur, quod character quantumcunque fit poteftas (vt ifti dicunt) fit in fecunda fpecie qualitatis. Ad cuius euidentiam pono primo quoddam notabile. Secundo probabo propofitionem.

De

De primo sciendum est, quod potentia æquiuocè potest sumi; quandoque enim accipitur potentia in naturalibus, vt mollicies, & duricies; quandoque vero in moralibus, & licet in moralibus possit esse qualitas actiua elicitiua actionis, tamen in moralibus non sic est qualitas actiua, nec potestas ibi nominat principium actionis. Dicimus enim quod Papæ, vel Regi collata est magna potestas, sed certum est, quod nô datur alicui per hoc, quod eligitur in Papam, vel Regem qualitas aliqua, quæ sit fundamentum ipsius potestatis; vnde & Iudices, & Rectores dicuntur potestates, non quia detur eis qualitas, quæ sit principium operationum: pro tãto autem dicuntur huiusmodi potestates, non quod dent alicui, quod possit agere, sed quia consistunt in quodam gradu, à quo imperatiuè sequuntur operationes aliquæ, ab alio vero executiuè.

Ad propositum ergo potestas, quæ confertur in baptismo, vel in susceptione Ordinum non est potestas aliqua, quę sit qualitas aliqua, à qua profluat operatio aliqua, sed est potestas moralis, nec acquisita, nec infusa, sed tantum consistit in quodam gradu per modum signi, vt dicetur infra.

Probo secundo hoc per rationes. Prima est ista. Si character esset potentia actiua, huiusmodi esset character sacerdotalis: sed nulla potentia actiua potest esse in sacerdote respectu ipsius consecrationis: non enim actio aliqua creata attingit terminũ ad quem transubstantiationis, vt etiam isti concedunt, quoniam ibi fiunt miracula, puta accidentia sine subiecto, & multa, ad quæ nullum ordinem potest habere virtus creata: nec attingit virtus aliqua, quæ sit in sacerdote, terminum a quo scilicet panem, vel enim attingeret disponendo, vt transeat in corpus facilius, vel faciendo ad ipsius desitionem: sed non primo modo, cum dispositio illa induceretur in fine prolationis: pro illo enim instanti est præcise actio verborum: in illo autem instanti panis non est, & tunc dispositio illa esset in non ente; tum quia dispositio illa, cum sit creatura, æquè distat ab illo transitu in corpus Christi, sicut panis; tum quia non apparet, qualis dispositio esset, vtrum calefactio, vel mollificatio, vel quid.

Similiter nec secundo modo: nulla enim actio creaturæ est sine subiecto, nec corruptiua sine panis subiecto: actio enim requirit, & quid agat, & in qd agat; nunc quæro vbi esset actio illa, quæ ageret ad desitionem panis, non quidem potest dici quod in pane, quia panis non est, quando actio illa est: nec in corpore Christi, quia corpus Christi non est terminus illius actionis; nec subiectum, cum sit nobilius; nec actio illa secundum opinionem istam attingit terminum ad quem: ergo.

Item: Actio illa, cum esset absque termino, ad ipsam sequeretur non esse panis, similiter absque aliquo termino vltra, & sic actio illa esset adnihilatiua, quod non potest competere creaturæ.

Item: Si Deus infundat partem virtutis in anima, partem in verbis, vt isti dicunt, & quare oportet, quod illa, quæ ponitur in anima, sit permanens, & non sufficit, quod sit virtus quædam transiens? quare etiam ponitur duplex talis virtus; vna immanens, & altera transiens? Si dicas propter nobilitatem Sacramenti.

Contra: Nobilitas instrumenti ponderatur nô ex aliquo inhærẽte, sed ex termino nobiliori inducto, sicut de medicina dato, quod induceret sanitatem, non à tota specie, sicut alia æquè nobilior, tamen

A esset, sicut illa, quę ageret à tota specie, si induceret sanitatem æquè perfectam, & æquè perfecto modo.

Item: Ista qualitas in verbis, & in anima, aut est eiusdem rationis, aut est alterius rationis. Dicunt tamen ad hoc, quod est eiusdem rationis. Sed contra: Si sunt eiusdem rationis, ita quod qualibet sit imperfecta, & ambo constituant vnam virtutem perfectam, contra, quia tunc poterit intantum intendi altera, quod sufficeret per se ad actionẽ illã.

Dices, quod Deus bene posset hoc facere, contra, & iam venis ad pactum.

B Item secundo idem apparet de potestate Diaconi, & Subdiaconi, non oportet ponere in eis qualitatem, a qua profluat operatio similiter, quia sufficit ad hoc intellectus dictans, voluntas imperãs, & potentia exequens. Nec quia faciliori modo eliciatur operatio, quia æquè bene, & faciliter leget epistolam non Subdiaconus sine manipulo, sicut Diaconus cum manipulo.

Similiter probatũ est in prima distinctione, quod nulla dispositio est in baptismo respectu gratiæ, quę sit dispositio ex natura rei.

C Item: Si esset character baptismi potentia susceptiua, non deberet dici potentia, sed impotentia, nam potentia facile patiendi, quæ ponitur in secunda specie qualitatis in prædicamentis, est impotentia ad resistendum.

Dico ergo, quod character nullo modo est potestas actiua, a qua exeat operatio; sed est potestas sicut in moralibus. In moralibus enim frequenter vtimur verbis quibusdam metaphoricis, sicut dicimus, quod iste purgauit se in iudicio, & quod Papæ collata est potestas. Istæ enim potestates omnino

D dicuntur æquiuocè, & potestates naturales, quæ sunt principia operationum.

Postet autẽ ratio ex hoc formari: Illud, quod nô est potestas, nisi moraliter, nec est dispositio ad agẽdum, vel suscipiendum nisi ex pacto, illud non est in secunda specie qualitatis: sed character est huiusmodi: ergo. Ad argumentum in oppositum patet ex corpore quæstionis.

ARTICVLVS III.

E *Vtrum character sit in prima specie qualitatis.*

QVoad tertiam quæstionẽ arguo primo, quod character non sit de prima specie qualitatis, quoniam prima species qualitatis est habitus, vel dispositio per Philosophum in prædicamentis: sed character non est dispositio, quoniam dispositio est de facili mobilis, character non.

Nec est habitus, quoniam per habitus denominatur habens bonus, vel malus, cum sit indifferens respectu bonorum, & malorum; ac per characterẽ

F nullus dicitur bonus vel malus, cum sit indifferens respectu bonorum, vel malorum, ita enim habet characterem malus sacerdos sicut bonus: ergo.

In oppositum est, quia character est decor, ornatus, & pulchritudo secundũ Sanctos: sed hæc omnia important habitũ de prima specie qualitatis: ergo.

Respondeo in ista quæstione sic procedam, quia primo ponam vnam distinctionem: secundo duas propositiones.

Distinctio est ista, quod in prima specie qualitatis ponitur habitus, & dispositio. Vbi nota, quod in prima specie ponitur etiam actus, cuius probatio est, quia bene, & male congruentia, & incongruentia,

tia, cōtentiant aliqui per aliquid, quod est de prima specie qualitatis: ita quod illud secundum quod respondetur bene, vel male, ad interrogationem factam per quomodo se habet, est in prima specie qualitatis. Vnde omnes qualitates perficiētes sunt in prima specie, & secundum eas respondetur bene, vel male, sicut sanitas disponit hominem secundum bene; ideo est in prima specie qualitatis. Sunt autem quædam qualitates, quæ sunt perfectè in vno, in alio vero sunt imperfectè, sicut qualitas veneni est perfectionis in serpente, in homine vero imperfectionis, & vtrobique habet rationem qualitatis, quia in vno disponit secundum bene, in alio vero secundum male. Similiter hoc modo calor est in prima specie qualitatis, nam in calore bono consistit congruentia, & perfectio ipsius ignis.

Vlterius autem considerandum est, quod habituum, in quibus consistit bonum, aliqui sunt operatiui, & in talibus bene sumitur in ordine ad operationē, de quibus loquitur Philosophus 2. Ethic. cap. 1. & 2. dicens: habitus est qui habentem perficit, & opus bonum reddit.

Alij vero sunt, qui nō sunt operatiui, & in talibus bene accipitur in ordine ad naturam, quam perficiunt, & idem dico de male. Hoc ergo modo habitus multi in homine, qui non sunt principium operandi, nec alicuius operationis, sunt in prima specie qualitatis, sicut sanitas, & pulchritudo, & horum contraria, & ratio est, quia sunt conuenientes, vel disconuenientes naturæ.

Secundo pono propositiones, & prima est ista, quod necessarium est dicere, quod character sit in aliqua determinata specie qualitatis, & quod non est in diuersis speciebus, quantumcunque consideretur secundum diuersas rationes.

Hoc dico propter opinionem quorundam, qui dicunt, quod character potest poni in qualibet quatuor specierum: secundum enim, quod est ornatus est in prima specie: secundum vero, quod est potentia, & principium operationis alicuius determinatæ, est in secunda specie: secundum vero, quod est lumen quoddam, est in tertia specie: sed secundum, quod est sigillum impressio & figura, sic est in quarta specie.

Alij vero dicunt quod non est in aliqua quatuor specierū, sed in alia. Etsi dicatur quod Philosophus non posuit speciem aliam, præter illas quatuor, dicunt, quod famose locutus est de speciebus qualitatis, & quod non negauit esse speciem aliam præter quatuor. Imo oppositum innuit per hoc, quod dicit in prædicamentis, forsan apparebit alias esse species, & sic secundū istos character esset in specie alia à speciebus quatuor, quæ cōmuniter assignantur, licet species illa sit nobis ignota, & innominata. Istas autem opiniones non bene capio, ideo oppositam propositionem probo.

Primo: Contra primam opinionem, quia Aristoteles dixit quatuor species qualitatis penes oppositas differentias, puta penes esse illud, in quo cōsistit ratio ipsius bene, & male, habetur prima species qualitatis. Penes vero esse principium actus consistit secunda species, & sic de alijs.

Sed contra secundam opinionem videtur improbabile, quod si species esset alia, Philosophus de illa non fecisset alicubi mentionem: Quod autem dicunt, quod Philosophus ait forsan, &c. hoc non deberet mouere, mos enim Philosophi fuit loqui in talibus cum temperamento philosophico ad euitandam pertinaciam.

A Secunda propositio est, quod secundum dicta Sanctorum, & circunstantiam Scripturæ, character est qualitas quædam existens in anima, specialis similitudo, & propria species animæ Christi. Considero enim, quod sicut anima quælibet habet speciē intelligibilem, qua mediante potest ab intellectu apprehendi, sicut Michaeli occurrit species, quæ sic repræsentat suo intellectui animā Christi, quod non repræsentat eidem animam Iudæ; sic potest esse species aliqua alterius rationis tamen, quæ sit propria

B animæ Christi similitudo, sic quod nullius alterius essentiæ sit similitudo. Quia ergo Christus princeps est, & caput fidelium, placuit Deo instituere characterem agni, qui daretur omnibus venientibus ad fraternitatem Christi, & familiam, propter quem quidam appareant filij, & cohæredes regni. Qualis autem sit character iste, puto, quod non est aliud, quam species quædam propria, quæ est similitudo specialis animæ Christi; nec intelligo, quod sit talis species, quæ sit principium cognoscendi, sed sicut videmus, quod alia est species coloris in organo, &

C alia in medio, eo quod illa, quæ est in organo, est principium cognoscendi colorem: nullo autē modo illa, quæ est in medio: Sic in proposito videtur, quod possit dari respectu animæ Christi duplex species, quarum vna sit principium cognoscendi Christum distinctè, alia vero, sit tantummodo sic habenti assimilatiua Christo, & hanc puto in Sacramēto Baptismi, ac Ordinis infundi animæ, per quam suscipientes ab alijs distinguantur. Nec curo modo: vtrum species illa sit eiusdem rationis cum specie, quæ est principium distinctè cognoscendi Christū,

D sed tantum dico, quod non est inconueniens talem speciem poni, & quod de facto ita est.

Probo primo auctoritatibus. Primo per Apostolū ad Galat. 3. Omnes inquit, qui baptizati estis Christū induistis: aut ergo baptizatus omnis Christum induit, quia induit gratiam, & virtutes, quæ in Baptismo infunduntur, & hoc non videtur bene dictum, eo quod multi suscipiunt Sacramentum, qui non suscipiunt rem Sacramēti; aut quia induit Christum essentialiter, & hoc est impossibile: ergo non ex alio videtur nisi, quia induit similitudinem

E ipsius animæ Christi.

Item ad Rom. 8. quos præsciuit, hos & prædestinauit conformes fieri imagini filij eius: ergo aliqua imago Christi in nobis deriuatur ex diuina prædestinatione.

Item: sicut portamus imaginem terreni, sic portemus imaginem cœlestis.

Item Dionysius de Ecclesiastica hierarchia, cap. 2. par. 3. parum ante medium, vocat characterem lumen quo signamur: lumen autem istud aliud non videtur, quam pulchritudo, & assimilatio.

F Similiter Damasc. lib. 4. de fide cap. 10. vocat characterem sigillum: sigillum autem videtur esse qualitas quædam. Præter auctoritates autem posset vna ratio talis formari per simile: sicut enim omnes, qui assumuntur ad vnam politiam, & ciuilitatem, omnes quidem assumunt signum politiæ, & arma principis, & ciuitatis, vt per hoc se protestentur esse de tali dominio: sic est rationabile, quod in eis, qui assumuntur ad Christi familiam, sit sigillum, & qualitas quædam conformans Christo capiti, ac principi. Ac sicut in politia exteriori quāto magis quis appropinquat ad principē dignitate, sicut milites, ac barones signis spe-

specialibus distinguūtur; sic infra Christi familiam milites cuiusmodi sunt, qui receperunt Sacramentum Confirmationis, ac principes, cuiusmodi sunt suscipientes Ordinis Sacramentum diuersis similitudinibus consignantur, ac per hoc alius, ac alius character in Sacramentis infunduntur.

Igitur character non aliud est, quam species, & imago prædicta, signumque distinctiuum Christi familiæ, vnde puto quod remanet non solum in beatis, sed etiam in damnatis, nam & per tale signum cognoscentur in inferno qui fuerunt de Christi familia, vt sit damnatis occasio maioris pœnæ: beatis vero gaudij incrementum.

Tertia Propositio est, quod huiusmodi qualitas ponenda est in prima specie qualitatis hanc propositionem probo duabus, vel tribus rationibus. Primo sic: Omnis qualitas inducens congruētiam, & condecentiam circa subiectum est in prima specie qualitatis, sicut patet de pulchritudine, quæ est congruentia ac decentia faciei: sed si talis qualitas ponatur ipsa erit in magnam congruentiam, ac decentiam ipsius animæ, non minus quam pulchritudo faciei: ergo.

Secundo sic. Omnis qualitas, secundum quam subiectum disponitur bene, vel male est in prima specie qualitatis: sed qualitas ista disponit animam secundum bene, nam assimilat perfectissimo, scilicet Christi capiti: ergo ipsa est in prima specie qualitatis.

Cōfirmatur: quia virtus est in prima specie qualitatis, cum sit dispositio perfecti ad optimum 6. Ethic. cap. 1. & vltimo: ergo à simili, quod disponit animam in ordine ad perfectissimam animarū, est quædam dispositio secundum bene, qua propter ponetur rationabiliter in prima specie qualitatis.

Dico tamen vlterius, quod character in anima est potestas quædam. Sed sciendum quod potestas quandoque accipitur pro signo; quandoque pro ipsa auctoritate positiua. Primo quidem modo sicut corona in Rege, vel sicut annulus in Episcopo. Secundo vero modo est potentia quædam, non a qua profluat operatio: sed sicut in moralibus, hoc modo militia est potestas intrandi bellum, sedendi in mensa Regis, ac intrandi palatium. In baptismo ergo quædam datur potestas talis moralis, puta auctoritas suscipiendi talia Sacramenta: nullus enim non baptizatus habet potentiam communicandi alijs Sacramentis; imo non baptizatus nec reciperet rem Sacramenti, nec Sacramentum ipsum: talis autem potentia non est qualitas aliqua actiua, sed auctoritas à Deo collata, cuius quidem signum est character, qui est qualitas, & similitudo conformans Christo.

Ex his potest videri, in quotnā Sacramentis datur character: quomodo enim character signum est acceptæ potestatis: auctoritas autem datur specialis in tribus tantummodo Sacramentis, nam in Sacramento baptismi datur auctoritas suscipiendi omnia Sacramenta: In Sacramento vero Confirmationis auctoritas bellandi pro Christi nomine, & in Sacramento Ordinis auctoritas regendi populum, ac conficiendi corpus Christi, idcirco character in istis tribus tantum infunditur Sacramentis.

Ad argumentum in oppositum patet ex corpore quæstionis.

A

ARTICVLVS IIII.

Vtrum character sit in essentia animæ, vel in potentijs.

AD quartam quæstionem: Vtrum character sit in essentia animæ, vel in potentia. Sine argumentis primo videndum est de definitione characteris. Secundo ad propositum.

De primo sciendum, quod duæ definitiones assignantur de charactere, ambæ acceptæ ex dicto Dionysij de Ecclesiastica hierarchia: cap. 2. vna

B est ista, & est communis: Character est signum sacrū cōmunicationis fidei, & sacræ ordinationis, datū à hierarcha, idest ab Episcopo, vel Sacerdote.

Et per hoc, quod dicitur, signum sacrum, intelligitur formale ipsius characteris, scilicet qualitas, quæ est fundamentum ipsius relationis. Per hoc vero, quod dicitur, communionis fidei, datur intelligi specialis potestas, ac specialis character baptismi. Per hoc vero quod dicitur, & sacræ ordinationis, datur intelligi character alius, qui infunditur in Sacramento Ordinum.

C Alia vero definitio assignatur talis: Character est signum sacrum communionis fidelium, datum à diuina beatitudine, quod idem est, quod à hierarcha beato.

Sed intuenti dicta Dionysij apparet, quod ponit plus in definitione characteris, quam isti ponant: ponit enim ipsum formale characteris expressius, cū dicit, quod à hierarcha dato quodā lumine, &c. Intelligens per lumen ipsam similitudinem animæ Christi, animam illustrantem. Ideo posset aliter definiri character sic. Character est lumen diui-

D num proprium Dei datum pro signo cōmunionis, & sacræ participationis fidelium, datum à beatitudine, siue à hierarcha, secundum literam aliam, accipitur autem hic lumen proprium pro ipsa qualitate, ac similitudine.

Posset autem assignari definitio alia loquendo conformiter dictis supra: Character est qualitas quædam assimlans animam essentiæ animæ Christi propria assimilatione data in signum auctoritatis in Ecclesia, auctoritatis inquam siue communionis Sanctorum, siue Regis, siue militiæ.

E Quantum ad secundum dicitur diuersimode. Dicunt quidam, quod in intellectu, quidam quod in voluntate. Dico tamen, vt mihi videtur, quod est in essentia, & ratio est. Cum enim non ponatur qualitas, quæ est principium operationis, nisi moraliter, & ethicè, non oportet illam ponere in potentia operatiua. Ex quo vero est pulchritudo quędam, & ornatus, rationabile est, quod ponatur in illo, quod dicitur adornari, ac pulchrificari; ex quo etiam est assimilatiua, cōgruum est, quod ponatur in eo, quod assimilatur: sed essentia est ipsum, quod

F pulchrificatur, ornatur, & assimilatur essentiæ animæ Christi: ergo.

Sed hic sunt duo dubia. Primum est, quod character est dispositio ad gratiam, dispositio autem est subiectiuè in eodem cum eo, ad quod disponit.

Secundum est, quod character est quædam obligatio respectu mandatorum Dei, sed obligatio est per actum voluntatis.

Respondeo ad primum, nego antecedens, vt supra alibi dictum est. Ad secundum dico, quod non oportet, quod obligatio, & nota siue signum obligationis sint in eodem, nam annulus est nota obligationis, quæ est in voluntate.

Ad propositum character nō est ipsa obligatio, sed est nota tantum.

Quæstio II.

DE EFFECTV BAPTISMI.

Postquam visum est de primo effectu Baptismi, scilicet charactere, videndum est nunc de secundo effectu, scilicet gratia, & virtutibus: & secundo videndum est aliquid de suscipientibus effectum baptismi. Et quæro circa hoc duas quæstiones.

1 Prima est: Vtrum in baptismo paruulorum infundantur gratia, & virtutes.

2 Secunda est: Vtrum paruuli Iudæorum sint per violentiam trahendi ad baptismum.

ARTICVLVS I.

Vtrum in Baptismo paruulorum infundantur gratia, & virtutes.

QVANTVM ad primum arguo: quod gratia, & virtutes non infunduntur in baptismo paruulorum, per illud Augustini de baptismo paruulorū, qui sic dicit: Paruulos saluos facit fides, non quæ in voluntate ipsorum, sed fidei Sacramentum: sed si infunderetur fides in baptismo, ipsa esset in voluntate ipsorum: ergo. In oppositum arguo per auctoritates Magistri, & Augustini de Baptismo paruulorum cap. 27. à medio. tom. 9. in litera.

Respondeo in ista quæstione pono quatuor propositiones. Prima est quod virtutes infunduntur in baptismo. Ad cuius euidentiam primo pono quoddam notabile. Secundo probabo propositionem, & tertio instabo.

De primo sciendum est, quod circa conclusionem istam sunt quatuor opiniones.

Prima est, quod in baptismo paruulorum non infunditur fides, & cæteræ virtutes: cuius ratio est, quia paruulus non est idoneum susceptiuum harum virtutum, ad hoc enim requiritur, quod haberet vsum liberi arbitrij. Dicunt tamen, quod cum peruenerit paruulus ad terminos discretionis, tunc virtute recepti prius baptismi, infundit Deus eis gratiam, & virtutes.

Alia opinio est, quod in baptismo paruulorum infunditur gratia, non tamen virtutes: dicunt enim isti quod gratia radix est, quæ subiectiuè est in essentia animæ, a qua profluunt virtutes in potentijs: paruulis ergo infunditur gratia in baptismo, virtutes tamen non profluunt propter impedimentum, carentiam scilicet liberi arbitrij, tunc remoto prohibente non per nouam actionem aliquam effluūt virtutes, & dona in potentijs à gratia prius in essentia infusa.

Alia opinio est, quod paruulis tantummodo infunduntur virtutes Theologicæ, nam nulla neces-

A sitas, nec congruentia est ponere morales infusas.

Alij dicunt, quod paruulis infunduntur omnes virtutes tam theologicæ, quam morales, & cum hoc dicunt, quod post modum acquirere possunt per actuum exercitium morales virtutes, quas acquisitas ponunt esse alterius rationis ab infusis.

Secundo ponam propositionem probandam, quod in baptismo infundantur paruulis gratia, & virtutes tam theologicæ quam morales. Non curo modo de ipsarum distinctione, sed suppono cum scriptura, quod virtutes morales sunt donum

B Spiritus sancti, & per consequens, quod non solæ virtutes theologicæ dicuntur infusæ, & morales tantum acquisitæ.

Hoc autem supposito pono istam propositionē probandā, q̄ in baptismo infunduntur virtutes vniuersaliter in nō habente, in habente vero prius habitæ intendūtur. Hæc autem conclusio determinata est nouiter per ecclesiam, lib. 1. Decretal. Gregorij cap. 1. Firmiter: licet ambæ opiniones essent recitatæ de baptismo, & eius effectu. cap. Maiores de Baptismo, & eius effectu Titulo 42. hanc

C nunc conclusionem probo rationibus aliquibus.

Prima est ista: Istud tenendum est infundi in baptismo, sine quo baptizatus non est gratus, & acceptus Deo: sed sine gratia, & virtutibus nullus est Deo acceptus: ergo. Maior nota est, quod fide tenemus, quod baptizati eo ipso sunt Deo accepti. & ratio est ad hoc, quia nullus ingredi dicitur nuptias, qui non est acceptus Deo non habens vestem nuptialem, nec euolat, si moriatur, ad gloriam: sed baptizati, vt fide tenemus, si post baptismum morerentur, statim ad gloriam euola-

D rent: ergo. Minor autem expresse habetur ex scriptura. Primo de fide ad Hæbr. 11. Impossibile est sine fide placere Deo, & loquitur de fidei habitu. Similiter ad Rom. 1. Iustus ex fide viuit. De charitate vero, quæ secundum sanctos est vestis nuptialis, sine qua nullus placet in nuptijs. De misericordia similiter legimus, misericordiam volo, & non sacrificium.

Secundo sic: In baptismo infunditur gratia: ergo & virtutes. Antecedens patet, quoniam in baptismo remittitur culpa: ergo datur gratia, sine

E qua non remittitur culpa. Consequentiam probo per Magistrum, & Augustinum in litera huius dist. qui expresse dicunt, quod gratia non est aliud, quā ipsæmet virtutes; vnde dixi supra, quod gratia non distinguitur ab ipsis virtutibus, sicut alius habitus ab habitu virtutum: sed est aliquid resultans ab integritate omnium virtutum, sicut resultat pulchritudo ex proportione membrorum, & colorum, & huiusmodi.

Tertio moueo instantiam, & dubia. Primum est quod secundum Aristotelem 2. Ethic. cap. 3. signum

F ad generati habitus est superueniens delectatio, sed paruulus perueniens ad ætatem perfectam nullam experitur delectationem in actibus virtutum, imo sentit rebellionem, & difficultatem, patiturque frequenter maximum scrupulum in voluntate, & intellectu circa credenda.

Secundum est, quod per actum distinguimus habentem virtutem à non habente 9. Metaph. sed nullus apparet actus in baptizato post baptismum, qui non appareret ante, & qui non appareat in non baptizato; nam duo intemperati æqualiter si vnus baptizaretur, alius non, æqualem sentiunt difficultatem in actibus temperantiæ.

Et

Et confirmatur ex 1. Metaph. tex. 49. Inconueniens est nos habere habitus nobilissimos, & quod lateat nos. Item, habitus est quo quis vtitur quando vult, sed paruulus, quando venit ad annos discretionis, non potest exire in actum per habitum virtutis infusum: ergo.

Vltimo: fides est habitus complexorum: nullus autem habitus complexorum infunditur sine similitudine terminorum: probo in simili. Impossibile enim est habere habitum scientiæ sine cognitione terminorum: cognitio autem terminorum non habetur sine specie eorundem: sed in paruulis B nulla est notitia, nec similitudo terminorum complexionis illius, ad quod inclinat fides, nisi enim specialiter erudiretur, nullam haberet prorsus notitiam paruulus baptizatus, quam paruulus Iudæus non baptizatus. Ex his fuerunt moti illi, qui sunt opinionis contrariæ, quod in paruulis nulla infunditur fides, nec virtus, nisi in radice, puta in gratia, quæ radix est virtutum; vel in proposito diuinæ voluntatis se determinantis ad dandum virtutes, cum fuerit idoneum susceptiuum.

Ad omnia ista dicta potest vnica via responderi, nam isti imaginantur, quod de ratione infusæ virtutis sit, quod possit per experientiam demonstrari, quod nullo modo tenendum est: sicut enim sola fide tenemus, quod Sacramentum sit non per rationem aliquam, vel per naturalem experientiã, sic quod virtutes infundãtur in baptismo, tenemus ex solo testimonio Sanctorum, & Scripturarum, & Ecclesiæ determinatione.

Sed tunc restat difficultas, ad quid ponuntur virtutes istæ infusæ, & quid operantur: si enim faciunt ad inclinationem voluntatis, possent cadere sub experientia, experiendo ipsam inclinationem.

Dicunt hic quidam, quod virtutes infusæ inclinant voluntatem sic, quod quando baptizatus peruenit ad annos discretionis, experitur se magis inclinatum ad credendum, quæ sunt fidei, & ad eliciendum operationes virtutum, quam alius, qui nõ fuit baptizatus. Hanc autem opinionem non puto veram esse, quia si sic, posset homo probare se habere infusos habitus, puta fidem, & charitatem, ac per consequens posset scire, vtrum odio, vel amore dignus sit, quod est contra determinationem scripturæ.

Ad hoc faciunt argumenta pro alia opinione statim inducta. Propter quod licet sit valde difficile videre, ad quid ponuntur habitus tales infusi, dico tamen quod virtutes infusæ non ponũtur propter illud, propter quod ponuntur virtutes acquisitæ. Ad cuius euidentiam considerãdum est, quod, vt colligi potest ex 3. Ethic. cap. 2. circumstantiarum quædam sunt, quæ se tenent ex parte agentis, quædam vero ex parte ipsius actus. Primo mo F sicut faciliter, promptè, & delectabiliter, & immobiliter, & huiusmodi, hæc enim se tenent ex parte elicientis actum: ex parte vero actus sunt aliæ circunstantiæ, puta quod eliciatur in ordine ad debitum finem, & sicut oportet, & quando oportet, & cum oportet. & sic dicendum est de circunstantijs alijs.

Tunc pono propositionem istam, quod virtutes acquisitæ ponuntur propter circunstantias primo modo, vtpote ex parte agentis ad faciendum causalitatem quandam inter agens, & operationem, ex qua sequitur delectatio, & facilitas, immobi-A litas, & huiusmodi respectu virtuosæ operationis; sed virtutes infusæ ponuntur non propter circunstantiam ex parte agentis, sed propter circunstantias ex parte actus, propter quod habens virtutem infusam non propter hoc ageret promptè, immobiliter, ac delectabiliter, imo cum magna difficultate, & scrupulo, vnde nonnulli Sancti viri frequenter sentiunt repugnantiam ad credendum, magis quam vna simplex vetula, quæ tamen tantam fidem infusam non habebit.

Et similiter dico de castitate, quod baptizatus intemperatus aliquis non se promptiorem sentiat ad actus temperantiæ, quam sentiat intemperatus alius, qui non fuerit baptizatus: virtutes ergo infusæ tantummodo respiciunt circunstantias ex parte actus, ex parte vero agentis nullam.

Sed sciendum vlterius, quod circa actum sunt circunstantiæ aliquæ dictante ratione naturali, & in actum sic circunstantionatum potest homo, & non habens habitum virtuosum, ne dum infusum, sed nec acquisitum; imo ex talibus actibus generatur habitus 2. Ethic. cap. 1. in fine. Sic ex loqui C frequenter grammaticè, generatur habitus grammaticæ, & ex frequentibus actibus temperantiæ generatur habitus temperantiæ.

Aliæ vero sunt circunstantiæ, quæ non possunt dictari a ratione naturali, sed dictantur debere inesse actui à diuina voluntate, & huiusmodi circunstantiæ sunt non paucæ: frequenter enim multas circunstantias contingit indicare debere inesse actui a diuina voluntate, quæ tamen non sufficiunt, imo nec erunt quandoque illæ, quas diuina voluntas exigit debere inesse actui; propter quod D non est in potestate nostra elicere talem actum, nisi assistat specialis motus Spiritus sancti: ita quod voluntas volendo agatur, & inducatur, ac moueatur impulsu Spiritus sancti: hic autem impulsus, & motus non est tantum actualis, ita quod non maneat cessante actu. Non enim videtur consonum in actu quolibet adesse nouum motum Spiritus sancti: sed est habitualis in habitu quiescente respectu actuum virtuosorum: Verbi gratia ad actum castitatis, vel temperantiæ quando se offert materia, non videtur cum omni etiam habitu acquisito, vt actus eliciendus perfectè circunstantionetur circunstantijs, quas diuina E voluntas exigit in actu, tam positiuis circunstantijs, quam etiam priuatiuis; si enim abstineo, quomodo sciam circunstantiam omnem priuatiuam, puta quod non sum in actuali aliqua displicentia erga Deum. Similiter circunstantiam omnem positiuam, puta impletionem mandatorum, ac omnium, quæ exigit voluntas diuina debere concurrere ad actum: Quapropter respectu talium datur specialis directio, ac primum ductus Spiritus sancti, & hoc in aliquo infuso habitu, non quia talis ductus, & motio sit inclinatio voluntatis, sed voluntate se determinante adest Spiritus sanctus illo habitu mediante ad merendum has circunstantias, ad quas non posset voluntas ex naturalibus per seipsam. Dico ergo, quod habitus infusi requiruntur ad eliciendum actum circunstantionatum secundum impulsum Spiritus sancti, & distingui habent habitus isti, sicut & morales, vt tertio lib. latius apparebit. Tunc ad omnes illas instantias, & dubia.

Ad primum enim de delectatione, non concludit, nisi de habitu acquisito, qui ponitur propter

circunstantiam ex parte operantis: tales enim habitus ex consuetudine actuum faciunt connaturalitatem quandam in potentia respectu actuum, ex qua oritur delectatio præsente actu, quam non facit habitus infusus, quia non aspicit circunstantiā ex parte ipsius operantis; nunc baptizatus determinat se ad actum temperantiæ, ex eo quod habet habitum infusum, qui est habitualis motio Spiritus sancti, habet autem se bene respectu omnium circunstantiarum requisitarum ex parte actus motu illo Spiritus sancti mediante.

A

Dices, quare illud non experitur? Respondeo concedo, quod non experitur, & ratio est quia non experitur concursum omnium circunstantiarum, quas si experiri posset, non esset forte necessarius talis motus habitualis: quantumcunque ergo agatur quis à Spiritu sancto, ac ducatur ad circunstantiam omnem requisitam, nunquam tamen operanti notum est se habere omnem circunstantiam illam, nec per consequens potest motum Spiritus sancti huiusmodi mediantibus infusis habitibus experiri.

B

Ad secundum respondeo dicendo, quod per hoc differt baptizatus à non baptizato, quia si baptizato proponantur articuli, licet cum tanta difficultate credat ex parte credentis, sicut non baptizatus mouetur speciali motus Spiritus sancti ad credendum, & per consequens actus ille esset virtuosus, quia perfecte circunstantionatus: sed non baptizatus crederet ex motu voluntatis propriæ, & per consequens actus suus magis erit leuitatis, & pertinentiæ quam virtutis: non enim habet motiuum sufficiens ad circunstantiam omnem requisitam ad actum illum, sicut habet baptizatus.

C

Et si dicatur: Vnde nosti quod baptizatus habeat talem impulsum habitualem, quem non habeat nō baptizatus? Respondeo concedo, quod non noui, sed est mihi tantum creditum, nec aliter crederem, me credendo elicere actum virtuosum; vnde credere, quod duo corpora sint simul, & quod se non tangant, siue non commensurant, esset magnæ leuitatis, nec puto quod in me sint virtutes, nisi quia puto esse in me motum ad hoc specialem Spiritus sancti, qui non mouet ad leuitatem. Sic ergo ad dubium illud dico, quod habetur sufficienter, vnde distinguitur virtuosus à non virtuoso: licet enim conueniant in sentiendo æqualem difficultatem, ac in non experiendo motum, & inclinationem voluntatis, tamen baptizatus credet, & operabitur virtuose: alius vero non baptizatus leuiter tantum. Per idem potest responderi ad tertium, & quartum.

D

E

Ad vltimum vero dico, quod habitus iste infusus qui est fides, tantummodo inclinat ad adhærendum in ordine ad debitas ac requisitas circunstantias præsupposita notitia terminorum: alia enim est notitia terminorum, & alia adhæsio, & aliquid requiritur ad alterum horum, quod non requiritur ad reliquum, & alterum potest haberi non habito reliquo: adhærere tamen semper supponit notitiam terminorum.

F

Ad propositum ergo habitus fidei infusæ per se, & præcise non sufficit ad credendum, imo requiritur determinatio voluntatis: non enim mouet, nisi ad illud ad quod determinat se voluntas: voluntas vero nō se determinat ad complexionem aliquam, nisi sit prima notitia terminorum.

Secunda propositio quoad effectus baptismi est ista, quod vndecim effectus baptismi tenendi sunt per fidem esse in quolibet baptizato, quorum quinque sunt priuatiui, sex vero positiui.

Priuatiui quidem sunt illi. Purgatio à peccato originali; lotio à peccato mortali in adultis; deletio peccati venialis, absolutio ab omni obligatione pœnali, & gehennæ pro mortali; ac releuatio à carentia diuinæ visionis debitæ pro originali.

Ex quo inferri potest Corollarium quoddā, quod baptizato nulla deinceps pœna debetur pro quocunque actuali peccato præterito; nec adulto, si baptizetur, est pœna aliqua pro peccatis præteritis imponenda: totum enim tollit baptismus, ex quo apparet, quod potior est quo ad istum effectum, quam pœnitentiæ Sacramentum.

Vltimo vero effectus priuatiuus est fomitis remissio: habet enim quilibet baptizatus remissionem fomitis, & deletionem stimuli per baptismum.

Sed dices, quod oppositum huius quilibet experitur, nam tantum sentit homo de pronitate, & stimulo ad malum post baptismum sicut prius, & baptizatus, sicut non baptizatus.

Respondeo: fomes deleri dicitur in baptismo, nō quidem quantum ad concupiscere, sed quo ad tyrannizare; nam qui non est baptizatus, seruus, & mancipium est peccati, ac peccati stimulus tyrannicè trahit eum ad mortale. Sed qui baptizatus fuerit, gratia Dei habet, quod possit resistere, quod etsi aliquando concupiscat, ad mortale tamen tyrannycè non trahatur: sed licet suadeat stimulus, non tamen in nobis tyrannizet.

Sed nunquid baptismus priuat pœnam irregularitatis, & defectus natalium?

Respondeo, circa hoc fuit cōtrouersia inter Hieronymum, & Augustinum, dicente Hieronymo, quod sic. Augustino autem contrarium opinante. porro Ecclesia approbat Augustinum: vnde dicendum est, quod non propter Ecclesiæ determinationem. *Epistola 83. ad Oceanū super 1. cap. epistola ad Titum cap. acutius distinct. 26.*

Effectus vero positiui sunt sex, & duo quidem nomināt gratiam gratis datam, & gratum facientem. Prima est character. Secunda integritas virtutum, tam moralium, quam theologicarum. De charactere patet per Augustinum, Damasc. Dionysium vbi supra: De gratia virtutū vero patet similiter ex præcedenti propositione. Duo vero effectus sunt in ordine ad actus meritorios, & primus quidem pertinet ad voluntatem, secundus ad intellectum.

Primus quidem est fœcundatio ad proferendum dulces fructus, vnde Glosa super illud Psal. Super aquam refectionis educauit me, dicit, aquæ fœcundantes sunt aquæ baptismales, & dicitur notabiliter fœcundatio, quia sicut arbor non est fœcunda fructu sine irrigatione; sic anima originalis peccati spiritu excæcata, non valet fructus dulces producere, nisi dulcore gratiæ irrigetur.

Secundus effectus se tenet ex parte intellectus, & ille est illuminatio, & hoc tam interioris oculi, quam etiam exterioris. Interior quidem per fidem: exterior vero ad videndum Sacramentorum, maximè Eucharistiæ, misteria; vnde debet in fidelibus celari, maximè Eucharistiæ Sacramentum, propter quod in primitiua Ecclesia cathecumeni in hora consecrationis ab Ecclesia emittebantur.

Alij vero duo effectus sunt respectu Ecclesiæ, & vnus quidem respectu Ecclesiæ militantis, quæ est incor-

incorporatio Christi sponsi, iuxta illud ad Gal. 3. Omnes, qui in Christo baptizati estis, Christum induistis: alius vero effectus est respectu Ecclesiæ triumphantis, & hic est apertio ianuæ cælestis, quæ quidem aperta est meritoriè per passionem Christi, applicatiuè vero per Sacramentum Baptismi.

Tertia propositio est, quod isti effectus non tantum dantur in baptismo fluminis, sed etiam in baptismo sanguinis & flaminis. Vbi sciendum, quod licet Apostolus dicat vnum baptisma, quo ad sufficientiam respectu istorum effectuum, tamen sunt tria baptismata habentia eundem effectum, scilicet fluminis, sanguinis & flaminis. Fluminis quidem in aqua verbo vitæ sanctificata. Sanguinis vero in effusione proprij sanguinis, ac martyrio accepto pro Christo: sed flaminis in cordis interiori contritione, quomodo latro in Cruce baptizatus est, secundum Augustinum, licet ipse aliquando videatur dicere, quod forte prius fuerat baptizatus.

Ephes. 4.

Lib. 4. de Bapt. contra Donatist. c. 22. in princ. tom. 7.

De charactere tamen dubium est, Vtrum in baptismo flaminis & sanguinis infundantur. Dicunt quidam quod non. Ratio pro eis est, quia si baptizatus baptismo flaminis, vel sanguinis superuiuat, est rebaptizandus. Respondeo, videtur mihi dicendum, quod baptizati baptismo flaminis, vel sanguinis non recipiunt primum effectum baptismi, scilicet characterem nisi in morte; vnde qui effundit sanguinem pro Christo, non credo, quod recipiat characterem nisi in instanti mortis, & quandiu superuiueret, credo quod characterem non haberet, sed perueniens ad instans mortis, puto quod tunc recipit effectum tam primarium scilicet characterem, quam secundarium, scilicet gratiam, siue virtutes. De baptismo vero flaminis, dico quod habet gratiam & virtutes, vi talis baptismi, non tamen habet characterem ante mortē, vt Ambros. exponens verbum illud, Ventrem meum doleo, dicit de cathecumeno.

Hierem. 4.

Hic tamen est error Georgianus. Georgiani enim vtuntur isto triplici baptismo: Primo baptismo flaminis, signantes se igne in fronte in modum crucis: secundo sanguinis, auferentes corrigias de spatulis, & deinde mergunt in aqua baptizantes baptismo fluminis, ac si ad effectum baptismi habendum sit necessarius triplex talis baptismus.

Quarta Propositio, de suscipientibus effectum baptismi est ista, quod omnes effectus baptismi recipiunt paruuli, nec in eis consensus requiritur actualis, sed quid de adultis, nunquid consensus requiritur?

Respondeo, quod respectu suscipiendi effectus primi, puta characteris, sufficit in adultis consensus interpretatiuus, nec requiritur necessario consensus verus, & proprius. Respectu autem effectus posterioris, scilicet gratiæ, ac virtutum, requiritur consensus verus & proprius.

Dixi ergo tria. Primum, quod in paruulis nullus requiritur consensus actualis: & secundum, quod in adultis sufficit consensus interpretatiuus, respectu characteris: tertio vero, quod in adultis requiritur respectu gratiæ, siue secundi effectus baptismi consensus proprius & actualis.

Primum horum patet. Manifestū est enim, quod in paruulis non requiritur consensus proprius, sed parentum, & horum, qui curam gerunt paruulorum.

Sed numquid sufficeret ad hoc consensus quorumcumque aliorum? Respondeo, quod sic, propter speciale priuilegium baptismi.

A

Sed quomodo paruulus baptizatus ab infideli recipit effectum baptismi, cum non consentiat, imo derideat baptismum? Respondeo, ibi est consensus Ecclesiæ generalis, vnde generaliter credēdum est, quod generalis consensus Ecclesiæ concurrit ad effectum baptismi primum, & hoc sufficeret absque alio consensu; vnde & si nullus esset patrinus consentiens pro paruulo, adhuc paruulus non careret effectu baptismi.

Secundum vero de adultis manifestum est, quod in eis sufficit cōsensus verus. Manifestum est etiam quod si nō fuerit in baptizato consensus verus, nec interpretatiuus, puta qui vi, & reclamans baptizaretur, quod talis non reciperet effectum baptismi, nec primum, nec secundum: sed de non habente consensum verum, habente tamen consensum interpretatiuum, puta de eo qui propter minas, vel pœnas consentiret exterius, vel saltem non reclamaret, interius autem totaliter dissentiret, de hoc est dubium.

B

Dicunt enim quidā, quod fictus qui extra prætendit assensum, interius autem dissentit, aut est fictus quo ad peccatum & dispositionem, ostendendo se esse atritum de peccato, & non est; aut fidem habet erroneam, fingit tamen veram, vt qui reputaret baptismum esse nihil, & si sic fictus, cum hoc intendat facere, quod facit Ecclesia, talis (inquiūt) esset verè baptizatus.

C

Si vero aliquis esset fictus quo ad consensum, puta quod nullum haberet consensum interius, tamen fingeret exterius propter pœnas, vel non reclamando, talis, inquiunt, non esset verè baptizatus, nec reciperet characterem, & recedente fictione esset rebaptizandus.

D

Sed istud non puto esse bene dictum, conformiter determinationi Ecclesiæ, nam extra de Baptismo, & eius effectu cap. Maiores, dicitur, quod talis compellendus esset ad fidem, & si reinclinaret, ac relaberetur, hæreticus diceretur, nec esset vnquam talis postea rebaptizandus: ergo Ecclesia supponit, quod receperit effectum Baptismi, aliàs clauderetur ei via salutis.

Et præterea posset fraus fieri in Ecclesia frequenter; posset enim quilibet, dum cogeretur ad fidem seruandam dicere, non consensi.

E

Alij dicunt, quod talis non esset baptizatus, nec rebaptizandus, nec tamen clauderetur ei via salutis, quia Deus supplet: licet ego non video quare oporteat, quod Deus suppleat, cum hoc fuerit in hominis potestate. Ideo puto dicendum esse, quod tantum est priuilegium baptismi, quod habens cōsensum saltem interpretatiuum, hoc est quod consentit exterius, vel non reclamat, quantumcumque intra se dissentiat, recipiat perfectè characterem, licet non recipiat gratiam, nec virtutes, quas tamen recipit recedente fictione. Pro conclusione ista ergo

F

Dico, quod ad recipiendum characterem, sufficit in adultis consensus saltem interpretatiuus, vt dictum est.

Sed quid de dormientibus, & amentibus? dico, quod de amentibus, quod si aliquando, antequam adueniret amentia, consenserunt, vel saltem nō dissenserunt, si baptizentur, recipiunt effectum baptismi, consulendum tamen est de expectatione, nisi mortis periculum immineret.

De dormientibus non est determinatio expressa Eccle-

Ecclesiæ, extra de Baptismo, & eius effectu cap. illo A Maiores: sed si baptizentur, recipiunt characterem, dum tamen ante dormitionem non apparuerit dissensus, puta si visi fuerunt inuoluntarij, vel si sint de secta aliqua puta Iudæi, vel Saraceni, & aliàs quomodocumque.

ARTICVLVS II.

Vtrum paruuli Iudæorum sint baptizandi inuitis parentibus.

AD secundam quæstionem, Vtrum paruuli Iudæorum sint inuitis parentibus baptizandi, sine argumentis respondeo. Circa hoc sunt duæ opiniones.

Vna opinio dicit, quod paruuli Iudæorum nullo modo sunt inuitis parentibus baptizandi, ratio eorum est, quia vel redderentur parentibus, & tūc baptismus eorum esset in contumeliam fidei Christianæ, quia post nutrirentur à parentibus in errore parentum, vel non redderentur, & tunc parentibus fieret iniuria, quia quandiu sunt paruuli, sunt C possessio parentum.

Alia opinio est Doctoris Moderni Subtilis, quod licet personæ priuatæ non possint paruulos Iudæorum inuitis parentibus baptizare, tamen hoc possunt personæ communes, scilicet principes terrarum, quorum dominio subditi sunt parentes; imo hoc non tantum licet eis, sed si fieret, esset eis vtique meritorium. Hæc autem opinio habet pro se auctoritatem & rationem.

Ratio est, quia in potestatibus ordinatis potestas inferior non obligat in eis, quæ sunt contra D superiorem, secundum Augustinum de verbis Domini homil. 6. Si illud iubet potestas, quod non debet facere, licet sane contemnere potestatem, timendo Potestatem maiorem. Similiter si essent sub eodem dominio ordinata, scilicet quod aliquis esset seruus Titij, & Titius Petri, deberet Imperator, magis cogere seruum seruire Petro, quam Titio: ergo à simili non solum potest princeps cogere filios seruire Deo dimissum parentibus: sed debet, & tenetur eos auferre à dominio parentum volentium eos educare contra cultum Dei, qui est E superior dominus, & secundum hoc quando posset cū bona cautela agere, ne parentes cogitantes hoc futurum, occiderent pueros suos.

Auctoritas etiam videtur esse expressa pro hac opinione, illa de Consecratione dist. 4. cap. qui pridem, vbi commendatur Rex ille, qui cocgit omnes infideles baptizari, & vocat eum ex hoc capitulum fidelissimum Regem.

Adhuc dicit iste plus, quod si ipsi parentes cogerentur ad suscipiendum Baptismum, ac postmodum ad seruandam fidem, quod esto quod non F essent fideles, tamen sequeretur maius bonum, tum quia minus malum esset eis non posse legem suam impune seruare, quam si permittantur liberè eam seruare; tum quia etsi ipsi non essent fideles, tamen filij eorum educati in Fide essent in tertia, vel quarta generatione saltem fideles.

Si obijciatur contra eos illud Apostoli ad Rom. quod reliquiæ Israel saluæ fient, ideo non oportet cogi Iudæos ad relinquendum legem suam totaliter. Respondet, quod pro tam paucis conuertendis, non oporteret Iudæos in tanto numero, ac tot terris permittere seruare illicitè legem suā, quia finalis fructus eorum erit Ecclesiæ paruus valde.

Istarum duarum opinionum vna innititur fidei pietati, altera iustitiæ rigori. Pro ista autem opinione, quæ iustitiæ innititur, potest ratio vna adduci: si enim esset illud licitum, vt alij dicunt, imo secundum eos congruum, quare Ecclesia Romana, nullum super hoc præceptum legibus, & Principibus hactenus promulgauit; nec enim potuit sine culpæ periculo tot, quot baptizati fuissent, salus negligi animarum.

B Ideo ad quæstionem respondeo, quia aliud est, Vtrum Principes ad hoc teneantur, & aliud est, Vtrum hoc eis liceat de bono, & æquo. Certum est, quod non tenentur; sed vtrum eis liceat est dubium, præcipuè autem monet me ratio illa de Ecclesia, quomodo tantam salutem neglexisset, propter quod magis declino ad rigorem iustitiæ, quia paruuli possessio sunt parentum: Puto tamen quod qui pietate fidei motus oppositum faceret, non multum grauiter peccaret.

DISTINCTIO V.

DE MINISTRO BAPTISMI.

Post hoc sciendum est. In ista Distinctione Quinta agit Magister de Sacramento Baptismi quo ad eius ministrum. Circa quem quæro duas Quæstiones. Prima: Vtrum ad Sacramentum Baptismi exigatur determinatus minister. Secunda: Vtrum Baptismus valeat iterari.

Quæstio I.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum ad Sacramentum Baptismi requiratur determinatus minister.

QVO ad primam quæstionē arguo, quod sic. Actus Hierarchicus exercetur maxime in Baptismo, secundum Dionysium de Ecclesiastica Hierar. c. 5. par. 1. sed respectu actus Hierarchici requiritur determinatus minister: ergo. In oppositum est Ecclesiæ consuetudo. Respondeo, pono hic tres propositiones.

Prima est, quod absolutè loquendo, minister Sacramenti Baptismi est viator quilibet vnus personaliter distinctus, potens contingere & verba proferre intendens in habitu facere, quod facit Ecclesia, vel de quo præsumitur quod intendat.

Hic circa ministrum ponuntur sex conditiones, per quas soluuntur multi casus, & quæstiones.

Primo dico, viator, per quod excluditur Angelus siue dæmon, siue sanctus homo in Ecclesia

trium.

triumphante, præsumendum est tamen, quod si Angelus, vel Sanctus aliquis baptizaret, illud ageret auctoritate diuina, propter quod non esset de cætero rebaptizandus. Ratio autem quare de facto oportet, quod sit viator est, quia hoc Sacramentum est Sacramentum tantum viatorum.

Dico autem quilibet, vt nulla excludetur secta. Ideo autem siue baptizans sit Sarracenus, siue Iudæus, siue Paganus, potest vtique verè baptizare, vt etiam excludatur nullus ritus, vnde siue Latinus, siue Græcus Sacramentum Baptismi potest veraciter ministrare, vt etiam non excludatur sexus, quia siue mulier, siue masculus, & status, siue bonus moraliter, siue malus.

Secundo dico vnus. Est enim dubium, vtrum possint plures simul baptizare. Distinguo, quia vel vtuntur forma verborum exprimendo ministrũ & actum in plurali, dicendo nos in plurali, & hoc modo non veraciter baptizarent: vel vtuntur forma verborum exprimentiũ ministrum in singulari, vt si quilibet dicat, Ego te baptizo, tales licet illicitè, tamen verè baptizarent. Exemplum habetur in simili de Sacramento Eucharistiæ, quia multi possunt simul conficere, dicendo quilibet propriam formam verborum, vt patet tempore, quo ordines celebrantur, vbi propter solemnitatẽ omnes noui presbyteri ordinati proferunt super vnicam hostiam verba sua.

Tertio dico, personaliter distinctus, quia extra de Baptismo, & eius effectu. In cap. debitum mouetur quæstio ista, Vtrum idem possit seipsum baptizare, & determinat capitulũ quod non, ad quod adducit figuram de Christo, qui non à se, sed à Ioanne voluit baptizari.

Item auctoritas Matth. vlt. Ite baptizate eos, &c. vbi exprimitur baptizans in vna persona, & baptizandus in alia. Posset etiam adduci ratio, quia sicut in generatione corporali distinguitur generans à generato personaliter, sic oportet esse in generatione spirituali, quæ est per Baptismum.

Quarto dico, potens contingere, ex quo patet, quod nullus potest alium baptizare in vtero: & ratio est, quia natiuitas corporalis & naturalis præsupponitur natiuitati spirituali, & mysticæ. Quod si apparet extra pars aliqua, si esset pars principalis, posset illum vtique baptizare. Si vero tantummodo appareret pes vel manus, non esset hic verè baptizatus.

Sed quid si puer nascitur cum secundina, & propter periculum oporteat statim baptizari, nunquid amouenda erit primo secondina. Respondeo, si periculum imminet propter amotionem, non est amouenda, nec enim est de essentia Sacramenti, quod abluatur corpus nudum, nam Græci verè baptizant, qui tamen primo inungunt baptizandum, deinde induúnt vestem albam, ac sic indutum baptizant, siue in aqua mergunt.

Dico ergo bene, potens contingere, ex quo colligitur, quod mancus non potest baptizare, quia non potest contingendo abluere.

Quinto dico, verba proferre. Vnde mutus nullo modo potest esse minister Baptismi. Ex quo soluitur quæstio quædam & casus, qui quandoque fieri consueuit, vtrum posito quod sint duo, quorum vnus est mutus habens manus peroptimas, alter mancus, tamen optimè loquens, vtrum manco verba proferente, muto vero abluente, ambo simul verè baptizent. Ad quod dicendum, quod non:

A oportet enim quod idẽ abluat, idemq. verba proferat, aliàs falsum diceret, qui non ablueret, verba proferendo, Ego te baptizo.

Sexto dico, intendens facere quod facit Ecclesia; non enim exigitur, quod minister Baptismi habeat fidem, vel credat quod Baptismus valeat baptizato, sed sufficit quod intendat facere, quod facit Ecclesia.

Addo autem, vel præsumatur, quod intendat facere, quod intendit Ecclesia, hoc dico præcipuè, quia posito, quod minister non intendat, quod intendit Ecclesia, profert tamen verba, nec exterius B prætendit se aliud intendere, quam intendat Ecclesia. Dicunt quidam, quod talis non baptizaret, & quod sic baptizatus rebaptizandus esset, nisi sciretur de tali intentione ministri.

Videtur mihi, quod oppositum oporteat dici aliàs posset fraus in Ecclesia fieri: posset enim minister dicere, non intendi facere quod facit Ecclesia, vnde talem accipit Ecclesia Dei modo proferat, ac si intendat.

Confirmatur, quia in matrimonio carnali suf- C ficit verborum forma prolata exterius, & habetur ratum matrimonium, dato quod non intendat facere quod facit Ecclesia, quare non sic in matrimonio spirituali.

Secũda Propositio est, quod minister ordinarius non est nisi Sacerdos vel Diaconus in absentia Sacerdotis: si enim Sacerdos sit præsens, peccaret Diaconus baptizando: ratio est, quia Sacerdos est vniuersalis & principalis minister: nunc regula generalis est in huiusmodi ministerijs, quod minus principalis, vel minus dignus ministrans in præsen- D tia magis principalis, & magis digni peccat, sicut si mulier baptizaret in casu necessitatis præsente viro, ac sic de cæteris.

Tertia Propositio est, quod potestas aliqua potuit conferri a Christo, quæ non est collata, hoc expressè habetur per Augustinũ super cap. 1. Ioan. Tract. 5. super illud verbum, Et ego nesciebam eũ, sicut Magister adducit, & patet in littera.

Ad cuius euidentiam notandum est, quod potestas est triplex, quantum spectat ad propositum, respectu Sacramenti Baptismi, & aliorum; vna qui- E dem est auctoritatis, cuius est propria auctoritate conferre effectum Baptismi, puta gratiam infundere, ac culpam remittere, & hæc potestas soli Deo conuenit, nulliq. creaturæ.

Alia est potestas executionis, & subauctoritatis, & hæc est potestas applicatiua primæ auctoritatis ad agendum, quæ est duplex: quædam quidem principalis, & excellentiæ, ac meritoria; quædam vero subprincipalis, non meritoria, sed meritoriè applicatiua, non vniuersalis, & absoluta, sed ad certum modum arctata. Prima harum dua- F rum est potestas propria tantum Christo inquantum homo, ipse meruit omnibus gratiam, & effectum omnem collatum in Baptismo, deletionem culpæ, & aperitionem ianuæ cælorum.

Est etiam potestas Christi applicatiua, & collatiua gratiæ per modum applicantis simpliciter, vniuersaliter & absolutè, non concretè, vel limitatè, quoniam data est ei omnis potestas in cælo, & in terra, & omnis modus potestatis, qui potest cõferri creaturæ; vnde eius meritoria auctoritas se extendit ad omnem gratiam, & omnem modum conferẽdi gratiã, a quo Deus (vt principalis actor) intendit gratiam dare rationabili creaturæ.

Secun-

Secunda vero auctoritas est auctoritas contracta non absoluta, & simpliciter, qua limitatur, & determinatur ad Sacramenta, qualis est potestas, & auctoritas ministri Sacramentorum, quæ gratiā confert Sacramentum ministrando, & hæc adhuc est duplex: quædam scilicet excellentiæ, quæ non tantum administrat Sacramentum, sed ei attribuitur nomen Sacramenti, eo modo quo Baptismus dicitur Ioannis.

Alia vero est auctoritas tantum ministerij non vendicationis nominis Sacramenti. Prima auctoritas harum duarum, respectu Sacramentorum nouæ legis est tantum Christi, alia vero aliorum ministrorum. Tunc ex his patet, quod quadruplex est potestas in generali, quarum prima est solius Dei: secunda vero, & tertia solius Christi: quarta vero ipsius ministri Sacramentorum; Vt prima sit potestas propriè, & principalis auctoritatis. Secunda vero subauctoritatis, quia potestas Christi meritoria se extendit ad omnem gratiam, rationē, & modum conferendi eam. Tertia specialis subauctoritatis, quia tantummodo vt minister Sacramēti, & cum hoc appropriatiua sibi Sacramenti. Quarta spiritualis subauctoritatis Sacramenti administratiua, nec tamen Sacramenti appropriatiua. Tunc ad propositum.

Prima harum auctoritatum non potuit conferri Christo, etiam inquantū homo: vltima vero auctoritas est collata ministris Sacramentorum à Christo.

Secunda vero & tertia, etsi potuerint conferri alijs ministris, tamen collata est soli Christo, Christusq. solus eas sibi retinuit, nulli alteri communicando, nec etiam Papæ; vnde secunda potestas, quæ est generalis auctoritatis in conferendo gratiam, & delendo culpam indifferenter, & absolutè, non est hodie collata Papæ; imo potestas eius in hoc est potestas alligata Sacramento: non enim Papa alicui posset hodie culpam subauctoritatiuè remittere, nisi ministrando aliquod Sacramentum, puta Baptismum, vel Pœnitentiam. Et si quando Papa cōferat beneficiū absolutionis à pœna, & à culpa, non confert eam sine Sacramento Pœnitentiæ absolutè, sed sacerdotibus simplicibus confert Papa in hoc clauium sibi potestatem collatam, vnde per hoc Papa te absoluit, quia inferiori sacerdoti potestatem clauium retentam sibi tribuit.

Similiter tertiam auctoritatem, quæ est ministri approprianitis, scilicet sibi, & suo nomini ipsum Sacramentum nulli fuit collata nisi Christo, nec Apostolis; vnde non potest dici baptismus Petri, vel Pauli, sicut Apostolus reprehēdit Corinth. dicens: Ego sum Pauli, ego Apollo, ego vero Cephæ, & subdit, Ne quis dicat, quod in nomine meo baptizati estis: sed omne Sacramentum attribuitur præcisè nomini ipsius Christi. *1. Cor. 3.*

Quæstio II.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum Baptismus possit iterari.

AD secundam quæstionem, Vtrum Baptismus possit iterari, respondeo quod non, sine pœna irregularitatis, sciendum tamen quod iteranti Baptismum solemniter pœna talis non potest dimitti, nisi à solo Papa: sed iteranti ipsum secretè, dimitti potest ab alio, puta à proprio Episcopo.

Sed quid de iterato baptizato, estne irregularis? Respondeo, aut est rebaptizatus scienter, aut ignoranter. Si scienter, manifestum est, quod est irregularis, vt patet per illud de Consecratione. dist. 4. cap. qui bis.

Si vero quis sit rebaptizatus ignoranter, potest dupliciter contingere, vel ignorantia Iuris, vel facti, & de vtroque modo videtur illud capitulum prædictum intelligere, quod bis baptizatus sit irregularis.

Tamen Glosator mouet ibi quæstionem istam, & arguit ad partem negatiuam, quia alias vnus malus sacerdos posset omnes de parochia facere irregulares bis eos baptizando: ideo quia hoc videretur nimis durum, dicit Bartholus Glosator, quod illud capitulum intelligendum est de ijs, qui ignorantur baptizati sed ignorantia iuris, non de ijs, qui ignorantia facti. Vnde si puer bis baptizaretur, non est irregularis, quia est ignorans simpliciter, non solum ius, sed ipsum factum.

Quidam autem dicit, quod illud capitulum est antiquum ius, & hodie cessat. Glosator vero tenet vltimo quod sic, & ad argumentum in contrarium respondet, quod non est inconueniens, quod damnum aliquod cuiusmodi est damnum irregularitatis, eueniat homini sine culpa, sicut sine culpa est, quod mutilatus sit ineptus ad ordines Ecclesiasticos suscipiendos, dicit tamen quod in huiusmodi irregularitate legislator potest liberè dispensare.

DISTINCTIO VI.

DE SOLEMNITATIBVS BAPTISMI.

Nunc quibus liceat baptizare, &c. In ista sexta Distinctione Magister agit de septem scilicet, quibus liceat baptizare: secundo de suscipientibus, quos scilicet liceat baptizare: & tertio de forma verborum, vtrū si verba proferantur corruptè, vel diminutè, exprimatur vera forma: & quarto de certitudine habenda: & quinto de intentione baptizantis: & sexto de ritu, & quibusdam obseruationibus, quæ ab Ecclesia tenētur in Baptismo: & septimo de quibusdam præuijs ad Baptismum, scilicet Cathechismo, & Exorcismo, & cum de quinque primis sit determinatum in præcedentibus sufficienter, ideo circa duo reliqua quæro duas quæstiones.

Prima est: Vtrum obseruantia, quæ est ordinata in Baptismo quo ad solemnitatem, sit congruè instituta.

Secunda est: Vtrum Cathechismus, & Exorcismus sint propriè Sacramenta.

Quæ-

Quæstio I.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum solemnitates Baptismi congrue ordinatæ sint.

QVANTVM ad primũ arguo primo, quod obseruantia quoad solemnitatem Baptismi non sit congruè instituta, sic: Lex maximæ libertatis non debuit onerari difficilibus & inutilibus, siue superfluis ritibus, & obseruantijs: sed istæ solemnitates, cuiusmodi sunt benedictio fontium, & cætera huiusmodi, sunt (vt videtur) superfluæ, nihil enim faciunt ad effectum Baptismi, & videntur etiam esse multum onerosæ: ergo talia videtur, quod non debuerunt institui in Sacramentis Nouæ legis, quæ est perfectæ libertatis: ergo huiusmodi solemnitates non debuerunt institui in baptismo, sed absolutè statim debuit procedi ad ipsum Sacramentum.

Confirmatur, quia in alijs Sacramentis non fit illa solemnitas. In oppositum est consuetudo Ecclesiæ. Respondeo, in ista quæstione ponam aliquas propositiones.

Prima est generalis, & est ista, quod in Sacramento Baptismi debuit aliquis solemnis ritus institui, & obseruantia exhiberi, nec statim absolutè debet procedi ad formam Sacramẽti, sicut in quibusdam alijs Sacramentis.

Hanc conclusionem probo sic: Illud, quod facit ad deuotionem circumstantium, & auctoritatem, ac nobilitatem Sacramenti ostendendam, ac ad eruditionem habendam de effectu Sacramenti, illud inquam est exhibendum circa Sacramentum Baptismi.

Hæc maior nota est per se, eo ꝙ magna reuerentia in Sacramentis est exhibenda, deuotio ad ea habenda, ac vt summè authentica veneranda, effectusq. eorum a fidelibus est sciendus: sed solemnitas ritus, qui adhibetur circa Sacramentum Baptismi, facit ad deuotionem circumstantium: habet enim deuotas mentes fidelium inflammare, sicut est hodie de Sacramento Eucharistiæ, vbi non statim ad formam proceditur Sacramenti, sed præmittuntur, ac sequuntur orationes multæ Prophetarum, & Apostolorum oracula, ac Saluatoris gesta, cæteræq. obseruantiæ, quæ habent mentes assistentium inflammare.

Similiter propter talem ritum redditur Baptismus solemnior, ac magis authenticus, eo quod non subito, & statim, sed cum multis præambulis, ac magnis obseruationibus exhibetur. Similiter omnia, quæ in tali solemnitate seruantur, habent significare, ac præsentare effectum aliquem Sacramenti, propter quod non modicum conferunt ad capiendam eruditionem: ergo talis ritus & solemnitas est circa Baptismum congruè adhibenda.

Secunda Propositio est in speciali quo ad ea quæ in speciali obseruantur in Baptismo, quod sunt congruè instituta, & hęc propositio apparebit, si videatur de quolibet sigillatim.

Vbi considerandum est primo de tempore. Tem-

A pus enim solemnis Baptismi est in vigilia Paschæ, & Pentechostes, vt habetur de Consecratione. *De Cõsecr. dist. 4. cap. nõ sine chrismate.*

Ratio autem, cur magis in vigilia Paschæ, vel Pentechostes, quam alio tempore, puta in Epiphania, vel Circumcisione, est propter significationem specialem: significat enim Baptismus sepulturam, & resurrectionem Christi, & mortem: Nam in trina immersione mors tridui figuratur, ac resurrectio in eleuatione. Propter quod in antiqua Ecclesia tempore Paschæ, quando Dominus resurrexit, fiebant solemnia baptismata, & induebant bapti-
B zatos vestimentis albis, propter quod Dominica octaua Paschæ dicitur adhuc Dominica in Albis.

Tertio, quia in Baptismo infunditur Spiritus sanctus, iuxta illud: Vos autem baptizabimini Spiritu sancto, ideo congruebat ad Baptismum tempus Pentechostes, quando Spiritus sanctus credentibus est missus. *Act. 1.*

Sciendum tamen, quod licet hoc tempore fuerit in primitiua Ecclesia institutum, tamen hodie immutata est hæc consuetudo antiqua propter multitudinem populi Christiani, ac periculum mortis,
C licet in quibusdam Ecclesijs solemnibus adhuc cõsuetudo illa hodie obseruetur.

Est etiam sciendum, quod tribus temporibus, quibus Ecclesia trium temporum distinguitur, in conferendo Baptismo, modus alius & alius seruabitur.

In primo enim Ecclesiæ persecutionis tempore Baptismus paruulis non dabatur, & hoc propter apostasiam, ne baptizati coacti postmodum à principibus, vel nutriti à patribus in errore ipsorum in Fidei contumeliam apparerent.

D Deinde post Constantinum data per totum orbem Ecclesiæ libertate, licitum fuit parentibus filios baptizare, tamen adhuc permanebant vsque ad perfectam ætatem, & tunc ponebatur in optione eorum, vtrum placeret eis Baptismus; quod si acceptabant, tenebantur adhuc multo tempore in statu probationis, quo tempore dicebantur Cathecumeni, & hoc quia nondum plenè erat Ecclesia confirmata, & multiplici de causa erant apti homines ad apostasiam.

Vltimo vero tempore, quando fuit plene Eccle-
E sia confirmata, ac apostasia exclusa, statutum est quod paruuli baptizarentur.

De loco autem habetur de Cõsecratione dist. 4. cap. Omnis sacerdos, vbi præcipitur sacerdotibus, quod habeant vas lapideum erectũ, & ad hoc quia significatur, quod ille, qui interius baptizat, est lapis angularis, scilicet Christus, quia Petra erat Christus: vel vbi tale vas haberi non posset, præcipitur ad minus haberi vas aliud ad illud officium singulariter, ad nihil aliud deputatum.

Tertio restat videre de benedictionis processu,
F de quo habetur completè de Consecrat. dist. 4. cap. Postquam, & cap. Venit sacerdos: hæc autem benedictio fontium fit per orationes multiplices, ad denotandum quod Spiritus sanctus descendit in speciali effectu Baptismi, quando immergitur baptizandus.

Quarto, de patrino suscipiente habetur expressè de Consecratione dist. 4. cap. de Catechumenis, vbi ponuntur conditiones exigitæ ad verum patrinum. Sciendum tamen, quod secundum capitulum illud non deberet esse nisi vnus patrinus, licet hoc non ponatur ibi vt præceptum, ideo potest ex causa rationabili, & consuetudine aliter fieri: ergo

prima

A prima conditio est, secundum quod tradit illud capitulum, quod sic patrinus sit vnus.

Secunda conditio est, quod non sit religiosus vel monachus, & ista cõditio ponitur de Consecr. dist. 4. cap. Non licet.

Tertia conditio est, quod scilicet est obligatus ad instruendum baptizatum, saltem quando venerit ad annos perfectæ ætatis, si fuerit paruulus, & conditio hæc probatur de Consecr. dist. 4. per illud cap. Vos autem ante omnia.

Ratio autem, quare requiritur patrinus, est, quia in generatione spirituali, sicut & in carnali debent B esse pater & mater: modo mater est ipsa Ecclesia: ergo requiritur alius qui sit pater, & ad hoc videtur institutus esse patrinus.

Quinto, principaliter concurrit nominis titulus eius, qui baptizatur, puta Petrus, vel Stephanus: ratio istius conditionis est, quia, qui nõ habet proprium nomen, ascribi non potest in libro familiæ viuentium.

Sextum, quod concurrit in baptismo, est adhibitorum ibidem typus, & figura.

C Vbi considerandum, quod in Baptismo primo adhibetur linitio in scapulis ex oleo, & hæc vnctio ratione olei significat descendere in animam suscipientis baptismi gratiam.

Secundo, postquam leuatus de fonte fuerit baptizatus, inungitur Chrismate in vertice, & hoc ad denotandum, quod iam effectus est Christianus, & appositus capiti Christo.

Tertio, exhibetur vestis alba, ad significandum quod omnino restituta est eidem originalis innocentia, quam abstulerat peccatum originale.

D Quarto, velatur caput, ad ostendendum quod iam obligatus est ad legem Christi.

Quinto, præbetur candela in manibus accensa, ad præfigurandum quod anima est iam interius cælesti lumine fidei illuminata, & hoc sit dictum circa totam quæstionem.

Ad argumentum in oppositum concedo maiorem de obseruantijs, & ritibus irrationalibus, quales non sunt illæ, quæ circa baptismum exhibẽtur, vt apparet ex corpore quæstionis; nec est imaginandum, quod istæ obseruantiæ sint institutæ ab E Ecclesia moderna, imo ab Ecclesia antiqua tempore Apostolorum, sicut expresse patet per Dionysium de Ecclesiastica Hierarchia cap. 3. & 4.

Quæstio II.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum Catechismus, & Exorcismus sint propriè Sacramentum.

QVO ad secundam Quæstionẽ arguo primo, quod Exorcismus, & Catechismus sint propriè Sacramenta, sic. Cui conuenit definitio, conuenit definitum: sed Exorcismo & Catechismo conuenit definitio Sacramenti. Est enim Sacramentum inuisibilis gratiæ visibilis forma: nunc autem Catechismus, & Exorcismus sunt visibilis forma, idest signa sensibilia: significant etiã & efficiunt aliquem effectum inuisibilem, alias frustra exhiberentur: ergo.

In oppositum est, quia secundum determinationem Doctorum tantummodo sunt septem Sacramenta.

Respondeo, in ista quæstione ponam tres propositiones.

Prima est, quod grauiter peccat, qui baptizat dimisso Catechismo, vbi potest fieri, & necessitatis articulo non imminente; quod si necessitatis articulus interuenerit, puta, quia timeatur periculum mortis, si baptizatus superuiuat, est ad Ecclesiam reportandus, & ei sunt Catechismus, & Exorcismus exhibendi.

Dico tunc, quod grauiter peccaret, qui sine Catechismo, & Exorcismo præuijs baptizaret. hæc conclusio habet euidentiam. Primo exemplo Christi, cui tanquam primo institutori Sacramentorum Nouæ Legis in ipsorum administratione debemus nos per omnia confirmare.

Secundo, auctoritate Ecclesiæ, quæ hunc modum tenuit tempore Apostolorum.

Primum de Christi exemplo, quantum ad Catechismum confirmatur per illud Ioannis 9. Catechismus autem Græcè, idem est, quod informatio Latinè; nunc autem ibi, vel cap. 10. legitur de Christo, quod quando sanauit oculos cæci nati, fecit lutum de sputo, & cæco ait, Vade & lauare, quod exponit Rhabanus, & ponitur de Consecrat. dist. 4. cap. Ante baptismum, vbi dicitur, quod ipse Iesus Christus prius oculos cæci nati ex luto facto superliniuit, & sic ad aquas Siloe misit, quia prius debet baptizandus instrui in Incarnatione Christi, & ad Baptismum sic credulus adduci.

Item Matth. vlt. cum dedit Christus formam baptizandi Apostolis, dicit: Ite, docete omnes gentes, & tunc sequitur, baptizantes eos, &c.

Hoc idem patet de Exorcismo. Exorcismus enim est exsufflatio spiritus immundi, vt habetur Extra de Consecratione dist. 4. cap. Baptizandi nomen, & cap. Sicut nostis: Christus autem, quando eiecit spiritum immundum, exufflauit, & dixit, Effeta, quod est adaperire.

Secundo, habet ista conclusio euidentiam ex auctoritate Ecclesiæ à tempore Apostolorũ, secundũ quod expressè habetur apud Dionysiũ, qui expressè ponit, quod tempore Pauli, Ecclesia præmittebat Baptismo Exorcismũ, & Catechismum, lib. de Ecclesiastica Hierarchia. Ipse etiam in eodem libro tradit expressè ritum de forma adiurationis, siue Exorcismi. Ad hanc etiam conclusionem sunt auctoritates Leonis Papæ, Eusebij, Cypriani, Rhabani, & aliorum, quorum auctoritates continentur in decem & septem capitulis de Consecratione, dist. quarta.

De Eccles. Hier. cap. 2. par. 3.

Loca omnia prædictorum Patrum ponuntur de Consecr. dist. 4.

F Secunda Propositio est, quod ritus, qui institutus est debere obseruari tam in Catechismo, quã Exorcismo, est congruè institutus. Vbi sciendum est, quod Catechismus potest cõparari ad ministrũ, & sic minister ordinarius est Episcopus, vel Sacerdos: potest comparari ad obiectum, cum enim idem sit Catechismus, quod doctrina, & eruditio, doctrina ista debet esse de symbolo, & articulis Fidei.

Sciendum tamen est, quod Augustinus dicit, quod eruditio ista est fienda de septem ætatibus, sed intelligendum est hoc quando Baptismus celebratur in vigilia Paschæ, vel Pentecostes, tunc enim legun-

De catechizãdis rudibus cap. 2. tom. 4.

A ſeguntur ante Miſſam multæ Lectiones.

Quarum prima eſt de creatione mundi, ac prima ætate.

Secunda vero de ætate ſecunda, ſcilicet de Noe.

Tertia vero de Abraham, ſiue ætate tertia, ac ſic de alijs: ad quas Lectiones debebant erudiendi Catechumeni conuenire.

Tertio, poteſt comparari ad modum examinationis, nam facta interrogatione de ſymbolo debet ipſe reſpondere, ſi adultus fuerit, vel patrinus, ſi fuerit paruulus.

B Secundus etiam ritus Exorciſmi eſt congruè inſtitutus: primo enim in Exorciſmo fit conſignatio in pectore, & oculis, & naribus, ad ſignificandum, quod Chriſtus eſt in toto, ſicut ſit in corde, ſit in ore, ſit etiam in naribus, vt ſemper cogitet Chriſtũ, & omnia redoleant Chriſtum.

Secundo ponitur ſal in ore, ad ſignificandum receſſum fœtoris priſtinæ cõuerſationis. Vel forte ad ſignificandum ſapientiam, quam habiturus eſt per Baptiſmum.

C Tertio, ibi fit exſufflatio, cum qua etiam fit adiuratio, vt detur intelligi, quod poteſtas diaboli eſt de cætero exſufflata.

Quarto, ponitur ſaliua in auribus ac naribus, ad ſignandum, quod quinque ſenſus debẽt ſapere Chriſtum, qui eſt fons ſapientiæ in excelſis.

D Tertia Propoſitio eſt, ꝙ Catechiſmus, & Exorciſmus non ſunt Sacramenta Nouæ legis, eo quod non efficiunt, quod figurant. Nam effectus quidem inuiſibiles, etſi ſignificentur in Catechiſmo & Exorciſmo, tamen non inſunt animæ virtute eorum, ſed virtute ſequentis Baptiſmi. Poſſunt ergo dici largo modo Sacramenta in hoc, quod ſunt inuiſibilis formæ viſibile ſignum, non tamen in hoc quod eſt cauſam exiſtere, & ideo magis propriè debent dici ſacramentalia, quam Sacramenta, eo quod ſunt præambulum ad verum Sacramentum.

Hic tamen de effectu Catechiſmi, & Exorciſmi eſt dubitandum. Dicit enim Præpoſitus, quod non conferunt aliquid, vnde ſi moriatur catechumenus, antequam baptizetur, nullum habet effectum gratiæ, ſiue effectum quemcumque alium, quem figurant.

E Et ſi arguitur contra eum, quod tunc Catechiſmus, & Exorciſmus ſunt inutiles; reſpondet, quod non, quia catechizatus, & exorcizatus, ſi ſine Baptiſmo decedant, patiuntur minores tenebras.

Sed opinio hæc non concordat cum dictis Doctorum, qui ponũt, quod qui ſine Baptiſmo decedunt, omnes carent æqualiter Dei viſione. Alij concedũt, quod ſimpliciter ad nullum effectum valent. Mihi videtur quod poſſit dici aliter, ſcilicet quod conferunt contra diaboli poteſtatem, virtute enim Catechiſmi, & Exorciſmi dirimuntur dominium, & poteſtas, ac tyrannidis diaboli, licet enim diabolus non relinquat exorcizatos ante Baptiſmũ, quo ad culpam: relinquit tamen eos quo ad poteſtatem nocendi, & impediẽdi à ſuſceptione Baptiſmi: ſic enim proponẽtem religionem intrare diabolus conatur tentando adducere, & diuerſa impedimenta apponere, & eo magis nititur accedentem retrahere à Baptiſmo: contra ergo huiuſmodi diaboli nocumenta, puto, quod valeat Exorciſmus, ideo præmittendus eſt Baptiſmo.

F Poſſet ergo dici, quod valent ad tria: primo ad retinendam memoriam de Baptiſmo, quod ſcilicet talis baptizatus ſit.

Secundo, ad ſciendum, quid Chriſto promiſit, cuius imaginem recepit poſtea in Baptiſmo.

Tertio, ad prohibendum illuſiones multiplices, quas poſſet exercere diabolus circa aquam, & impedimenta, quæ poſſet adducere ad impediendum receptionem Baptiſmi. Ad argumentum in oppoſitum patet ex dictis.

DISTINCTIO VII.

DE SACRAMENTO CONFIRMATIONIS.

Nunc de Sacramento Confirmationis. In iſta Diſtinctione Septima agit Magiſter de Sacramento Confirmationis, & vt breuiter forma, materia, & miniſter, & alia, quæ ad hoc Sacramentum ſunt neceſſaria, videantur, quæro in iſta Diſtinctione duas Quæſtiones. Prima eſt: Vtrum Confirmatio ſit Sacramentum Nouæ legis. Secunda eſt: Vtrum ſolus Epiſcopus ſit idoneus miniſter Sacramenti Confirmationis.

Quæſtio I.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum Confirmatio ſit Sacramentum Nouæ legis.

QVANTVM ad primã quæſtionem arguo primo, quod Confirmatio Nouæ Legis nõ ſit Sacramentũ Nouæ Legis, ſic: Sacramenta Nouæ legis debent eſſe numero pauciora, & vſu faciliora, ſecundum Auguſt. contra Fauſtũ: non *Aug. lib. 19. contra Fauſtũ cap. 13. à med. to. 6.* ergo debent eſſe Sacramenta Nouæ legis, quæ vel eis coexiſtentia non fuerunt in veteri Lege: ſed Sacramentum Confirmationis, nec alio eidem correſpondens erat in lege veteri: ergo illud non debuit eſſe Sacramentum Nouæ Legis.

In oppoſitum eſt auctoritas Chriſti, qui inſtituit hoc Sacramentum tangendo pueros in fronte. Item auctoritas Eccleſiæ in Decretis. *1. q. 1. cap. Multi ſaecularium. & de Conſecr. diſt. 4. cap. Manuũ impoſitio.*

Reſpondeo, in iſta quæſtione ponam per ordinẽ tres propoſitiones. Prima eſt, quod Confirmatio eſt Nouæ legis Sacramentum. Secunda propoſitio eſt, quod materia eius eſt congruè inſtituta: & tertia, quod forma eſt congrua.

Primam propoſitionem probo per definitionem Sacramenti Nouæ Legis, arguo ſic: Sacramentũ eſt inuiſibilis gratiæ, viſibilis forma, ita vt eius ſimilitudinem gerat, & cauſa exiſtat: ergo quod eſt inuiſibilis gratiæ viſibilis forma, eſt verè Sacramentum Nouæ Legis: ſed Confirmatio eſt huiuſmodi. Probo: Eſt enim ſignum ſenſibile, quia elementum, & tactus; & verba ſenſibilia ſunt, & ſignificant inuiſibilem gratiam, nam Chriſma ſignificat vnctionem interiorem gratiæ, impoſitio vero manuum, ſiue tactus ſignificat robur ad defenſionem ſuſceptæ fidei.

Iſta etiam ſic ſignificant effectum huiuſmodi inuiſibilem, ꝙ cauſa exiſtunt, nã virtute iſtius Sacra-

 menti

menti per modum causæ applicantis confert Deus animæ gratiam gratum facientē, & gratiam gratis datam, sicut characterem, & huiusmodi. Sunt tamen hic dubia quædam.

Primum est de charactere, si imprimitur in isto Sacramento, & ad quid ponitur, & vtrum sit eiusdē rationis cū charactere, qui infunditur in Baptismo.

Quoad primum horum dico, quod character est forma quædam absoluta de prima specie qualitatis, vt dictum est supra, & imprimitur in hoc Sacramento, quæ est specialis animæ Christi similitudo, per quam ipsi animæ Christi cuiuslibet suscipientis anima fit conformis.

Hanc autem propositionem probo, distinguendo de Sacramētis, vt ratio formetur sic: In illis Sacramentis infunditur verum character, & signum aliquod distinctum ab alijs, quæ suscipientem constituunt in gradu aliquo in Ecclesia: sed Sacramentū Confirmationis verè constituit hominem suscipientem in gradu magnæ dignitatis in Ecclesia: ergo in eo verè infunditur character.

Maior probari potest per exemplum politicum. Videmus enim in familia alicuius Domini, quod si aliquis præferatur in gradu aliquo & dignitate, statim ei præbetur signum aliquod ab alijs qui gradum illum non possident distinctiuum, vnde intranti primo familiam datur vestis, per quam à familia alterius domini discernatur; quando vero iam admissus ad familiam, in gradu & dignitate aliqua constituitur, puta in statu militiæ, datur signum aliquod distinctiuum, vtpote varium: quando vero præfertur vlterius in altiori adhuc gradu, puta in statu principatus, & alicuius dominij, adhibetur aliquod signum, puta baculus, vel aliquid simile: ergo sic debet esse in familia Christi, quod assumpto ad Dei familiam, ac eidem in gradu aliquo constituto conferatur per virtutem Sacramentorum in gradu tali constituentium, aliud & aliud signum distinctiuum, secundum quod constituunt in alio, & alio gradu.

Minorem autem probo distinguendo de Sacramentis. Ad cuius euidentiam est sciendum, quod Sacramentorum quædam constituunt suscipientem in aliquo gradu in Ecclesia Christi; quædam non: nam Baptismus constituit primo absolutè in statu familiæ Christi: Confirmatio vero iam receptum in familia per Baptismum, constituit in gradu aliqualiter altiori, puta in statu militiæ. Confirmatus autem vltra hoc, quod est de communi familia domini, est miles, ac pugil, ac fidei propugnator: sed iam factum militem, ac propugnatorem per Confirmationem, constituit Sacramentum Ordinis adhuc in gradu altiori, scilicet Principatus & Potestatis in Ecclesia. Alia vero Sacramenta in nullo gradu, vel dignitate constituunt, vt patet intuenti: ergo relinquitur, quod in solis illis Sacramentis, scilicet Baptismo, Confirmatione, & Ordine character infundatur, quod quidem est signū ab alijs distinctiuum, pro eo quod est similitudo specialis, & imago cælestis agni, scilicet Christi, quoniam huius familiæ caput est, ac princeps. Nec est inconueniens, vt dictum est supra suo loco, quod anima Christi possit plures tales habere similitudines, sicut alia est species albedinis, ac similitudo in medio, alia in sensu, & alia in intellectu. sic ergo in Baptismo infunditur vna similitudo talis animæ Christi, per quam cognoscitur illam suscipiens, quod est de Christi familia. In Confirma-

A tione vero infunditur alia similitudo, per quam cognoscitur suscipiens, quod obtinet in Christi familia talem gradum militiæ; vel si non similitudo alia infundatur, saltem prima intenditur, & hoc secundum opiniones diuersas.

Per quod patet solutio ad secundum prætactum dubium, vtpote si in Baptismo, & Confirmatione, ac Ordine imprimitur idem character.

Dicunt enim quidam, quod vtrobique character est idem specificè, differens tamen penes intensum & remissum, quoniam in gradu intensiori in Confir-

B matione infunditur, quam in Baptismo, & in gradu intensiori in Ordine, quam in Baptismo, & Confirmatione.

Alij dicunt, quod est alius character hic & ibi, & motiuum ipsorum est, quod character Baptismi est tantummodo potentia susceptiua; character vero Confirmationis, & similiter character Ordinū, est potentia actiua: sed inferunt quod potentia actiua, & passiua non sunt eadem potentia.

Quicquid sit de conclusione istius secundæ opinionis, tamen motiuum non valet, supponit enim

C quod character sit naturalis potentia, ac per hoc sit de secunda specie qualitatis, quod superius improbatum est, non enim est potentia actiua nisi eo modo, quo potentia accipitur in moralibus, vt potestas Papæ, quæ nulla qualitas actiua est, vt alias dictum fuit.

Dico tamen, quod posset probabiliter teneri, quod alius & alius character infundatur in Baptismo, Confirmatione, & Ordine, vt suscipiens hæc tria Sacramenta suscipiat virtute eorum aliam & aliam similitudinem animæ Christi. Nec est hic inconue-

D niens ponere plures tales similitudines eiusdē rei, sicut dictum est, quod alia est similitudo albedinis in medio, & in sensu, & in intellectu, & sic quanto species & similitudo albedinis est vlterior, tanto est perfectior, & expressior. Vnde expressior est similitudo in sensu, quam in medio, & in intellectu quā in sensu. Sic in proposito posset dici, quod alius character, siue similitudo animæ Christi, & expressior confertur in Sacramento Confirmationis, quam in Baptismo; & in Ordine, quam in Confirmatione.

De eo vero, quod dictum est, quod character est

E similitudo animæ Christi, nescio aliter si ita est, nisi quia circumstantia Scripturæ hoc videtur expressè ponere, sicut probatum est in materia de charactere.

Secundo principaliter est dubium de gratia gratum faciente, si eadem infunditur in Baptismo, & in alijs Sacramentis.

Dicunt alij, quod non, quia gratia Baptismalis differt à gratia virtutum, quia gratia baptismalis est qualitas quædam in anima, vt ab ipsa profluit reparatiuum quoddam humanorum defectuum.

F Nunc autem in alio, & alio Sacramento confertur aliud, & aliud reparatiuum, quia in Baptismo cōfertur quædam illuminatio spiritualis, scilicet fides contra errorem.

In Confirmatione vero Fortitudo contra imbecillitatem: sed in Ordine scientia cōtra ignorantiā, & sic de alijs Sacramentis, in quibus infunditur aliud, & aliud reparatiuum, & per cōsequens gratia, inquantum dicitur sacramentalis, non est eadem in sacramentis. Sed istam conclusionem cum suo motiuo ego non capio, & eam improbaui supra Dist. 4. non enim gratia est qualitas quædam, vt isti dicunt, à qua profluūt virtutes, siue reparatiua talia: sed

sed magis è conuerso ipsa profluit à virtutibus; nō enim aliud est quam ipsæmet virtutes, siue integritas virtutum, sicut Magister expresse dicit dist. 4. cap. vltimo, qui incipit, De paruulis vero, vbi dicit expresse, quod gratia, quæ infunditur in Baptismo, est ipsamet charitas, & fides, quæ voluntatem præparat, & adiuuat. Propter quod quantum ad illud dubium.

Dico, quod eadem est gratia, quæ datur in Baptismo, & quæ datur in Confirmatione, nisi quod in Confirmatione augetur, datur enim in Confirmatione gratia septiformis, quæ est donum Spiritus sancti. Hūc autem conclusionem ex hoc probo, quia gratia sacramentalis (vt dictum est) sunt ipsæmet virtutes: eædem autem virtutes infunduntur vtrobique: ergo.

Sciendum tamen est, quod non est inconueniens, quod licet eædem virtutes infunduntur in omnibus Sacramentis, aliquæ tamen virtutes speciales directius infundantur in vno Sacramento, quam in alio. In Baptismo enim principalius & directius infunditur Fides, quam in Cōfirmatione, & ideo proprius effectus Baptismi dicitur illuminatio.

In Confirmatione vero directius infunditur fortitudo, quam in Baptismo, ideo effectus principalis Sacramenti Confirmationis est robur, quo suscipiens fit pugil pro Christo: sic ergo eadem gratia infunditur in Baptismo, & in Confirmatione, sed in Confirmatione principalius infunditur fortitudo, & intenditur, ideo bene dicitur, quod gratia eadem est vtrobique, differens secundum magis & minus intensum. Et per hoc soluitur quęstio illa, an in Cōfirmatione intendatur gratia baptismalis. Dico enim quod sic, licet per prius & magis intendatur ibi virtus fortitudinis.

Secunda Propositio est, quod materia istius Sacramenti est congruè instituta. Vbi sciendum est, quod Sacramenti istius materia est Chrisma, ex oleo oliuarum, balsamoq. confectum, ab Episcopo consecratum. Ratio autem, quare materiam istius Sacramenti specialiter oportet esse consecratam ab Episcopo magis, quam materiam Baptismi, est, quia materiam Baptismi, puta aquas, Christus tactu suæ carnis mundissimæ consecrauit, ideo non congruebat eam vlterius ab Apostolis, vel alijs consecrari: sed materiam Sacramenti Confirmationis, non specialiter consecrauit, ideo oportebat eam ab alijs vicem Christi gerentibus consecrari, puta ab Apostolis, vel eorum successoribus.

Conuenienter autem Chrisma confectum est ex duobus liquoribus, oleo scilicet & balsamo, propter scilicet conuenientiam signi ad signatum. Significant enim vnctionem gratiæ per donum Spiritus sancti.

Ista autem vnctio per gratiam, quæ est descensus Spiritus sancti in suis donis, in primitiua Ecclesia, scilicet tempore Apostolum, communiter fiebat in duobus signis, scilicet in apparitione ignis descendentis, & dono linguarum. Ecclesia ergo, quia non semper potuit talia habere signa, idcirco congruè instituit signa communia pro omni tempore illis signis correspondentia, talia sunt oleum & balsamū: nam oleum correspondet igni, cuius est fomentum naturale; balsamum vero cum ratione odoris sit summè diffusiuum, & per hoc significat donum linguarum, & loquacitatis diffusionem.

Est tamen hic dubium, Vtrum talis materia, puta Chrisma, sit de essentia Sacramenti Confirmationis, sicut aqua est de Baptismi essentia. Et videtur quod non, quia cum Sacramētum formaliter sit signum, variato signo, variatur ratio Sacramenti: verbi gratia, si Apostoli baptizent in aqua rosacea, & nos in aqua elementari non fuisset sacramentum Baptismi Apostolorum & nostrum vnum sacramentum: & ratio huius est, quia variata formali ratione rei, vel hoc quod est de formali ratione rei, variatur res ipsa: sed Apostoli cōfirmabant in alio signo quàm hodierna Ecclesia, puta in impositione manuum sine Chrismate, nos in Chrismate: ergo si Chrisma sit de essentia Sacramenti Confirmationis, Sacramentum collatum per Apostolos, & quod hodie confertur, non est idem & vnum Sacramentum.

A

B

Dices, quod Sacramentum est idem ratione effectus, vnde signum videtur esse idem, si signatum est idem; sicut si vinum significetur per circulum ligneum, vel per ramum hederæ, licet ramus & circulus sint aliud materialiter, tamen idem sunt in ratione signi propter signatum idem.

Sed solutio ista non valet, quia secūdum hoc Baptismus, & Circumcisio essent idem signum, ac per consequens idem Sacramentum, pro eo quod est idem signatum, scilicet gratia eadem vtrobique.

C

Aliter respondebitur, quod Apostoli baptizabāt Chrismate, pro quo facit illud Dionys. de Eccles. Hierar. cap. 4. qui dicit: Communiter Apostoli in principio clarum est, quod non confirmabant nisi per impositionem manuum, licet postea confirmauerint aliquando cum Chrismate.

Item secundo ad idem, quando aliquid, quod est de essentia Sacramenti omittitur, non habetur ratio Sacramenti perfectè, imo Sacramentum est pro casu huiusmodi iterandum, & hoc non tantum quo ad illud omissum fuerit, sed quoad totum quod exigitur ad huiusmodi Sacramentum; sicut qui baptizaret in aqua rosacea, Baptismus esset iterandus, non solum quo ad ablutionem, quæ est cum aqua naturali omissa, sed quo ad omnia quæ exigūtur in Baptismo. Sed si Episcopus aliquis in confirmādo, omitteret culpa sua Chrisma, non esset Sacramentum Confirmationis totaliter iterandum, sed tantū quo ad omissum, sicut patet expresè in principio Decreti, & extra de sacris non iterandis lib. 1. cap. Pastoralis, vbi proponitur casus Papæ, quod quidā Episcopus omisit Chrisma in Confirmatione, cuidam quærenti, Verū talis sit iterum confirmandus, & tunc respondet Papa, illud, quod in charitate omissum est, supplendum est, & non reiterandum. hæc est intentio Glosatoris extra de Baptismo, & eius effectu. Item ad hoc facit illud Brucardi, Glosator. in 3. lib. cap. Satis, vbi dicit, quod illa vnctio non est de essentia Sacramenti, licet eius auctoritas non sit in talibus multum ponderanda.

D

E

F

Hic ergo est controuersia duarum opinionū, scilicet Theologorum, & Canonistarum, tenent enim Theologi, quod Chrisma est de essentia Sacramenti, sicut aqua est de essentia Baptismi, & tunc dicūt consequenter, quod Papa non posset immutare, faciendo quod hoc sacramentum fieret in alia materia. Brucardus autem, & alij Doctores Canonici tenent oppositum, & quod Papa similiter posset dispensare, & eorum motiuum est, quia quod in tali materia fieret Sacramentū Confirmationis, non fuit traditum à Christo, nec ab Apostolis præceptum obseruari, sed fuit statutum in antiquis Concilijs; talia autem immutari possunt auctoritate Papæ.

Videtur mihi, quod istæ duę opiniones possent faciliter reduci ad concordiam, propter quod distinguo de hoc, quod est esse de essentia. Aliquid enim potest esse dupliciter de substantia alterius, vno modo de necessitate intrinsecè, quo corrupto aliud necesse est corrumpi. Alio modo quo ad bene esse, quo corrupto non necesse est totum corrumpi, licet remoueat imperfectum. Primo modo: Cor est de essentia, & substantia hominis; secundo modo manus. Tunc dico ad propositum, quod de essentia Sacramenti Cõfirmationis primo modo sunt tactus, & prolatio aliqua verborum: est enim necessaria verborum prolatio, quia secundum Dionys. cap. 4. de Eccles. Hierar. Apostoli, quando confirmabãt, certis verbis vtebãtur: & necessarius est tactus, qui antiquitus dicebatur manuũ impositio ratione significationis, significat enim effectum, quod efficit Sacramentum, scilicet robur ad defendendũ fidem Christi, sed Chrisma est de substãtia huius Sacramẽti tantũ secundo modo, sicut manus est de substantia hominis, nã sicut homo carens manu est quidã homo, tamen non integer; sic in Cõfirmatione, si nõ adhibeatur Chrisma, est quidem Sacramentum, non tamen integrum, ideo ad integritatem Sacramenti oportet, quod suppleatur Chrisma. Quod bene videtur Innocentius sentire in illa Decretali, Veniet, vbi ponitur casus de Episcopo, super cuius caput non erat positum Chrisma, & dicit ibi Innocẽtius Papa, quod erat reungendus. Et tunc restat dubium de institutione Chrismatis, quis scilicet instituerit, vtrum Christus, an Apostoli, an Concilia. Respondeo ad hoc, quod magis est verisimile, quod fuerit institutum à Christo, vel Apostolis, quam à posterioribus Concilijs, sicut expressè haberi potest à Dionysio cap. 4. de Ecclesiast. Hierar. vbi dicit: Duces nostri hoc docuerunt nos, & tradiderunt verbis, & certum est, quod Concilia post per multa tempora fuerunt.

Quod si videatur non esse rationabile, quod Christus instituerit, videtur tamen probabile, quod illud instituerint Apostoli Spiritu sancto suggerente.

Sed nunquid potest Deus dispensare, quod non confirmetur cum Chrismate? Respondeo, dicunt quidam quod sic. Sed non determino pro nunc, credo tamen magis quod non, eo quod Sacramenta nostra debent immutabilia esse.

Tertia Propositio principalis est, quod forma huius Sacramenti est congruè instituta, & est ista: Signo te signo Crucis, confirmo te Chrismate salutis. Sed quare non ponitur in forma verborum persona ministri, dicẽdo, Ego, sicut in Baptismi Sacramento? Respondeo, dicunt Doctores, quod hoc Sacramentũ ministretur à ministris peritis, qui sciunt quod in verbo illo, quod ibi exprimitur, primę personæ intelligitur Ego. In prædicta ergo forma verborum ponuntur duæ clausulæ correspondentes duobus signis, & prima quidem cum dicitur, Signo te, &c. correspondet signo tactus, qui debet fieri per modum Crucis, & hoc rationabiliter institutũ est, vt notetur quod confirmatus debet portare opprobria, & vituperia Christi in fronte, vt fortius animetur ad pugnam, iste tamen tactus in modum Crucis nõn est de essentia Sacramenti, est tamen modus Ecclesiæ, & ideo peccaret grauiter, qui modum illum scienter immutaret.

Secunda vero clausula cum dicitur, Confirmo te, &c. correspondet secundo signo sensibili, puta

A Chrismati, quod quidem significat salutarem effectum gratiæ septiformis.

Ad argumentum in oppositum respondeo, quod hoc Sacramentum non fuit necessarium in lege veteri, tamen figuratum fuit in Moyse, quando Deus abstulit de spiritu suo, & dedit septuaginta viris in deserto, &c.

Quæstio II.

B

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum solus Episcopus sit idoneus minister Sacramenti Confirmationis.

QVANTVM ad secundam quæstionem arguo primo, quod solus Episcopus sit idoneus minister Sacramenti Confirmationis, per illud Act. 8. vbi dicitur, quod postquam recepe-

C rat Samaria verbum Dei, miserunt ad confirmandum illos Petrum & Ioannem, vnde sequitur tunc, imponebant manus super illos, &c.

Confirmatur per illud de Consecr. dist. 5. cap. Manuum impositio.

In oppositum est illud Decretorum de Consecr. cap. Peruenit ad nos, vbi allegant verbum Gregorij Papæ scribentis Ianuario Episcopo, vbi in fine verborum dicitur: Si Episcopi desint, vt presbyteri baptizatos in fronte Chrismate tangere debeant

D concedimus.

Respondeo, hæc quæstio habet magnam difficultatem, & tangitur de Consecratione, vbi supra arguendo ad oppositum; si enim de essentia ministri sit, quod sit Episcopus, tunc Papa non posset in hoc dispensare alteri committendo, cuius contrarium apparet in capitulo prælleg. Peruenit. Ideo pono primo punctum quæstionis, & secundo ponam propositiones.

Quoad primum sciendum est, quod secundum aliquos Sacerdos & Episcopus non differunt, vnde

E Episcopus non est nisi simplex sacerdos, habens tamen maiorem parochiam, & auctoritatem. Modus iste dicendi habet pro se Hieronymum super epist. ad Titum, cuius auctoritas ponitur in Decret. de Consecr. cap. Olim, vbi dicitur olim, quod idem presbyter, qui & Episcopus, & sequitur: Episcopi nouerint se magis ex consuetudine, quam Dominicæ auctoritatis, virtute presbyteri esse maiores.

Alia auctoritas eiusdem est, cum Apostolus doceat eosdẽ esse Episcopos, quos presbyteros, quod patet ibidem per multas rationes. Quod si verum *Hier. ep. ad Euagr. ep. 85. to. 2. & ponitur in Can. dist. 93 cap. Legimus.*

F esset, quæstio non haberet difficultatem, quia tunc Papa liberè potuit ministerium Cõfirmationis cõmittere alijs quam Episcopis. Verumtamen hæc opinio non tenetur propter duo. Primo, quia Episcopi officium, & auctoritatem habent aliquam, quam non habent presbyteri. Secundo, quia in prima Ecclesia Apostoli erant ab alijs distincti discipulis: Apostolorũ autẽ successores sunt hodie Episcopi, Presbyteri vero aliorũ discipulorũ, ideo adhuc manet difficultas quæstionis, quomodo Gregorius Papa dispensare potuerit cum presbyteris Græcis, vt possent Confirmationem ministrare, quod expressè habetur in Decretis dist. 95. cap. Peruenit *Lib. 3. Epistolarũ ep. 26. ad Ianuarium.*

nit ad nos, quosdam scandalizatos fuisse, eo quod presbyteros tangere eos Chrismate, qui baptizati sunt, prohibuimus; sed ne omnino de hac re aliqui contristentur, vbi Episcopi desunt, vt presbyteri etiam in fronte baptizatos tangere Chrismate debeant concedimus.

Adhuc dicunt aliqui, quod Gregorius illud nõ concessit, sed permisit propter scandalum: sed contra tamen, quia prius scandalum nasci permittitur, quam veritas relinquatur, vt habetur in regula Iuris.

Lib. 5. decre. Greg. tit. 41. de regulis Iuris c. 3.

Secundo, quia secundum hoc accidisset fraus circa Sacramentum, quia & presbyteri fuissent fraudati credendo ministrare, quod non ministrabant; & suscipientes credendo suscipere, quod non suscipiebant: nullus vero debet ratione scandali permittere, quod fiat fraus circa Sacramentum.

Alij dicunt, quod Gregorius concessit, quod cõfirmarent vngendo oleo, non chrismate, ad vitandum scandalum. Sed iste modus dicendi est contra litteram, sicut patet ibidem.

Item contra eum est ratio alia facta contra aliã opinionem.

Alia opinio est, quod Papa potuerit committere Confirmationem ministrandam etiam laico, sicut audiui quendam, qui etiam confessiones audire poterat laico committere. Sed opinio hæc est nimium irrationabilis, ideo dimittenda est.

Propter quod dixerunt alij, quod Papa potuit auctoritatem illam sacerdotibus committere, & alijs non: ratio autem ipsorum est, quod sacerdos ratione Ordinis habet auctoritatem super corpus Christi verum, & etiam super corpus Christi mysticum, propter quam sacerdos est idoneus minister cuiuscumque Sacramenti in corpore mystico Christi, quod est ipsa Ecclesia, maximè ex commissione Papæ. Contra hanc opinionem sunt argumenta, quæ facta sunt ad principale.

Alia opinio est, quod Gregorius Papa omnes sacerdotes Græcos tunc fecit Episcopos quantum ad actum istum, qui est chrismate confirmare, & per hunc modum licitè potuit eis concedere, quod confirmarent. Sed iste modus non videtur ire ad mentem capituli, tamen quia ibi dicitur, si desint Episcopi presbyteri possint tangere baptizatos chrismate, & secundo quod non fuisset permissio, sed auctoritatis collatio, quod non videtur secundum mẽtem capituli. Sic ergo punctus illius quæstionis est videre, quomodo Papa possit dispẽsare cum simplici sacerdote, vt confirmet, vt de Gregorio legitur: secundo pono propositiones quasdam.

Prima est ista, quod quantum est de ordinatione Hierarchica Ecclesiæ, & de iure, confirmare ad solos Episcopos pertinet: ad hoc facit capitulum illud de Consecr. dist. 5. cap. manuum impositio. Similiter ad hanc propositionem facit illud Act. 8. de Petro, & Ioanne, qui missi fuerunt ad confirmandum eos, qui crediderant in Samaria. Ad idem etiã potest adduci ratio satis congruens, sic enim videtur esse cõgruus ordo, ac dispositio in familia Christi, sicut & in familia cuiuscumque Domini: sed videmus in alijs politijs, quod non cuilibet de familia datum est facere milites, sed hoc tantummodo commissum est principibus, & obtinentibus gradũ eminentiorem in familia tali: sic est ergo in familia Christi rationabile, quod non omnes valeant militare, sed principes soli, cuiusmodi sunt Apostoli, & successores eorum, qui sunt Episcopi.

Act. 8.

A Secunda Propositio, quod Papa potest cõmittere administrationem huius Sacramenti cuilibet sacerdoti. Hanc propositionem probo à posteriori, & à priori. A posteriori sic: Non minoris auctoritatis est conferre ordines, quam confirmare, nec confirmare videtur exquirere maiorem excellentiam ministri quam ordinare; nam Ordo consistit in excellentiori gradu in Ecclesia, quam Confirmatio: sed hoc non obstante Papa potest committere ministrationem Ordinis alteri, quam Episcopo, vnde committit de facto Abbatibus, quod possint cõferre ordines minores, & aliquibus quosdam sacros: ergo

B ratione pari videtur, quod possit committere ministrationem Cõfirmationis alijs quam Episcopis.

Secundo probo idem à priori, sic: Ad cuius euidentiam sciendum est, quod duplex est potestas, quantum exigitur ad propositum, quædam enim est potestas ordinis, quædã potestas iurisdictionis. Exemplum de primo, sicut cõficere Sacramentum corporis Christi, exemplum de secundo, sicut excommunicare.

C Ex his autem duabus potestatibus simul iunctis consurgit triplex potestas mixta, cuiusmodi sunt audire confessiones, conferre ordines, ministrare confirmationem. Est enim potestas audiendi confessiones, potestas mixta ex potestate Ordinis & iurisdictionis: Dico vero Ordinis, quia non sufficit sola iurisdictio, aliàs plebanus non ordinatus posset confessiones audire. Dico etiam iurisdictionis, quia nec ordo sufficit sine iurisdictione: nullus enim potest audire, nisi subiectum sibi, qui sit subiectus de iure, vel de commissione.

D Similiter potestas Ordines conferendi est potestas mixta ex potestate ordinis, & iurisdictionis, ideo sacerdoti simplici potest Papa cõmittere collationem ordinum solam iurisdictionẽ conferẽdo: nulli autem non sacerdoti committere potest potestatem Ordines cõferendi, quantumcumque maximam conferret iurisdictionem.

Ratio autem est ad hoc, quia conferre ordines est disponere corpus Christi mysticum: nunc autem eadem est potestas corporis Christi veri & mystici: sed solus sacerdos habet potestatem super corpus Christi verum: ergo non sacerdos nullã habet

E potestatem super corpus Christi mysticum: ergo non sacerdos non potest ordines conferre.

Similiter potestas confirmandi est potestas mixta, sic quod nec potest committi soli ordinato, nec soli habenti iurisdictionem, sed habenti vtrumque.

His præmissis, tunc sic habenti potestatem ordinis potest committi potestas quæcumque mixta, collata potestate iurisdictionis, sed confirmare est potestas mixta, vt dictum est ex potestate ordinis, & iurisdictionis: ergo habenti potestatem ordinis potest committi potestas confirmandi, commissa

F tamen potestate iurisdictionis.

Vlterius, quicumque sacerdos habet potestatem ordinis, & cuilibet tali potest committi potestas iurisdictionis, quia potest committi etiam laico: ergo dominus Papa potest committere simplici sacerdoti potestatem confirmandi.

Hanc propositionem confirmo per dicta Glosatoris Dist. 95. in illo cap. peruenit.

Tunc dico, quod Gregorius commisit sacerdotibus illius regionis potestatẽ iurisdictionis, ex qua cum potestate ordinis resultat potestas confirmandi, & in hoc dedit eis auctoritatem, vt possent Chrismate tangere in frontibus baptizatos, vt

capitulum dicit. Nec est dicendum, quod quidam dicunt, quod ex hoc fecerint eos Episcopos, quia tunc non habuissent sacerdotes illi potestatem huiusmodi ex commissione, sed ex auctoritate. Porro aliud est aliquid posse ex auctoritate, aliud autem illud posse ex delegatione & commissione: Papa autem ministrationem Cõfirmationis potest committere omnibus sacerdotibus delegando, nõ tamen quod auctoritatem habeant potest alijs cõmittere, quam Episcopo.

DISTINCTIO VIII.

DE SACRAMENTO EVCHARISTIAE.

Post Sacramentum Confirmationis in ista Distinctione Octaua Magister incipit agere de Sacramento Eucharistiæ, & primo de eo in se, & absolutè. Secundo comparatiuè, & hoc in principio Decimæ Distinctionis.

In ista ergo Octaua Distinctione quæro de duobus in generali, sicut Magister inquirit in littera, & primo, An Eucharistiæ conueniat quid nominis Sacramenti, ac de eius institutione: secundo de eius forma.

Quæstio I.

DE SACRAMENTO Eucharistiæ, quoad essentialia.

Quo ad primum quæro quatuor Quæstiones. Prima est: Vtrum Eucharistia sit propriè, & verè Sacramentum speciale. Secundo, Vtrum sit vnum Sacramentum. Tertio, quantum ad eius institutionem, Vtrum debuit institui in Noua Lege. Quarto, Vtrum potuerit institui ante Incarnationem.

ARTICVLVS I.

Vtrum Eucharistia sit propriè, & verè speciale Sacramentum.

QVANTVM ad primam Quæstionẽ arguo primo, quod Eucharistia non sit speciale Sacramentum, sic: Sacramẽta Nouæ Legis efficiunt, quod significant, hoc patet per definitionem Sacramenti, quã Magister ponit dist. 1. sed Eucharistia significat verè corpus Christi, quod in ea realiter continetur, non efficit autem illud, quia in speciebus nulla potest esse actiua vir-**A**tus respectu corporis Christi: ergo.

In oppositum est auctoritas Christi, qui instituit hoc Sacramentum dicens, Hoc facite in meam cõmemorationem. *Ioan. 15.* Respondeo, in ista quæstione postione ponam tres propositiones.

Prima est, quod verba, quibus mediantibus cõficitur corpus Christi, sunt de essentia, siue pars essentialis istius Sacramenti.

Secunda est, quod ad istud Sacramentum, inquãtum purè Sacramentum est, non cõcurrit aliud quã species, & verba.

B Tertia est, quod vsus materiæ cõsecratæ est pars essentialis huius Sacramenti.

Primam propositionem pono propter opinionem quandam, quæ dicit, quod verba non sic aspiciunt hoc Sacramentum, sicut verba Sacramenti Baptismi, quoniam verba in Sacramento Baptismi sunt pars essentialis Sacramenti, hic non, sed tantummodo sunt præuia, & ideo addunt quod verba, hic, magis debent dici sacramentalia, quam Sacramentum. Ratio autem pro ista opinione est ista: Nullum transiens est de essentia alicuius per-**C**manentis: hoc autem Sacramentum est permanẽs, quandiu manent species, verba autem transeunt in instanti prolationis verborum: ergo.

In alijs autem Sacramentis, eo quod consistunt in quodam transitu ac fieri, & non sunt permanentia, verba possunt esse de essentia, & substantia Sacramenti. Sed quia positionem hanc non bene capio, ideo oppositam propositionem posui, quam probo per quatuor rationes.

Prima est ista: Cui conuenit definitio Sacramenti, ei conuenit definitum: sed verbis, quibus confi-**D**citur corpus Christi, conuenit definitio Sacramẽti Nouæ Legis: ergo. Maior nota est. Probatio minoris: Sacramentum definitiuè est sacræ rei signum, ita vt eius similitudinem gerat, & causa existat, ex prima Distinctione: sed hæc definitio congruit verè verbis illis. Probo: sunt enim forma sensibilis, quia sonus sensu auris perceptibilis; significant, & figurant corpus Christi sub speciebus contentum, eo quod non sunt verba falsa, efficiunt etiam corpus Christi, vt sub speciebus, eo modo quo efficientia & causalitas congruit Sacra-**E**mentis: ergo vel sunt Sacramentum per se distinctum à speciebus, & tunc erunt octo Sacramenta, vel sunt pars essentialis, vt cum speciebus constituant vnam rem Sacramenti, & sic habeo propositum.

Secunda ratio est ista: Illud est de essentia Sacramenti, in quo immediatè fundatur ratio signi, quã importat Sacramentum. Dictum est enim sæpe, quod ad rationem Sacramenti aliquid concurrit per modum formalis, scilicet ipsa significatio, quæ est respectus quidam: est enim Sacramentum no-**F**men concretum ex relatione signi, & fundamento: sed in verbis illis fundatur immediatè relatio illa signi, imo non fundatur in speciebus, nisi verbis mediantibus. Impossibile enim est intelligere corpus Christi sub speciebus, nisi intelligantur verba præcisè, vnde qui concipit sub speciebus corpus Christi actu contineri, concipit necessario actu verba præcessisse, & qui concipit corpus præfuisse sub speciebus, concipit verba quandoque fuisse cum speciebus. Et posset ratio illa confirmari, per illud 1. Posteriorum: Propter quod vnumquodque, tale; & illud magis. Similiter per illam regulã Philosophi in Prædicamentis, qua inuestigat formalem

1. Post. t. 5. propo fin. & 2. met. t. 4. in prædic. Relat.

lem terminum relationis, quia illud, quo posito aliud ponitur, & quo circumscripto aliud non ponitur, videtur ad illud essentialiter pertinere: sed verbis intellectis cum speciebus intelligitur adesse corpus Christi, verbis circumscriptis per intellectum, sic quod non concipiantur ibi fore, nec fuisse, non intelligitur corpus Christi: ergo.

Tertia ratio fundatur super auctoritate Augustini super Ioan. homil. 85. Accedit verbum ad elementum, &c. Ex qua arguitur, & habetur 1. q. 1. sic: Illud pertinet essentialiter ad Sacramentum, quo accedente ad elementum fit ipsum Sacramentum: sed accedentibus verbis ad species species fiunt Sacramentum: ergo.

1. q. 1. c. Sic quod est Aug. lib. 5. de Bapt. contra Donat. cap. 19.

Quarta ratio est ista: Verba ista sunt digniora, quam alia verba, quæ sunt de essentia aliqua aliorum Sacramentorum, & sunt (vt videtur) æquè mirabilis effectus, & æquè digna à parte instituentis: sed verbum pertinens ad Sacramentum est essentialiter dignius quocumque verbo, quod tantummodo est sacramentale, & primum ad Sacramentum: ergo.

Et confirmo hoc sic: Nullum verbum dicitur sacramentale, quod ex sua institutione habet, quod efficiat, quod figurat, & hoc non solum ex deuotione conferentis, sed ex ipso opere operato, quêadmodum Catechismus, & Exorcismus dicuntur sacramentalia, quia non efficiunt, quod figurant ex opere operato: sed verba, quibus conficitur Corpus Christi, non ex deuotione, sed ex opere operato, efficiunt quod figurant: nam si proferuntur à malo sacerdote, æquè habent effectum suum, sicut si proferantur à bono: ergo.

Sic ergo teneo quod non obstante, quod verba transeant, & Sacramentum maneat, verba sunt nô tantum præuia, sed pars essentialiter Sacramenti.

Ad cuius euidentiam sciendum, quod verbum aliquod potest intelligi dupliciter manere; vel realiter, & sic manet, quandiu profertur; vel virtualiter, quomodo manet, quando est in prospectu apprehendentis, licet non maneat extra.

Vlterius sciendum, quod in moralibus bene dicitur manere, & perfectè in illo genere, quod mentaliter manet, sicut offensa, vel opus virtuosum dicitur manere, quia manet in diuino prospectu, vel in mentibus hominum.

Tunc ad propositum: Verba Eucharistiæ oportet vtroque modo aliqualiter permanere.

Oportet enim, quod maneant actualiter in ipsa actuali consecratione; transeunte vero actuali consecratione, transeunt quidem realiter etiam verba: sed tamen pro toto tempore, quo Sacramentum manet, oportet ea mentaliter permanere, nisi enim verba apprehenderentur vt præterita, impossibile esset apprehendi Sacramentum. Vnde etsi Deus posset facere præteritum non fuisse, si faceret non fuisse verba iam præterita, impossibile esset, quod maneret Sacramentum. Ad hoc ergo quod sit Sacramentum, necessario oportet verba adesse, & hoc vel realiter in actuali confectione; vel vt transeunt in præteritum, ita quod verba ipsa, vt transeuntia in præteritum, sint de ratione Sacramenti, quandiu permanet Sacramentum.

Nec est inconueniens dictum, quod aliquid vt trâsit in præteritum, requiratur ad permanentiam alicuius effectus permanentis, sicut expressè apparet, quod ad hoc, q̃ materialiter sit corrupta essentialiter, exigitur actus, vt transiens in præteritum, **A** sic à simili de verbis Eucharistiæ.

Et confirmo hoc, quoniam qui inueniret species consecratas, & nesciret verba sacerdotis adesse vt transientia saltem in præteritum, nullam deberet eis reuerentiam exhibere, imo peccaret reuerentiam exhibendo.

Secunda Propositio est, quod ad istud Sacramentum, inquantum est purè Sacramentum, & non res, non concurrunt nisi species & verba. Et dico signanter Sacramentum, & non res, quia Magister distinguit in littera, quod hic est aliquid, quod est **B** Sacramentum, & non res, sicut species; aliquid autem, quod est Sacramentum & res, sicut corpus Christi; aliquid vero quod est res, & non Sacramentum, vt est mistica caro Christi, idest vnio Ecclesiæ in prædestinatis vocatis iustificatis.

Hanc vero Propositionem pono propter quendam modum dicendi, qui est cuiusdam Doctoris, dicit enim quod in isto Sacramento, sicut in alijs, est considerare materiam cõsecratam, & virtutem infusam à Deo, quæ est qualitas quædam actiua, licet instrumentaliter, sicut in Sacramento Baptis- **C** mi est considerare aquam, & cum hoc virtutem infusam aquis, quæ est vis quædam regeneratiua.

In proposito autem species sunt sicut materia; corpus vero contentum est sicut virtus, vt sicut ex aqua, & virtute infusa fit vnum Sacramentum, & neutrum est Sacramentum sine alio: sic ex speciebus, & corpore Christi fit vnum integrum Sacramentum. Est tamen differentia, quia virtus, quæ simul cum aqua habet rationem vnius Sacramenti in Baptismo, est virtus inhærens: hæc autem in Eucharistia est virtus subsistens, & ista est ratio, qua- **D** re istud Sacramentum secundum eos nobilius est cæteris Sacramentis.

Iste modus non placet mihi, & teneo oppositum, quod corpus Christi nullo modo concurrit cum speciebus per modum virtutis.

Hanc conclusionem probo sic: illud quod est ratio Sacramenti non est Sacramentum, saltem non est virtus Sacramenti, quia secundum istosmet, virtus, quæ cum elemento est Sacramentum, non est res Sacramenti; vnde in Baptismo character, & gratia non sunt virtus Sacramenti, eo quod sunt **E** res ipsa Sacramenti: sed corpus Christi est verè res signata per Sacramentum Eucharistiæ: sic enim definiuit capitulum cum ante, de celebratione missarum, & de consecratione dist. 2. capitulo illo in Christo, quod res Sacramentum istius est duplex, & corpus Christi, & charitas in mente fidelium. Similiter Magister idem dicit in præsenti dist. ergo intra Sacramentum Eucharistiæ non ingreditur corpus Christi, sed species, & verba tantum.

Tertia Propositio est, quod vsus materiæ consecratæ, puta sumptio corporis Christi, est pars es- **F** sentialis huius Sacramenti.

Hoc dico propter opinionem cuiusdam Doctoris dicentis, quod differentia est inter istud Sacramentum, & alia Sacramenta, nam Sacramenta alia non consistunt formaliter in consecratione materiæ, sed in vsu: ita quod idem est ibi Sacramentum, & perceptio Sacramenti, sicut idem est Baptismus, & perceptio Baptismi; nec ante vsum Sacramenti, vel post vsum manet in alijs Sacramentis aliquid, quod sit Sacramentum in consecratione materiæ non in vsu; vnde & ante vsum permanet Sacramentum, imo sua ratio tota habetur ante vsum, & ideo non consistit in vsu, puta in susceptione,

ptione; propter quod in alijs Sacramentis consecratio materiæ non est Sacramentum, in Eucharistia vero ipsa consecratio materiæ est Sacramentũ, vsus vero est tantum sacramentale.

Hæc opinio, quo ad hoc, quod dicit, quod consecratio materiæ in Sacramento Eucharistiæ est de essentia Sacramenti, dicit verum. Verumtamen deficit, vt videtur, in duobus. Primo, quia dicit, quod species sunt materia Sacramenti. Secundo, quia dicit, quod vsus, puta comestio, non est pars essentialis Sacramenti.

Primum probo sic: Illud non est materia Sacramenti, sed magis est susceptiuum, in quo recipitur primus effectus Sacramenti: non enim res Sacramenti sicut character Baptismi non recipitur in aqua, sed in anima: sed in speciebus panis recipitur res prima ipsius Sacramenti, puta corpus Christi: ergo.

Confirmo, quia secundum eos istius opinionis, materia Sacramenti est illa, quæ recipit virtutem infusam, quam ponunt agere instrumentaliter, saltem ad primam rem Sacramenti: hic autem nulla est talis virtus, nam corpus non est hoc modo virtus, vt probatum est supra, cum sit res Sacramenti.

Confirmo etiam, nam Diaconus non potest dici materia ordinis: & ratio est, quia recipit primũ effectum Ordinis: ergo cum species recipiant hoc modo primum effectũ istius Sacramenti (sunt enim tegumentum, sub quo virtus diuina operatur salutem, secundum Ambros.) quare non possunt propriè dici materia huius Sacramenti.

Secundum vero, scilicet quod vsus istius Sacramenti, sicut comestio, est pars essentialis huius Sacramenti, probo primo sic: Illud, quod facit circa Sacramentum aliquid, quod verè efficit & figurat, verè pertinet essentialiter ad illud Sacramentum: de ratione enim Sacramẽti est, quod efficiat quod figurat: sed comestio istius Sacramenti facit, quod hoc Sacramentum efficiat, quod figurat, nam sine comestione hoc Sacramentum, licet habeat primũ effectum, & rem Sacramenti, puta corpus Christi, non tamen habet secundum effectum, qui est vnitas & charitas fidelium: Iam vero absque sumptione huius Sacramenti non habent species, quod significent talem vnionem charitatiuam fidelium Ecclesiæ, & Christo capiti: ergo.

Aduertendum est, quod hoc Sacramentum, per hoc differt ab alijs Sacramentis, quod scilicet in alijs Sacramentis res prima est cum re secunda, puta character, vel si aliquid aliud est loco characteris, sunt in eadem anima cum gratia: sed in hoc Sacramento non est sic, quoniam res prima, quæ est corpus Christi, est sub speciebus; res vero secunda est in anima, ex quo potest patere, quod in hoc Sacramento relinquitur plus, quam in alijs Sacramentis. In alijs enim Sacramentis idem est, quod habet significationem, & efficaciam respectu primæ rei, & secundæ, hic autem non idẽ; nam species, & verba tantummodo significant, & efficiunt primam rem, scilicet corpus, secundã vero rem non significant, nec figurant, nisi mediante comestione. Per comestionem enim, & significatiuè, & effectiuè corpus Christi sumenti incorporatur, & intimatur, quoniam suscipiens corpus Christi gratiam recipit specialem Deo Christo, ac Ecclesiæ specialiter vnientem. Vnde posset ratio sic confirmari: Illud, quod non tantum ex deuotio-

A ne, sed ex opere operato significat, & efficit, quod figurat, est verè Sacramentum, vel pertinet essentialiter ad Sacramentum, per definitionem Sacramenti quam Magister ponit dist. prima: sed acceptio, & sumptio corporis Christi est huiusmodi, nõ enim efficit, quod significat ex deuotione sumentis, sed ex opere operato, quoniam pone duos habentes eundem actum deuotionis, vnus celebret, alius missam audiat, in istis est æqualitas effectus Sacramenti, stante æqualitate deuotionis.

B Sic ergo dico, quo ad istam conclusionem, quod ratio istius Sacramenti non est completè in speciebus tantum & verbis, nec solum corpus Christi est res huius Sacramenti, sed complectitur Sacramentum hoc tam species & verba, quam etiam comestionem; & res Sacramenti complectitur tam corpus Christi, quam charitatiuam fidelium suscipientium vnionem, quæ est mistica caro Christi.

Ex quo apparet, quod hoc Sacramentum non est completum, quousque fuerit sumptum a celebrante. Ad quæstionem ergo patet, quod Eucharistia est vere Sacramentum in quantum integratum
C ex speciebus verbis, & vsu, quantum ad eius essentialem totalitatem.

Ad argumentum in oppositum dico, quod species efficiunt corpus Christi, hic, & hæc applicando diuinam voluntatem ad effectum istum, ita quod si desinerent species, desineret voluntas diuina conseruare hic corpus Christi. Et argumentum est bonum valde, & efficax contra ponentes in Sacramentis virtutem formaliter inhærentem, quæ sit actiua respectu effectus ipsius Sacramenti.

D
ARTICVLVS II.

Vtrum Eucharistia sit vnum Sacramentum?

QVoad secundam quæstionem arguo primo, quod Eucharistia non sit vnum Sacramentũ, sic: Vbi sunt plures formæ, & plures materiæ, ibi non est vnum Sacramentum: sed in Eucharistia sunt plures materiæ, quoniam panis, & vinum, & similiter plures formæ, quoniam alia verba, vt, hoc est corpus meum, &, hic est calix:
E ergo.

Confirmatur: quia separantur ab inuicem, eo quod ante est Sacramentum corporis, quam sanguinis. & potest etiam confirmari per illam orationem Augustini, quæ dicitur in fine missæ. Purificent nos Domine Sacramenta, quæ sumpsimus, vbi Sacramentum exprimit in plurali.

In oppositum est, quia tantum sunt septem Sacramenta, vt tenet Ecclesia. Respondeo hic est vna conclusio certa, quod scilicet sunt tantum septẽ Sacramenta, per consequens Eucharistia est vnum Sa-
F cramentũ. Sed de modo est vnum dubium, qua vnitate species panis, & vini sunt vnum Sacramẽtum. Ideo pono tres propositiones, duas negatiuas vnam vero affirmatiuam.

Prima negatiua est, quod Sacramẽtum Eucharistiæ non potest esse vnũ Sacramentũ totale vnitate integritatis duorum Sacramentorum partialium, vt dicunt quidam, quod est vnum integrum Sacramentum ex duobus partialibus Sacramentis integratum; quorum quidem motiuum est, quoniam sicut se habent significata ad inuicem, sic se habent signa: sed caro & sanguis, quæ sunt significata specierum panis, & vini, sunt vnum vnitate integritatis,

tis, nam ex carne, & sanguine resultat vnum integrum corpus Christi, & cuiuslibet alterius hominis.

Sed hic modus deficit, primo in motiuo: non enim vnitas significatorum arguit vnitatem signorum eiusdem rationis: caput enim,& pedes,& manus hoc modo sunt vnum integritate, non tamen nomina ista, vt sunt signa substantiæ manus,pedis & capitis, sunt vnum integritate.

Secundo deficit in confirmatione: non enim puto,quod vnitas illa possit esse vnitas integritatis, quod probo sic.

Vbi est sola vnitas integritatis, non est verum dicere, quod accipiens vnam partem accipit totum, sicut non potest dici, quod habens manum habeat totum corpus: sed recipiens corpus Domini recipit verè totum Sacramentum, vnde recipiens Baptismum, Confirmationem, & solum corpus Domini cum Sacramentis alijs, vere dicitur, quod recipit omnia Sacramenta.

Secunda propositio est, quod species panis, & vini non sunt vnum vnitate refectionis, quoniam integrant vnam totalem refectionem, sicut dicit S. Thom. 4. dist. 8. quæst. 1. art. 1. q. 2. ait enim quod triplex est vnitas, scilicet indiuisibilitatis, sicut vnitas puncti; continuitatis, sicut vnitas aquæ, siue lineæ; & perfectionis sicut vnitas domus ex pariete, tecto,& fundamento: tunc quia vnitas, siue perfectio refectionis consistit in cibo,& potu: & sicut est de refectione corporali, sic de spirituali, quę est per Eucharistiam. Ideo vnitas Eucharistiæ inquantum refectio quædam est, consistit in speciebus panis, & vini, sicut in integritate refectionis vnius.

Iste autem modus non sufficit,sicut,nec primus. Ideo pono oppositam conclusionem,ad quam probandam sufficit ratio,quæ adducta est contra præcedentem opinionem, quia non saluat, quod accipiens solum corpus accipiat veraciter totum Sacramentum. Ideo pono tertiam propositionem, quod Eucharistia est vnum Sacramentum vnitate homogeneitatis, sic quod Eucharistia est tale Sacramentum,quod licet constituatur ex duobus,scilicet ex speciebus panis, & vini, tamen in quolibet est formaliter tota ratio Sacramenti,licet materialiter distinguantur, & per consequens qui accipit vnum, licet non materialiter accipiat totum, formaliter tamen totum capit. Exemplum potest esse ad hoc de albedine: habens enim hanc albedinem materialiter, habet tamen totam rationem albedinis formaliter,& ratio est ista, quoniam natura homogenei est, quod licet habeat partes integrantes plures, tamen ratio communis formæ inest cuilibet,& totaliter est in quolibet.

Tunc ad propositum formalis ratio Sacramenti consistit in relatione signi, & causæ, & sic species panis sunt totale Sacramentum quo ad formale,& sub speciebus panis continetur corpus Christi, & sanguis, licet corpus,& omnia solida continentur ibi directè,liquida vero ex consequenti, ac per consequens species panis significant, & causa existunt non solum corporis Christi, sed sanguinis,& similiter dico de speciebus vini. Et ideo totalis ratio signi,& causalitatis in vtroque existit, scilicet, tam in speciebus panis, quam vini, licet materialiter species ipsæ panis, & vini, vt sic, sint fundamenta relationis signi & causalitatis,nec sunt idem.

Ex hoc apparet,quomodo totum Sacramentum

A Eucharistiæ est sub specie panis, & totum sub specie vini, & per consequens quomodo qui recipit vnum,recipit reliquum,licet non quantum ad materiale, tamen quantum ad formale, quia quodlibet totum significat, ac totius causa existit,licet nō ex æquo. Relatio autem signi, & causæ sunt formalia in Sacramento quolibet, & ideo in quolibet est totalis ratio signi, & causæ, ac per consequens totalis ratio Sacramentito;talitas autem ista est totalitas homogeneitatis, vt dictum est.

Et si quæras, relatio signi,& causæ,prout fundatur in speciebus panis,& vini,vnde habēt,quod sint
B homogenea? Respondeo ex hoc, quod sunt signa eiusdem signati: non possunt signa magis esse homogenea, quàm idem signando, nunc autem relatio signi in speciebus panis, & vini habent idem significatum, quia vtrobique significatur tam corpus, quam sanguis, & ideo sunt idem signum, non quidem numero,sed specie,& in hoc sunt eiusdem rationis. Quæ enim numeraliter differūt,sunt eiusdem rationis, ac per consequens sunt homogenea, & in talibus verum est dicere,quod quodlibet dicit
C totum quo ad formale, & sic est in proposito, quia tam speciebus panis,quam speciebus vini conuenit tota ratio signi, & causæ in ordine ad totalem rem significatam, vt dictum est.

Dices forte, quod licet tam speciebus panis, quam speciebus vini cuilibet horum correspōdeat tota ratio relationis causæ, & signi, non tamen totaliter.

Respondeo:natura homogenei est, quod habens partem habet totum, & totaliter quo ad formale, sed non quo ad materiale, & sic est in proposito,
D quia species panis, & vini est accipiendo ea secundum rationem, secundum quam sunt fundamentū, licet differant, & sint plura quædam, tamen in relatione signi,& causæ sunt idem, & per consequens in nomine Eucharistiæ, quod est nomen impositum talibus fundamentis à ratione signi sensibilis, significantis, & causantis præsentiam veram corporis Christi, quo ad solida, & quoad liquida, Totaleque signum tam respectu corporis, quam respectu sanguinis, & aliorum liquidorum, conuenit tam speciebus panis,quam vini, & eorum cuilibet
E sigillatim, ac per consequens tota ratio nominis Eucharistiæ.

Ad argumentum in oppositum dicendum, quod verba proprie non dicuntur forma Sacramenti, sed magis fundamentum formalis ipsius Sacramenti: sed relationis signi,& causæ,& ideo pluralitas verborum,quibus conficitur corpus,& sanguis, non est pluralitas formalis, sed materialis, ideo non variant homogeneitatis vnitatem.

Per idē patet ad illud de separatione;separantur enim quo ad materiale, non quo ad formale. Ad
F Augustinum etiam patet: Inspicit enim tantum ad materiale, non autem ad formale.

ARTICVLVS III.

Vtrum Sacramentum Eucharistia debuit institui in Lege Noua:

QVo ad tertiam quæstionē arguo primo,quod hoc Sacramentum non debuit institui in Noua Lege: Quia illud quod vergit in derisionem fidei Christianæ, ac contemptum, & vilipensionem Dei,non debuit institui in Lege summæ rationa-

tionabilitatis summeque accepta Deo: Sed Sacramentum Eucharistiæ est huiusmodi. Probo, quod enim homo ore Deum sumat, & discerpat dentibus, & in ventrem transmittat, summe videtur detestandum, derisibile, ac Dei vilipensiuum.

In oppositum est auctoritas Christi conditoris Nouæ Legis, qui scilicet in Noua Lege instituit Sacramentum. Respondeo in hac quæstione ponam tres per ordinem propositiones.

Prima est, quod in Lege Noua debuit rationabiliter institui hoc Sacramentum: Hāc propositionem probo aliquibus rationibus. Prima sumitur ex naturali lege, sic: In omni lege rationabili, & vera debet offerri aliquod sacrificium, placens ei cui offertur. Hanc propositionem probaui superius in materia de Sacramentis in generali, quod in omni lege naturale est, quod omnis lex sacrificium aliquod offerat Deo suo: ergo lex summæ veritatis non debuit offerre sacrificium falsum, vel displicēs Deo vero: sed lex noua est vera lex non tantum figura, & vmbra, quemadmodum erat vetus lex: ergo lex noua debet habere spirituale sacrificium veracissimum, ac placidissimum Deo.

Tunc vltra, nullum sacrificium est vltimatè, ac placens Deo, in quo præcise offertur aliquid corporale, puta agnus, bos & huiusmodi: licet enim complaceret Deus in Lege Veteri in deuotione offerentis, non tamen complacebat in boue, vt bos est: cuius quidem ratio est, quia Deus cum sit summè perfectus, ac virtuosus, non complacet in aliquo moraliter, & amorosa complacentia, nisi in virtute, ac perfectione, vel participante perfectionem ipsius, cuiusmodi est sola anima.

Tunc vltra, nec virtutes, nec perfectiones aptæ natæ sunt offerri: ergo si oportebat offerendo sacrificium placidū vltimate, oportebat offerri participans perfectiones, ac virtutem, cuiusmodi est creatura rationalis perfectionum, & gratiæ susceptiua. Nunc autem huiusmodi creatura offerenda non poterat esse angelus, quia non erat susceptiuum perfectionum, gratiæ, & virtutum; nec per consequens pura sensibilis creatura: ergo illud oportebat esse aliquid placidissimū ipsi Deo: sed talis Deo placidissimus non est nisi Christus, non etiā in quolibet statu, sed in statu passionis, in quo fuit acceptissimus Deo: ergo.

Confirmo hoc, quia ex hoc in Veteri Lege non erant sacrificia vera, sed vmbræ, & figura sacrificij veri: Ideo dicit Apostolus ad Hæbr. 9. neque per sanguinem hircorū, aut vitulorum, &c. & Isaiæ 1. Quid mihi in multitudine victimarum, nec offeratis mihi sacrificium fructuum, quid &c.

Secundo etiam fuit rationabile institui comestibile Sacramentum, nam sicut erat de lege naturæ apud omnem legem offerendo sacrificium, quod à sacerdotibus, & populo comedebatur, in quo quidem cōmunicabat manducās specialiter ipsi Deo; vnde ideo omnis lex comedebat sacrificium quoddam, eo quod maximus actus amoris, & dilectionis ostenditur in conuictu mutuo, maxime in commestione.

Secunda ratio ad principale est ista, quoniam in lege ostensiua maximæ charitatis non solum debuit summa charitas exhiberi, sed signum ostensiuum maximæ charitatis: nunc autem charitas maxima est offerre se morti pro amico, ac se incorporare ei intimè in actibus rationabilibus, Dei vero incorporatio in nobis in nullo signo euidenter

A ostenditur sicut in cibo: sicut enim cibus comedenti plus cæteris intimatur, sic Christus per modum cibi assumptus intimè corporatur, quare congruum fuit institui Sacramentum, in quo nobis se manducandum Christus familiariter exhiberet.

Tertia ratio sumi potest ex affluentia fructus legis, quoniam non decuit, quod Christus, qui ad fundandum legem euangelicam tantum voluit laborare, relinqueret legē sine fructu: sed fuisset lex sine fructu, si fuisset sine institutione huius Sacramenti. Quid enim valeret lex, nisi in ea essemus
B vniti per charitatem Christo: plenitudo vero legis est dilectio, quæ autem deuotio hodie esset in omnibus, si non adesset hoc Sacramentum, ad ipsum namque hodie currit tota fidelium deuotio, quia in ipso imaginatur se specialiter vniri Deo.

Et cum etiam præsente nobis cōtinue hoc Sacramento adhuc tepescat deuotio in cordibus pluriū, quo modo si hoc Sacramentum non esset, traheret Lex Noua fideles ad deuotionem? vnde videmus, quod vbi aliquandiu cessauit hoc Sacramentum, tota videtur perire lex Christiana, sicut patet in ter-
C ris interdictis, & excommunicatis.

Vltimo posset adduci talis congruentia: Non enim est rationabile, quod sponsa careat sponso suo: nunc sponsa, quæ est Ecclesia, habet duas partes, militantem scilicet, & triumphantem, non fuit autem congruum, quod sponsus esset cum militante apparenter, sicut est cum triumphante: ergo oportuit Sacramentum institui, in quo cum sponsa Ecclesia militante esset in signo, & latenter: propter quod ait Matth. vltimo. Ecce ego vobiscum sum vsque ad consummationem sæculi.

D Secunda propositio est, quod Sacramentum est congrue, & rationabiliter nominatum. Sciendum enim, quod nomina huius Sacramenti sunt ista: vocatur enim primo Eucharistia, vt apparet prima quæst. 1. in cap. multi sæcularium. Secundo vocatur Viaticum 26. quæst. 5. cap. si quis in infirmitate, & similiter in alio capitulo ibidem, si quis in corpore.

Item vocatur Hostia de cōsecratione dist. 2. cap. Sacramentum, & cap. semel oblatus est Christus.

Dicitur etiam synaxis græcè, vt patet per Dio-
E nysium 3. cap. de Ecclesiastica Hierarchia, & est idem latine, quod communio.

Ratio autem horum est, quod hoc Sacramētum potest comparari ad rem eius primam, & hoc est corpus, & sanguis Domini, & sic dicitur Eucharistia, idest bona gratia: Vel potest comparari quoad finem, vel modum sumendi in via, quia ad sustentandum viatorem, & sic dicitur Viaticum. Tertio ad repræsentatum, scilicet ad passionem Christi, & sic dicitur Hostia. Quarto quo ad rem secundam in anima manducantis, & sic dicitur sinaxis, & cō-
F munio inter nos, & Christum filium, & per consequens inter nos, & Deum patrem, sicut arguitur de consecratione dist. 2. pater est in Christo per relationem, & è conuerso.

Tertia propositio est, quod hoc Sacramentum fuit rationabiliter figuratum: fuit enim figuratum primo in pane, & vino Melchisedech. Secundo in manna in deserto. Tertio in immolatione Agni Paschalis. Quarto in emanatione sāguinis, & aquæ de latere Crucifixi. Sufficientia autem harum figurarum patet secundum ista. In hoc enim Sacramento possunt considerari species plures, & sic accipitur panis, & vinum Melchisedech: Vel possumus

mus accipere rem secundam, puta gratiam, & sic figuratum est in manna; vel rem primam puta corpus Christi, & sic figuratum est in Agno paschali. Vel potest esse considerari, quo ad causam suam, & ortum suæ efficaciæ, & sic figuratum est in aqua & sanguine fluentibus de latere, in quibus misterialiter fluxerunt duo Sacramenta principalia, scilicet Baptismus, & Eucharistia, in quibus figurabatur Sacramenta habere efficaciam à Christi tunc exhibita passione: sic enim fuit Deo accepta Christi passio, & obedientia eius, vsque ad mortē crucis, quod proposuit volūtas diuina semper se cooperaturam ad effectum Sacramenti virtute illius passionis: cuicunque Sacramentum fuerit applicatum.

Ad argumentum in oppositum dico, quod si corpus Christi manducaretur, ac discerperetur corporaliter, bene hoc Sacramentum vergeret in errorem, ac per consequens in derisionem fidei Christianæ, & contemptum Christi, quomodo discipuli intellexerunt verbum illud Christi: Caro mea verè est cibus, & sanguis meus verè est potus, qui audito verbo abierunt retrorsum.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum Sacramentum Eucharistiæ debuit institui ante Christi incarnationem.

QVantum ad quartam quæstionem arguo primo, quod hoc Sacramentum institui non potuerit ante Christi incarnationem, sic: Illud, quod nihil est in se, non potest incipere in alio: sed corpus Christi nihil est in se ante incarnationem: ergo nihil esse potest in alio: nihil enim est in alio, quod non sit prius in se.

Contra: Vbi res potest habere esse temporale, & nouum, potest incipere esse omni alio circumscripto: sed corpus Christi habet in Sacramento esse reale, nouum, & temporale: ergo omni alio circunscripto poterit incipere esse in Sacramento pro quocunque instanti. Respondeo primo ponam punctum quæstionis. Secundo ponam propositiones intentas.

De primo, hanc quæstionem induxi propter duas solemnes opiniones: aliquibus enim, & omnibus communiter videtur, quod impossibile sit, quod Christus habuit esse in Sacramento ante incarnationem: motiua autem horum sunt. Primum ratio adducta ad principale. Secundum vero, quia vnumquodque prius habet, quod debetur sibi naturaliter, quam quod non debetur sibi naturaliter: sed naturaliter debetur corpori Christi, quod exsistat modo naturali, non autem, quod existat sub speciebus panis, & vini: ergo.

Alia est opinio cuiusdam Doctoris solemnis moderni, & opposita prædictæ, quod Deus potuit facere oppositum sub speciebus panis, & vini in Sacramento ante incarnationem. Motiua autem istius Doctoris sunt.

Primum, quia quando alicui debentur duo modi existendi indifferentes, & disparati, potest Deus facere, quod illud incipiat indifferenter esse sub quocunque illorum, absque hoc, quod existat sub alio: sed corpus Christi habet duos modos essendi indifferentes, & oppositos, scilicet esse modo naturali, & esse modo sacramentali: ergo diuina voluntas potuit ab initio temporis facere corpus Christi sub modo sacramentali, absque hoc, quod

A faceret ipsum existere sub modo naturali.

Secunda ratio est ista: Quia quādo sunt duo modi essendi, quorū vnus non est de ratione alterius, nec dependet ab illo in aliquo genere, non est inconueniens, quod per diuinam potentiam res fiat sub isto, dato, quod non fiat sub alio: Sed modus essendi naturaliter non est de modo existendi sub Sacramento; alias sub Sacramento haberet esse naturale, nec dependeret ab illo, eo quod modus existendi in Eucharistia dependet à solo Deo. Deus etiam facere potest rem sine quocunque à quo res

B dependet tantummodo extrinsecè.

Et si quæram ab istis, an si corpus Christi fuisset ante incarnationem sub esse sacramētali, vtrum beata Virgo potuisset postmodum concipere Christum.

Respondent, quod sic, non tamen quo ad esse simpliciter, quod scilicet opponitur immediatè nō esse: sed quoad modum essendi naturalem, quem prius non habuisset; in tali esse naturali potuisset formari de sanguinibus beatæ Virginis.

Est ergo quæstionis punctus videre, quantum sit

C in istis opinionibus de veritate.

Secūdo pono tres propositiones, & duæ quidem sunt de possibili. Tertia vero est de institutione, de facto quo ad congruitatem temporis, in quo hoc Sacramentum est institutum.

Quo ad primum præmitto primo vnam distinctionem, quid intelligendum sit per Incarnationē. Potest enim per incarnationem intelligi assumptio carnis, & humanitatis à verbo absolutè; vel potest secundo intelligi assumptio carnis non absolutè solum in esse simpliciter carnis, sed cum tali modo

D essendi, modo scilicet naturali in vtero virginali. Primo modo est impossibile simpliciter, quod ante incarnationem caro Christi potuerit esse sub Sacramēto, ratio est: Quia in quocunque instanti caro Christi habuisset esse simpliciter, in illo instanti fuisset assumpta à Verbo: in quocunque autem instanti corpus Christi fuisset institutum sub Sacramento in illo instanti habuisset caro Christi esse simpliciter, capiendo esse prout ei opponitur non esse: ergo in illo instanti fuisset à verbo assumpta. Sed capiendo incarnationem secundo modo, non pro es-

E se simpliciter absolute: sed pro esse simul, cum hoc in tali modo essendi, scilicet naturali, puta antequam esset in vtero virginali, & haberet talem modum essendi, qualem habuit, quando conceptus fuit in vtero, & hoc modo pono duas propositiones.

Prima est, quod corpus Christi potuit incipere esse in Sacramento sub speciebus panis, & vini ante incarnationem, hoc est, antequam habuit esse naturale.

Secunda propositio est, quod illud Sacramentū non esset eiusdem rationis cum hoc Sacramento

F Eucharistiæ, quod est hoc hodie. Et tertio, quod non posset corpus Christi post modum generari; sic ex sanguinibus beatæ Virginis plasmari.

Primam propositionem credo demonstratam esse fideli, & hoc ponendo, quod corpus Christi habeat verum esse, & reale sub speciebus, sicut habet in cœlo contra errorem Berengarij. Hanc autem conclusionem probo in speciali duabus, vel tribus rationibus.

Prima est ista: Sub quocunque modo aliquid habet esse reale, proprium, & per se omni alio circumscripto, sub illo modo potest illud incipere esse. In ista propositione prædicatum clauditur in

subiecto

subiecto: Da enim, quod non possit incipere sub tali esse omni alio circumscripto, hoc erit, vel quia illud non potest esse recipere; vel quia Deus non potest dare: sed non est dare primum, quia supponimus, quod sub tali esse, habet esse verum, & reale, & per se omni alio circumscripto: ergo sibi non repugnat recipere esse.

Nec potest dari secundum, quia Deus potest dare, quicquid contradictionem non implicat recipere: sed corpus Christi sub modo essendi sacramentaliter, habet verum, & proprium esse reale secundum fidem, nam ibi est vera substantia corporis Christi, & esse simpliciter, & non est ibi tantum, sicut in signo, vt Berengarius dixit: sed est ibi in esse vero reali, & in se, & per se, circumscripto quolibet alio modo essendi: non enim talem modum essendi habet in Sacramento propter modum essendi quantitatiuum, quem habet in cælo: ergo habet istum modum essendi illo circumscripto, quia à modo essendi quantitatiuo, quem habet in cælo, nõ dependet in modo essendi non quantitatiuo, quem habet in Sacramento: ergo.

Secũda ratio ad idem est ista: A quocunque modo essendi potest res separari, postquam est, absque illo modo potest incipere, postquam non erat, hæc propositio potest declarari exemplo, & ratione.

Exemplo sic, nam si ab isto loco, in quo sum, possum separari, ac poni in alio loco: ergo in fieri postquam non eram in loco, possum incipere esse sub alio loco, absque hoc, quod fiam sub isto.

Ratione sic, quia non plus res dependet ab aliquo, quod non est eius causa efficiens, nec tenens se ex parte efficientis in fieri, quam in facto esse. Et confirmatur, quia Deus potest animam, dum est in corpore, separare a corpore; potest & animam, postquam non fuit, facere sine corpore: sed certum est cuilibet fideli, quod Deus potest facere corpus Christi, dum est sub modo sacramentali, imo de facto hoc facit, quod existens in Sacramento non habet ibi modum essendi naturalem: ergo potest facere, quod corpus Christi, postquam non fuit sub modo naturali, fiat sub modo sacramentali.

Tertia ratio principalis est ista: Corpus Christi potuit incipere esse modo naturali, antequam inciperet esse modo sacramentali: ergo è conuerso, potuit diuina virtute incipere esse modo sacramentali, antequam inciperet esse modo naturali. Probo conclusionem: da enim, quare postquam non fuit simpliciter, quare potuit magis incipere esse sub modo naturali immediatè, quam sub modo alio nõ naturali, puta in Sacramento. Si enim dicas, quod ideo, quia res prius capiat esse suũ simpliciter; hoc concesso habeo propositum æquè hic esse simpliciter corpus Christi sub Sacramento sicut in cælo, & æquè habet esse reale, & æquè habet omnem quantitatem, & proprietatem sicut in cælo. Nec videtur, quod possit assignare causam aliam, nisi quia in tali esse non naturali, non potest attingi ab agente naturali: non ergo apparet ratio, quare non posset attingi à Deo hoc modo.

Et confirmo rationem istam Quoniam si corpus Christi in Sacramento & in cælo non differt, nisi per esse dimensiuè, & esse non dimensiuè, hoc est, quia in cælo est secundum quantitatem suam, & secundum omnem passionem, quæ consequitur quantitatem in secundo modo dicendi per se, cuiusmodi sunt contactus, commensuratio, æqualitas, potio, & huiusmodi, quia non potest Deus producere corpus Christi abstractum ab istis passionibus, postquã non fuit immediatè, sicut produxit eum, vt concernentem istas passiones: si autem corpus Deus produxisset Christi abstractum secundum quantitatem ab illis proprietatibus, & passionibus, fuisset tunc modo non naturali, & sacramentali: ergo.

Et confirmo hoc, si enim imaginaremur, quod esse naturale esset de essentia modi sacramentalis, sic bene appareret impossibilitas faciendi corpus sub hoc modo sacramentali absque hoc, quod præfuerit sub modo naturali.

B Sed attendendum, quod modus essendi sacramentaliter, & modus essendi naturaliter sunt duo modi oppositi; quilibet subest diuinæ potentiæ absque alio etiam hodie de facto, quia in Sacramento non habet esse naturale, eo quod sunt oppositi modi existendi, scilicet abstractè, & non abstractè à proprietatibus quantitatis, non video, quare opinio illius Doctoris solemnis non sit vera.

Secunda Propositio est, quod posito, quod hoc Sacramẽtum fuisset institutum ante incarnationẽ, non esset eiusdem rationis cum Sacramento instituto

C post incarnationẽ, & hoc comparando ipsum Sacramentum ad transubstantiationem, & ad modum essendi, & ad modum desinendi.

Primum probo sic: quando duæ actiones sic se habent, quod per vnã res accipit esse simpliciter, per aliam non accipit esse simpliciter, sed tantum accipit esse, quia aliud transit in ipsum, quia iam prius habet esse simpliciter, illæ actiones nõ sunt eadem: sed si antequam corpus Christi habuit esse naturale, accepisset esse in Sacramento actione diuina, accepisset tunc verum esse simpliciter, & reale; imo

D oportuisset tunc primo Deum creare corpus Christi, & fuisset vera corporis Christi plasmatio, & creatio, quia vera eductio de non esse simpliciter: sed per transubstantiationem, quæ modo est de facto, corpus Christi non accipit esse simpliciter post non esse, sed tantummodo fit simpliciter de nouo transitus panis in ipsum absque hoc, quod in se accipiat aliquod esse alterius: probo, quia si daretur, quod (sicut cernimus) Supertransubstantiatio, & actio diuina circa corpus Christi non esset eiusdem rationis cum illa, quæ est modo, & per consequens

E Sacramentum illud, & istud, quod nunc est, differrent in modo transubstantiandi.

Secundum probo, quia Sacramentum, quod hodie est de facto, talem connexionem habet cum speciebus, imo in modo essendi, quod illis manentibus, manet corpus Christi sub Sacramento; illis vero desinentibus desinit esse corpus Christi sub Sacramento: ergo.

Tertium autem probo, quod scilicet differrẽt in modo desinendi: nam si corpus Christi habuisset esse sub speciebus, & sacramentaliter, antequam

F modo naturali, tunc desinentibus speciebus esse, non propter hoc corpus Christi desijsset esse sub Sacramento: ergo.

Probatio istius propositionis; nunc enim certum est, quod desinentibus speciebus desinit corpus Christi esse in Sacramento.

Sed probo, quod si fuisset Sacramentum, antequã corpus Christi habuit esse naturale, quod desinentibus speciebus, non desijsset esse sub Sacramento: quæro enim desinentibus speciebus, aut remaneret corpus Christi alibi, quàm in Sacramento, vel adnihilaretur: non remaneret alicubi, quia supponitur, quod tantum esset modo sacramentali: neq

adni-

adnihilaretur, quia ad desitionem specierum non potest dici adnihilari, nisi mediante alia actione diuina, quæ hodie non ponitur dum corpus Christi desinit esse sub Sacramento desinentibus speciebus: ergo oportet dare tertium, scilicet, quod desinentibus speciebus maneret.

Tertiam propositionem principalem probo, scilicet, quod posito, quod corpus Christi ante incarnationem habuit esse sub Sacramento non posset generari, siue plasmari ex sanguinibus B. Virginis, patet, quoniam fuisset antequam esset: sed antequam generaretur ex sanguinibus B. Virginis, non habuisset esse corporale: ergo nec sacramentale, quia sacramentale supponit esse illius cuius est Sacramentum: ergo.

Quæstio II.

DE FORMA SACRAMENTI EVCHARISTIAE.

Circa Distinctionē octauam, in qua Magister agit de forma consecrationis Eucharistiæ, quæro: Vtrum hæc sit forma consecrationis. Hoc est corpus meum.

ARTICVLVS I.

Vtrum hæc sit forma consecrationis: Hoc est corpus meum.

VIDETVR, quod non, quia esse aliud non est fieri illud: sed ista verba significant illud, quod continetur sub speciebus panis esse corpus Christi: ergo per illa verba non consecratur corpus Christi.

In oppositum est Ambrosius, & adducit Magister in litera. Respondeo, hic essent quatuor videnda. Primo: Vtrum in istis verbis consistat forma consecrationis. Secundo: Vtrum in eis sit præcisa forma consecrationis. Tertio: Vtrum in eis sit propria forma consecrationis. Quarto: Vtrum in eis sit vera forma consecrationis, &c.

Quantum ad primum est opinio Innocentij de officio missæ, quod forma consecrationis non consistit in his verbis, quia corpus non consecrauit dicendo ista verba, sed consecrauit, quando benedixit, & fregit, atque gratias egit. Pro ista opinione potest argui primo sic: Illud, quod significat veritatem Sacramenti in fieri patet, quia factum esse præsupponit fieri: sed hæc verba: Hoc est corpus meum significant veritatem huius Sacramenti in facto esse, & non in fieri, quia significant, quod illud, quod actualiter continetur sub speciebus panis sit corpus Christi, & hoc est verum in facto esse, scilicet post terminum conuersionis, & non ante: ergo ista verba non sunt causa fieri consecrationis: ergo in eis non consistit forma consecrationis. Præterea: Verba, quæ præsupponūt aliquid,

A non efficiunt illud, patet ex terminis: sed ista verba supponūt corpus Christi esse sub speciebus panis, quia idem est dicere: Hoc est corpus meū, ac si diceret, illud, quod hic continetur sub speciebus panis, est corpus meum: sed hoc non est verum de accidentibus panis, nec de substantia panis, quia neutrum est corpus Christi: ergo hæc verba non efficiunt, quod corpus Christi sit sub speciebus panis, & per consequens in eis non consistit forma consecrationis, vel Sacramēti, vel verba sacramentalia hæc efficiunt quod significant. Præterea: Verba consecrationis debent habere correspondentiā

B similitudinis ad consecrationem: sed ista verba non habent correspondentiam similitudinis ad consecrationē. Patet, quia consecratio dicit actionem: sed hoc verbum est dicit esse, & non dicit fieri, vel actionem.

Cōtra hoc arguitur dupliciter: primo quia Christus consecrauit aliquibus verbis: sed nō inueniuntur alia verba consecrationis, quā ista: ergo in eis consistit forma consecrationis. Secundo: quia Christus consecrauit in eadē forma verborum, quā tra-

C didit nobis per Apostolos, & Euangelistas: sed tradidit formam consecrationis in istis verbis, & non in alijs dicens: Hoc facite in meam commemorationem: ergo ipse consecrauit in istis verbis.

Sed diceretur ad primum, quod Christus consecrauit verba benedictionis, quando benedixit panem. Diceretur ad secundum, quod illam eandem formam tradidit nobis per Apostolos, & Euangelistas, quod sub alia forma recitant nobis rem gestam, & ideo

Arguo aliter contra prædictam opinionem, quia

D verba consecrationis debent circumcernere vtrūque terminum consecrationis, scilicet à quo, & ad quem, & etiam ordinem ipsorum. Patet, quia verba consecrationis efficiunt, quod figurant: sed hæc verba: Hoc est corpus meū, circumcernunt vtrumque terminum cōsecrationis & à quo, & ad quē. & etiā ordinem ipsorum. Patet, quia istud pronomen hoc, quod est subiectum propositionis demonstrat substantiam panis, qui est terminus à quo; corpus meum, quod est prædicatum, demonstrat corpus Christi, quod est terminus ad quem; sed hoc ver-

E bum (est) importat ordinem termini à quo ad terminum ad quem, cum sit copula connectēs vtrumque: sed verbum benedictionis dicit ordinē actionis circa panem, & nō notat vtrumque terminum: ergo. Confirmatur quia illud, quod denotat tantum terminum à quo, & non terminum ad quem, non est verbum cōsecrationis: Patet, quia verbum consecrationis notat vtrumque terminum, imo magis denotat terminum ad quem, quam terminum à quo, quia actio magis specificatur à termino ad quem, quam à termino à quo: verbum autē bene-

F dictionis demonstrat præcise terminū à quo: ergo.

Et ideo dico, quod forma consecrationis consistit in his verbis. Hoc est corpus meum, & ideo Christus immediatè subiunxit; hoc facite in meam commemorationem.

ARTICVLVS II.

In consecratione quid demonstret illud pronomen hoc.

SEd totum dubium est in videndo, quid demonstret illud pronomen, hoc, & Vtrum teneatur demon-

demonstratiuè, & significatiuè, vel non; nam constat, quod si demonstrat accidentia panis, propositio est falsa; item si demonstret corpus Christi, cum ly hoc, habeat suum significatum in instanti in quo profertur: ergo antequam oratio completa sit, corpus Christi habeat esse sub dimensionibus hostiæ, & per consequens in illa oratione non consistit forma consecrationis. & sic Innocentius haberet intentum suum, & ista fuit potissima ratio, quare motus fuit Innocentius ad dicendum, quod in illis verbis non consistat forma consecrationis.

Ad tollendum istam difficultatem diuersimodè proceditur, nam quidam dicunt, quod istud pronomen, hoc, supponit pro corpore Christi, vnde dicitur, quod terminus orationis potest considerari dupliciter; vno modo secundum se, & absolutè; alio modo, vt est pars orationis: primo modo terminus, vel verbum quodcunque orationis secundũ se, & absolutè acceptum habet suũ significatum in instanti propositionis, quãdo profertur. Sed secundo modo habet suum significatũ in vltimo instanti in quo completur oratio; quia eo modo verbum, vt est pars orationis, habet suum significatum: sed oratio habet suũ significatũ in vltimo instanti prolationis verborum, & in vltimo instanti ista oratio est vera pro corpore Christi, & pro nullo alio, quia nihil aliud à corpore Christi est corpus Christi, & ideo istud pronomen, hoc, vt pars orationis: Hoc est corpus meum, demonstrat corpus Christi pro vltimo instanti prolationis: sed secundum se, hoc, in ista oratione nihil demonstrat, cum secundum hoc non ponatur absolutè, sed solum ponitur, vt est pars orationis.

Sed contra: Illud, quod non mutat suum significatum in oratione, non habet aliud significatum in oratione, quam extra orationem. Patet, quia da quod habeat aliud: ergo mutat significatum: sed nomen vniuocum, vel quicunque terminus vniuocus non mutat suum significatum pro hoc, quod ponitur in oratione, plusquam si acciperetur secundum se extra orationem. Patet, quia si mutaret, cum possit in infinitis orationibus posset mutare infinita significata, & per consequens non esset terminus vniuocus: sed istud pronomen, hoc, demonstratum ad sensum est quoddam demonstratum singulare vniuocum: ergo pro eodem supponit in oratione, & extra orationem: sed extra orationem non supponit pro corpore Christi, sed pro substantia panis tantum: ergo nec in ista oratione supponit pro corpore Christi. Præterea: Posterius non tollit rationem prioris: sed istud pronomen hoc, posterius habet suum significatum, quam oratio, sicut terminus est prior oratione, & hoc verbum prius profertur tota oratione: ergo significatum orationis non mutat proprium significatum huius propositionis. Præterea: illud, quod naturaliter demonstrat aliud determinatum per se primo, non demonstrat aliquid aliud nisi mediante illo, quo demonstrat primo, & naturaliter: sed accidentia naturalia panis demonstrant naturaliter per se, & primo substantiam panis, & nihil aliud. Patet, quia proprium accidens non demonstrat naturaliter, nisi proprium subiectum: ergo istud pronomen hoc prolatum super accidentia panis non demonstrat per se, & primo nisi subiectum panis, & nihil aliud, nisi inquantum habet ordinem ad panem: ergo non demonstrat corpus Christi. Præterea: Illud, quod naturaliter non demonstrat nisi vnum, semper demonstrat illud, & nihil aliud: sed accidentia naturaliter non demonstrant nisi solummodo subiectum proprium: ergo accidentia panis demonstrata ad sensum non demonstrant ad intellectum, nisi substantiam panis, & non corpus Christi. Præterea: Verba sacramentalia sunt verba conuersiua, quæ efficiunt, quod figurant: sed corpus Christi non conuertitur in seipsum: ergo istud pronomen demonstratum, hoc, non demonstrat corpus Christi. Præterea: Verba consecrationis debent circumcernere vtrumque terminum consecrationis, & ordinem ipsorum: sed corpus Christi est tantum terminus ad quem, & non est terminus à quo, & corpus Christi circumcernitur per prædicatum huius propositionis, in eo quod dicitur, corpus meum: ergo per subiectum circumcernitur terminus à quo, qui est panis: ergo istud pronomen, hoc, demonstrat panem, qui est terminus à quo. Præterea: In primo instanti prolationis huius propositionis istud pronomen profertur absolutè, & non in propositione, quia propositio sequitur: ergo in illo instanti non demonstrat corpus Christi, sed substantiam panis, & in termino conuersionis non habet significatum nouum, cum non imponatur de nouo ad significandum aliquid: ergo significat substantiam panis.

Et ideo est alius modus dicendi, quod istud pronomen, hoc, non demonstrat substantiam panis, nec corpus Christi pro instanti, pro quo profertur, sed demonstrat indiuiduum entis, quod de se est indifferens ad vtrumque: quia sicut ens est aliud à corpore Christi, & pane; ita indiuiduum entis est aliud ab indiuiduo corporis Christi, & panis. Et tunc dicunt, quod de indiuiduo entis propositio est vera, quia licet hæc propositio, panis est corpus Christi, sit falsa; tamen ens, quod est panis, est corpus Christi.

Iuxta illum modum posset poni alius, qui fit probabilior, quia istud pronomen, hoc, suscipit per se, & primo non pro indiuiduo panis, nec pro indiuiduo corporis Christi, nec pro indiuiduo entis, sed pro indiuiduo corporis in communi, quod est genus subalternum: quia sicut corpus est aliud à pane, & corpore Christi, ita indiuiduum corporis est aliud ab indiuiduo, & corporis Christi; indiuiduum autem corporis non habet repugnantiam nec ad indiuiduum panis, nec ad indiuiduum corporis Christi. Pro ista opinione potest argui per locum à diuisione; Quia aut ly, hoc, supponit pro corpore Christi, & hoc non, quia nondum est ibi corpus Christi, aut pro substantia panis, & hoc non, quia panis non est corpus Christi: ergo pro aliquo indiuiduo, quod est indifferens ad vtrumque.

Contra istam opinionem arguo primo, quia numerato inferiori numeratur superius, sicut Augustinus 7. de Trin. cap. vltimo: sed ens, & corpus sunt superius ad panem, & corpus Christi: ergo vtrũque numeratur in eis: ergo hoc ens, quod est panis, est aliud ens numero ab hoc ente, quod est corpus Christi: sed vnũ ens numero nõ est aliud ens numero: ergo sicut secundũ se ista est substantia panis est corpus Christi, ita hæc est falsa. Hoc est corpus meum, & sic restabit eadem difficultas. Præterea

terea, Illud, quod naturaliter significat aliud ꝑ se, & primo, & secundo, & nihil aliud, tunc, illud absolute acceptum significat id, quod naturaliter significat: sed accidentia panis naturaliter per se, & primo significant substantiam panis, & non indiuiduum entis, vel corporis: Patet quia accidentia propria significant naturaliter per se, & primo proprium substantiam, & proprium indiuiduum, in quo recipiuntur: ergo accidentia panis absolute demonstrata ad sensum pro istud pronomen, Hoc, demonstrāt apud intellectum substantiam panis, & indiuiduum entis, vel corporis. Praeterea: Verba sacramentalia per se, & primo circumcernunt terminum pro se à quo, & terminum ad quem conuersionis, & non terminos per accidens, & secundarios: sed ista verba sunt sacramentalia, & per se terminus, à quo conuersionis est indiuiduum panis, & non indiuiduum entis, vel corporis in cōmuni. Patet quia illud, quod per se, & primo conuertitur in corpus Christi, est indiuiduum panis, & non indiuiduum entis, vel corporis in communi, Patet quia illud quod per se, & primo conuertitur in corpus Christi, est indiuiduum panis, & non indiuiduum corporis in communi: ergo istud pronomen, hoc, demonstrat per se, & primo apud intellectum substantiam panis, & non indiuiduum entis, vel corporis in communi. Praeterea: Verba sacramentalia sunt per se conuersiua subiecti in praedicatū in hoc Sacramēto: sed illud quod pro se & primo conuertitur in corpus Christi, est substantia panis, & non ens, nec corpus in communi; & ista verba, hoc est corpus meum, sunt conuersiua significati subiecti propositionis in significatum praedicati propositionis: ergo istud pronomen, hoc, supponit per se, & primo pro substantia panis, & non pro ente, vel corpore in communi.

Et ideo est alius modus dicendi, qui intendit discordare à praedictis, sed in rei veritate non discordat: Dicit enim, quod istud pronomen, hoc, non demonstrat panem, nec corpus Christi, sed demonstrat hoc aliud indeterminatum existēs sub speciebus panis, quia quantitas est prima ratio existendi hoc aliud, quia est prima ratio determinandi aliud ad situm, & locum. Sed contra istum modum sunt omnia, quae dicta sunt contra duos modos praecedentes. Et ideo dico aliter, quod istud pronomen, hoc, supponit pro indiuiduo proprio panis, quia cum ista sint verba conuersiua subiecti in praedicatum, & illud, quod conuertitur in corpus Christi, sit panis, sequitur, quod illud, quod est subiectum propositionis sit panis: sed subiectum est istud pronomen, hoc, est panis. Praeterea: Verba consecrationis concernunt per se vtrumque terminum à quo, & ad quem, & ordinem ipsorum, & ista sunt verba consecrationis, & terminus à quo est panis, & terminus ad quem est corpus Christi, sequitur quod subiectum supponit pro pane, & praedicatum pro corpore Christi. Item: quodlibet accidens naturale absolute demonstratum dat intelligere proprium subiectum: sed accidentia panis absolutè demonstrātur pro istud pronomen, hoc: ergo dat intelligere proprium indiuiduum panis.

Sed quomodo tunc propositio est vera: hoc est corpus meum pro indiuiduo panis, cum panis non sit corpus Christi?

A Dico, quod aliud est significatum dictionis, & aliud significatum orationis; sicut aliud est dictio, & aliud oratio, quia significatum dictionis est pars significati orationis, sicut dictio est pars orationis. Dictio autem habet suum significatum pro instanti, in quo profertur; oratio vero non est vera, nisi in vltimo instanti prolationis: istud autem pronomen, hoc, habet suum significatum in instanti, in quo profertur, & illud est panis, & ita in instanti prolationis supponit pro pane; sed oratio ista, hoc est corpus meum, est vera tantummodo in vltimo instanti prolationis verborum: In illo autem vltimo instanti prolationis verborum panis desinit esse panis, & est conuersus in corpus Christi, & ita istud pronomen, hoc, supponit pro pane in se: sed propositio est vera pro pane conuerso. Et ratio est, quia istud pronomen, hoc, supponit pro suo significato in instanti suae prolationis: sed propositio est vera in instanti sequenti totius orationis: Ideo pro alio instāti supponit pro suo significato istud pronomen, hoc, & pro alio instanti propositio est vera. Vnde est talis ordo, quod sunt ibi tria instantia, vel tempora imperceptibilia, principium, seu instans, in quo profertur istud pronomen, hoc, & in illo instanti supponit pro pane in se sub propria forma. In secundo instanti profertur copula verbalis, est, & forte in illo instanti secundo fit conuersio panis, quia conuersio fit per copulam verbalem eo modo, quo verba sunt veritatis Sacramenti. In tertio instanti profertur praedicatum, corpus meum, & panis vel deficit esse in secundo instanti, in quo profertur copula verbalis; vel in tertio instanti in quo profertur praedicatum, corpus meum, & tunc in sequenti signo naturae propositio est vera pro pane conuerso, & ita licet subiectum supponat pro pane in se, & in secundo instanti, tamen propositio est vera in vltimo instanti pro pane conuerso.

B

C

D

Sed videtur Dubium: quia omnis propositio est vera de subiecto pro illo esse subiecti, pro quo supponit subiectum in propositione: sed illud pronomen supponit pro pane in se in primo instanti, & non pro pane conuerso per te: ergo propositio erit vera pro pane in se, & non pro pane conuerso, & sic panis absolute acceptus erit corpus Christi, quod est falsum. Respondeo quod duplex est propositio quaedā est propositio simpliciter indicatiua veritatis compositionis subiecti cū praedicato, & non effectiua conuersio subiecti in praedicatū, & talis propositio est vera pro subiecto secundum esse in termino prolationis, pro quo quidem esse supponit subiectū in principio orationis, & ratio est, quia oratio non transmutat subiectū in praedicatū. Quaedā vero est oratio conuersiua effectiuè aliquo modo subiecti in praedicatum, sicut est ista oratio, quae aliquo modo efficit, quod figurat; & talis oratio pro alio esse subiecti supponit in principio orationis, & pro alio esse subiecti verificatur in fine orationis; quia in principio orationis supponit pro esse subiecti, quod quidem esse est cōuertendum in praedicatum: sed in fine orationis verificatur pro esse subiecti iam conuerso in praedicatum, quasi de praeterito antecedenter, non autem pro esse conuertendo de futuro consequenter.

E

F

Dicunt vero quidam, quod dicendo, hoc est corpus meum, ly, hoc, tenetur tantum materialiter,

ter, & recitatiuè, quia recitantur vt dicta à Christo. Christus autem, quando illa verba dixit, dicitur quod consecrauit, non per illa verba, sed per benedictionem præcedentem, cum benedixit, & post verum fuit, quod illud sic iam consecratum erat corpus suum. & huic opinioni concordat Innocentius tract. de officio missæ. Sed hæc opinio non soluit dubium, quia quando Christus confecit, certum est, quod verba illa non tenebantur recitatiuè: da ergo, quod tunc demonstrabant: non enim est verisimile, quod Christus confecerit sine verbis, & quod alia verba nobis tradidit, quam ipse vsus fuit.

Alij dicunt, quod ly hoc demonstrat panem. Sed contra: tunc enim propositio erit falsa, quia sensus esset, quod panis esset corpus Christi.

Alij dicunt, quod demonstrat panem conuersum, sed contra istum modum dicendi est, quod nõ videtur, quod ly hoc tunc posset habere rationem demonstrandi: non enim demonstraret aliquid cõmune, & tunc ante conuersionem non posset dici, hoc est corpus meum.

Sed nec iste modus valet, quia postquam facta est transubstantiatio, dicitur hoc, quod fuit panis, est nunc corpus meum.

Alij dicunt, quod demonstrat accidentia: sed hoc non videtur bene dictum, quia accidentia non sunt corpus Christi.

Alij dicunt, quod ly hoc demonstrat contentum sub speciebus: sed non determinate pro hoc contento, vel illo, sed indeterminatè. Hic modus videtur mihi, quod multum ad verum appropinquat, sed deficit in hoc, quod dicit, quod demonstrat cõtentum, tum quia corpus Christi non est ibi per modum contenti, vt infra patebit; tamen, quia ly hoc, non habet demonstrare per se contentum, vt contentum, sed aliquid per se determinatum ad situm.

Alij dicunt, quod significat corpus Christi. Sed contra; tunc esset sensus, corpus meum est corpus meum, & sic non signat, nec eius, quod signat, est causa eo modo, quo conuenit Sacramento esse signum, & causam.

Alij dicunt, quod demonstrat indiuiduum vagũ entis: sed contra, quia illud tantum est in intellectu; nunc autem propositio ista est vera, quantum ad id, quod est in re, quod hoc quod est panis erit corpus Christi.

Propter quod dico, quod ly hoc demonstrat vnũ & idem à principio consecrationis vsque ad finem, & significat semper aliquid, quod habet esse determinatum ad situm per dimensionem, quod manet vnum, & idem ante transubstantiationem, & post transubstantiationem, eo quod dimensio manet eadem. Nec volo dicere, quod ly hoc demonstret eandem dimensionem, sed demonstrat effectum formalem ipsius dimensionis, transeuntem de vno termino ad alium terminum, absque hoc quod in se varietur.

Ad argumentũ in oppositum dicendum est, quod procedit ex falsa imaginatione scilicet, ac si demonstraret aliquid partiale, & non partiale totum.

A

ARTICVLVS III.

Vtrum forma huius Sacramenti sit bene instituta.

AD quæstionem respondeo sine argumentis. Primo videndum, quare magis dicitur, est quam fit. Respondeo primo dicunt quidam, quod transsubstantiatio fit in instanti; fieri autem importat successionem. Sed hoc non valet, quia

B Angelus producitur in instanti, & támen de Angelo dicimus, quod fit.

Et quod dicitur, quod fieri importat successionem; dico, quod non oportet: potest enim importare simplex produci.

Similiter potest quæri, quare dicit meum, & non expressit proprio nomine. Pro omnibus istis vnam pono responsionem, quia Christus hac forma vsus est, & hoc Sacramentum Christus instituit vtendo; non sic autem de alijs Sacramentis, idcirco huic Sacramento nulla alia forma congruebat: nõ enim

C congruebat hoc verbum, fit, quia vbi fiebat, & quando, ideo magis congruebat verbum, quod exprimeret in facto, quam in fieri, siue simplici produci.

Similiter congruentius dicit, meum, quam Christi, &c.

Sed quare magis dicit corpus quam caro. Ratio est, quia corpus est communis ad partes Christi: continet enim, & significat tam solida, quam liquida, caro vero significat sola solida: non autem non sola solida sunt in Sacramento sub speciebus

D panis, sed & liquida, licet liquida sint ibi tantummodo per concomitantiam.

De hac autem dictione (enim) dicẽdum est, quod illam non expressit Christus, sed eam addidit Petrus secundum Innocentium de officio missæ. Sed quare additum est?

Dicunt quidam: quod ideo, vt consecratio ad vsum applicetur. Alij dicunt aliter: dicunt enim, quod auctoritas Petri est hæc maior ratio.

Et si qua ratio est, videretur esse ista, quoniã ly, enim, est coniunctio causalis, & tunc reddit causam

E dicti, scilicet comedite, quare inquam? quia supple, hoc est corpus meum.

ARTICVLVS IIII.

De forma sanguinis Sacramenti Eucharistiæ.

DE forma autem sanguinis, est etiam videndum. Sciendum autem, quod ibi dicitur, calix: ratio est, puta, quia sanguinis effusio ad quatuor ordinabatur.

F Primo ad causandum dolorem, & horrorem de passione, & propter hoc dicitur calix, quod idem est, quod passio, & horror, & cruor.

Secundo potest comparari ad Deum, inter quem & nos ipsa fuit confirmatio pacis, sicut erat sanguis vitulæ rufæ in Veteri Lege, & propter hoc sequitur Noui, & æterni Testamenti.

Tertio potest comparari ad Ecclesiam, & fidem, quæ exiuit de Christi latere, ideo dicitur, mysterium fidei.

Quarto potest comparari ad effectum siue efficaciam, & ad illos, respectu quorum habuit efficaciam.

A caciam,& ideo dicitur: Qui pro vobis, & pro multis effundetur in rem. pec. nam inquantum habuit efficaciam respectu præsentium dicitur, qui pro vobis; inquantum vero respectu præteritorum, & futurorum dicitur,& pro multis.

Vltimo restat videre. Vtrum posset confici verè dicendo absolutè, hic est sanguis meus, sicut conficitur absolutè corpus, dicendo: hoc est corpus meum.

Respondeo diuersi hic dicunt diuersimodè. Dicunt quidam, quod hic nihil est temere definiendum, & quod periculosum est hic asserere aliquid, B ad quod sufficiens auctoritas non habetur. Sed hoc est mirum, quod non habeatur hic auctoritas, nam Magister tradit illam esse formam Sacramenti sanguinis Christi,& similiter Ambros. de consec. dist. 2. panis est in altari, hic est sanguis meus, vel plus addendo. Ideo puto, quod illa sit præcisa forma, dicendo; hic est sanguis,&c. & quod qui præcise tali forma vteretur, verè conficeret, tamen grauiter peccaret.

Ad hanc conclusionem primo sunt dicta Sanctorum, illam formam præcise tradentium, vt dictum C est statim de Ambrosio. Ad hoc autem est fortis ratio, quia sicut hoc, quod dicitur noui, & æterni, &c. est determinatio formæ, qua sanguis conficitur, sic hoc quod dicitur, quod pro vobis tradetur, est determinatio formę qua corpus cōficitur, quod expresse probari potest per illud Pauli ad Corinth. 11. & textum Euangeliorum: sed Ecclesia à forma, qua conficitur corpus, abstulit hoc quod dicitur, quod pro vobis tradetur, ac per consequens non est de essentia formæ: ergo sic dicendum est de hoc, quod dicitur noui, & æterni respectu formæ, qua D conficitur ipse sanguis.

Similiter Christus vsus est in consecrando corpus hoc verbo, quotiescunque, &c. & tamen illud abstulit Ecclesia.

Secunda ratio multum efficax est: Ecclesia enim tenet, quod Græci verè conficiunt, qui tamen vtuntur præcise forma, quam tradit Paulus, scilicet: Hic calix nouum testamentum est in meo sanguine.

DISTINCTIO IX.

DE SVSCIPIENTIBVS SACRAMENTVM EVCHARISTIAE.

Et sicut sunt duæ res, &c. In ista Distinctione nona postquam Magister egit de Sacramento Eucharistiæ in se, & absolutè, incipit nunc agere de eo comparatiuè, & agit in Distinctione ista de ipso comparando eū ad suscipientes: quæro ergo ad euidentiam totius distinctionis tres quæstiones.

Prima est: Vtrum vsus huius Sacramenti sit congrue institutus. Secunda est: Vtrum omnis homo, & peccator sit idoneus susceptor huius Sacramenti. Tertio, quando imagines per miraculum apparent, vtrū tunc Sacramentum sit aptum ad suscipiendum.

Quæstio I.

ARTICVLVS VNICVS.

De vsu huius Sacramenti, an sit congrue institutum.

QVANTVM ad primam quæstionem arguo primo quod vsus istius Sacramēti congruè institutus non sit: Illud non est congruè institutū, quod vergit in crudelitatem bestiarum, quæ est crudelitas excedens humanam crudelitatem 7. Ethic. cap. 5. Sed carnes humanas manducare cedit in bestialem crudelitatem ex eodem. In hoc autem Sacramento verè manducatur caro humana, quia Christi: ergo. Vnde magis videtur rationabile, quod conficeretur, ac postmodum seruaretur.

In oppositum est, quod Christus instituit huius vsum Matth. 26. dicens, accipite,& manducate.

Respondeo hic fuit vna hæresis dicentium, quod hoc Sacramentum nullatenus debet manducari, quæ quidem hæresis ponitur de consecratione dist. 2. cap. prima quidem hæresis, vnde Ioannis 6. cum diceret Saluator: Caro mea verè est cibus,& sanguis meus verè est potus, abierunt discipuli multi retrorsum. Ad euidentiam huius quæstionis pono tres propositiones.

Prima est, quod rationabile est, quod hoc Sacramentum sumatur, & comedatur,& sumo rationem ex natura Sacramenti sic: Illud rationabiliter non debet negari ab illo Sacramento, quod est de ratione aliorum sacrificiorum: hoc est enim Sacramentum verissimum omnium sacrificiorum, vt habetur de consecratione dist. 2. cap. Christus semel in altari: sed de natura sacrificij est, quod aliquod sacrificium in omni lege comedatur, vnde & Idolatræ sua comedebant sacrificia, quæ idolotita dicebantur; ratio vero huius est, quia in comestione simul maxima oritur familiaritas, & ideo vt E ostenderetur familiaritas eiusmodi cum Deo suo, quælibet lex sacrificium suum comedebat.

Secunda ratio sumitur ex parte signi, sic. Illud maxime competit nobilissimo Sacramento Nouæ Legis, per quod maxime habet, quod sit signum effectus sui: sed istud Sacramentum habet pro vltimo effectu vnionem membrorum fidelium capiti per charitatem, ac conglutinationem,& intimationem mentis cum Deo: ergo illud debet huic Sacramento attribui, per quod maxime hoc Sa- F cramentum significaret effectum prædictum: sed vsus comestionis: habet istam vnionem, & intimationem summè significare. In nullo enim sensu, tanta apparet vnio, & intimatio quanta apparet in cibo cum comedente per sensum gustus.

Tertia ratio ex ratione causalitatis, quæ competit Sacramentis Nouæ Legis: arguo enim sic: Illud quod facit circa signum, quod maximè causet effectum, quem significat, pertinet maxime ad rationem ipsius: sed comestio maximę facit, quod Eucharistia causat in mente suscipientis effectum quem significat. Indubitanter enim dum quilibet imaginatur Christi corpus in ore suo, denti-

bus suis, & stomacho, non est adeo indeuotus, cui deuotio non accrescat, & exurgat in ardorem spiritualem charitatis, ac in horrorem Dominicæ passionis.

Secunda Propositio est, quod Sacramentum potest manducari in genere duobus modis, & tribus alijs modis conflatis ex ijs duobus, vt sic sint quinque modi sumendi, & manducandi istud.

Duo enim primi modi sunt manducare Christi carnaliter, & corporaliter, & manducare ipsum spiritualiter, & mysticè: spiritualiter enim Christum manducant, qui quamuis non sumunt dentibus realiter, tamen in passione, & doctrina eius, & exemplis habent deuotionem.

Hi nimirum Christum spiritualiter manducant, dum ipsum ad intima mentis suæ attrahunt per deuotionis affectum, ac in mente attractum digerunt per calorem charitatis: Sed realiter, & corporaliter comedunt, qui realiter ipsum corpus ore suscipiunt, ac ad stomachum dirigendum trahunt.

Hoc autem secundo modo potest comedi Christus dupliciter, scilicet realiter, & sacramentaliter, vel realiter tantum: hi realiter, & non sacramentaliter suscipiunt, qui verè species quidem sumunt, sed non vtuntur eis, vt signo signante ibi corpus Christi realiter contineri: hoc modo comedit mus & bestia quæque hoc Sacramentum, sicut patet ex 1. cap. de cōsecratione dist. 2. c. Qui bene non custodiunt, vbi præcipitur corpus Christi bene, & tuto loco custodiri, ne a mure, vel alia bestia contingat comedi: hoc etiam modo comedit infidelis corpus Christi, quia non credit ibi existere realiter corpus Christi.

Sed sacramentaliter comedit corpus Christi, quando species, quæ sumuntur realiter, referuntur à comedente vere non fictè in suum signatum primum, scilicet corpus Christi, quod fit, dum sumens firmiter credit ipsum corpus ibi realiter contineri. Accipiendo autem hunc modum manducandi sacramentaliter contingit dupliciter manducari, vel sacramentaliter, & spiritualiter; vel sacramentaliter, non autem spiritualiter.

Primo modo manducat corpus Christi, qui est in gratia siue actuali offensa mortali. Secundo vero modo manducat peccator: licet enim realiter sumat species, ac ipsas referat in suum signatum, credendo contineri ibi veraciter corpus Christi, tamen non recipit effectum spiritualem, gratiā scilicet, & charitatē propter obicē peccati mortalis.

Vlterius, primus duorū modorum primorū manducandi corpus Christi, scilicet spiritualiter tantum nō realiter, potest etiā subdiuidi in alios duos modos. Potest enim manducari spiritualiter res Sacramenti tantum; vel res ipsa, & Sacramentum; hoc modo manducant, qui deuotā missam audiunt, & qui spirituali igne charitatis feruent ad ipsum Sacramentum: istis enim Deus gratiam spiritualem infundit, ac manducant ipsum Sacramentum spiritualiter, licet non sacramentaliter, quia manducare sacramentaliter præsupponit naturaliter manducare.

Primo autem modo manducant rem Sacramēti non Sacramentum, qui contemplantur Christi passionem, acta eius, & exempla, ac doctrinam deuote: huiusmodi enim, etsi manducant Christum spiritualiter, non tamen comedunt Sacramentum; qui enim spiritualiter manducat Sacramentū, spiritualem habet aspectum ad ipsum Sacramentum. Sic ergo sunt in vniuersum quinque modi, scilicet manducare realiter, non sacramentaliter. Secundus manducare realiter, sacramentaliter, non tamen spiritualiter, vt peccator. Tertius manducare realiter, sacramentaliter, & spiritualiter. Quartus manducare spiritualiter rem tantum Sacramenti. Quintus manducare spiritualiter rem, & ipsum Sacramentum. hos modos manducandi docet Augustinus.

Sufficientia autem istorum potest esse ista. Est enim considerare duos effectus, scilicet corpus Domini, & gratiæ vnionē: Potest ergo suscipere Christum in generali, & sic suscipitur duobus modis primis, vel in speciali sumendo rem primam sine secunda, vel sumendo secundam sine prima; vel sumendo vtrumque. In hoc potest apparere sufficientia illorum modorum trium.

Tract. 26. in Ioan. & serm. 2. de verbis Apostoli, & ponitur de cōsecr. dist. 2. c. qui manducant, & bibūt Christum, & in cap. credere in Iesum Christū, & c. quid est Christum.

Tertia Propositio principalis est, quod istud Sacramentum est de necessitate sumendum à quolibet fideli ad minus semel in anno, vt patet per illud præceptum Ecclesiæ. cap. 1. Omnes vtriusque sexus.

Sed dubium est: Vtrum sumptio istius Sacramēti sit necessaria absolutè dato, quod non interueniret præceptum Ecclesiæ. Dicunt quidam, quod non, recipiens enim baptismum iam est in gratia, & si decedat sine receptione huius Sacramenti, decedit in gratia, & per consequens saluatur. Videtur mihi, quod sit necessitatis, non tamen semper, vel ad semper, sed loco, & tempore sicut cætera præcepta affirmatiua; vnde dato, quod non esset præceptum Ecclesiæ peccaret grauiter, qui staret toto tempore vitæ suæ, quod non communicaret.

Hanc conclusionem probo. Primo, quia omnia Sacramenta generalia sunt quandoque à quolibet suscipienda. non loquor modo de specialibus Sacramētis, cuiusmodi sunt Ordo, Matrimonium: sed Eucharistia est Sacramentum generale: ergo. Tamen necessarium non est vtrum semel, vel quoties moreretur sine perceptione Sacramenti, dummodo decederet in gratia, saluaretur; licet si viuat, teneretur quandoque communicare, & si neglexerit tenetur pœnitere: & ad hoc aspiciūt Doctores, qui dicunt hoc Sacramētū non esse necessariū absolutè.

Ad argumentum in oppositum nego minorem. Probatio autem eius procedit, ac si manducaretur in specie propria: sed cum manducetur in specie panis, & vini, in nullam vergit crudelitatem, sed in maximam suscipientibus deuotionem.

Quæstio II.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum omnis homo etiam peccator sit idoneus ad sumendum hoc Sacramentum Eucharistiæ.

QVOAD secundam quæstionem arguo primo, quod peccator sit idoneus ad sumendum hoc Sacramentum: Quia est idoneus ad videndum hoc Sacramentum: ergo est idoneus ad suscipiendum. Probatio consequentiæ: non enim magis attingit Deum, qui sumit ore per sensum tactus, quam qui attingit oculo corporali.

In op-

In oppositum est auctoritas Pauli ad Corinth. 1. cap. 11. vbi dicitur, Qui manducat indignè, iudiciũ sibi manducat, & bibit.

Respondeo, hanc conclusionem introduxi propter quatuor conditiones, quæ exiguntur ad dignè suscipiendum hoc Sacramentum, ex quibus potest ad multos casus responderi, qui in hac materia consueuerunt quæri. Pono ergo hanc regulam:

Idoneus susceptor huius Sacramenti est homo, viator, fidelis, adultus, mente præditus, ieiunus, deuotus, apparitione miraculosa non prohibitus, sine conscientia peccati mortalis, in conuersatione crimine non notatus, corpore mundus, à ministro idoneo, tempore debito, & recta intentione.

Dico ergo primo homo, vt excludatur omne aliud, siue brutum, siue angelus, & dico notabiliter homo, olim enim fuit vna opinio immediatè, quod si brutum sumebat sacramentum, desinit esse ibi corpus Christi. Quod quidem reprobatur de Consecratione dist. 2. cap. Qui bene non custodierit: & hoc est rationabile propter pactum diuinũ, sicut enim ex pacto diuino ad dispositionem vltimatam corporis humani Deus infundit animam, ac eam tenet dispositione durante; sic statuit Ecclesia, vt tamdiu Christi corpus esset sub Sacramento, quamdiu permanent species, quæ afficiebant prius panem, & hoc vt redderet certam Ecclesiam quando esset ibi corpus suum, & quando non: & ideo dicendum est, quod quamdiu species illæ receptæ transmutatæ non fuerint per calorem stomachi, tãdiu ibi remanet corpus Christi.

Secundo dixi, Viator, hoc enim Sacramentum est viatoris, non comprehensoris: ideo si quando apparerent sacrificanti pater, & mater defuncti, petentes Sacramentum, sicut quandoque factum est, non debet Sacerdos Sacramentum eis ministrare.

Tertio dico, fidelis, per quod intelligo non solum illum qui habet fidem, sed qui iam recepit Sacramentum Baptismi, ac factus est de familia Christi; ex quo apparet vel patet, quod hoc Sacramentum non debet ministrari cathecumeno habenti fidem perfectam.

Sed nunquid infidelis suscipit corpus Christi. Respondeo, hic fuit error, quem reprobat Magister in litera, dicentium quod statim, quod infidelis suscipit Sacramentum, desinit esse corpus Christi, dicendum est ergo, vt supra, quod suscipit quidem realiter, sacramentaliter autem nullo modo.

Sed contra, omnis sumens Sacramentum videtur sumere sacramentaliter, quomodo enim potest sumi Sacramentum non sacramentaliter?

Respondeo: aliud est sumere Sacramentũ, aliud sumere sacramentaliter, sumere enim sacramentaliter addit ad sumere Sacramentũ sumere per modum signi, vt sumatur inquantum signat esse corpus Christi.

Quarto dico, adultus, Græci enim Eucharistiam præbent pueris, & quandoque hoc obseruabatur in antiqua Ecclesia, vt patet per illud capitulum de Consecr. dist. 2. cap. paruuli. Similiter Dionysius cap. 3. Eccl. Hierar. dicit, quod baptizatis continuo ministranda est synaxis.

Dico tamen, quod melius est talibus Eucharistiam non ministrare. Ratio est, quia Sacramentum illud nulli ministrandum est, qui nec actualiter, nec virtualiter potest percipere illud sacramentaliter; nunc autem puer, qui est infra annos

A discretionis, etsi possit realiter Eucharistiam, sicut quemlibet cibum alium manducare, non tamen potest sacramentaliter manducare. Ratio est, quia non vtitur Eucharistia vt sacro signo, sed vt communi cibo, & quia propter discretionis carentiam non percipit se recipere corpus Christi.

Sed vsque ad quot annos dicitur quis paruulus? Respondeo, non est tempus determinatum, scilicet, quando apparent in ipsis pueris actus discretionis, quos quidam habent in septem annis, quidam vero necdum in nouem annis, ideo hoc est in tali casu

B boni viri arbitrio committendum.

Quinto dico, mente præditus. Hoc quidem dico propter dæmoniacos, & amentes, quibus non est Eucharistia ministrãda. Et sciendum est de talibus, quod vel faciunt gestus periculosos, & sunt furiosi, de quibus posset perpendi, quod eijcerent corpus Christi, vel tractarent impudicè, & irreuerenter; & in hoc casu propter reuerentiam Sacramenti non esset eis Eucharistia ministranda, & ideo sacerdos accedens ad infirmum cum proposito ministrandi sibi hoc Sacramentum non debet ei ministrare, si

C ipsum videat furiosum.

Si autem sit amens, & non sit furiosus, sed tantummodo loquens inania, ac alienus à sensu, tunc distinguendum est, quare prætendit ad Sacramentum, & sic determinat capitulum de Consecratione dist. 2. cap. de infirmitate, quod tali Eucharistia non est neganda. Si vero nullum tunc prætendat actum, vel signum deuotionis, recurrendum est ad tempus præcedens passionem; vel enim tunc petijt, & deuotionem prętendit ad Sacramentum, & aliàs non immineret periculum, posset quidem licitè sibi

D dari, sed non video necessitatem magnam, nec quare esset ei in tali casu danda, & si talis amens haberet quandoque lucida interualla, possumus tunc ei tempore lucido petenti Eucharistiam ministrare.

Sexto dico, quod ieiunus, vt habetur de Consecratione Dist. 2. cap. Liquido apparet, & est Augustini in lib. responsionum ad Ianuarium cap. 6. epistola 118. vbi dicitur, quod licet Christus Sacramentum Discipulis tradebat manducandum post cibum, tamen mos est in Ecclesia, quod primo, & à ieiunis corpus Domini sumatur, & hoc rationa-

E biliter, ne sacræ illæ epulæ cum cibis alijs immisceantur.

Per quod patet, quod qui præcedenti die operã crapulæ impendit, & sentit se die sequenti indigestum ac ponderosum, debet à Communione omnimodè abstinere.

Sed quale ieiunium est hic necessarium, Vtrum corporis, vel naturæ? Dico, quod naturæ, ex quo patet ad illum casum, numquid post medicinam receptam est ministranda Communio? Dico enim quod non. Sed pone quod de sero cœnauit, vel post

F dictum matutinum bibit, & postea non dormiuit, nunquid potest talis communicare, vel celebrare sequenti mane?

Respondeo, aliqui quandoque conscentiosi dixerunt, quod non: videtur obstare cap. Si constiterit de accusationibus. Sed respondeo ibi non puniri sacerdotẽ, eo quod post cœnam non dormierit, sed quia in taberna pernoctauerat. Sed ego non video, quare dormitio sit necessaria, prętertim cum quidam citius digerant in vigilia, quam alij dormiendo. Opinionem de digestione sequitur Glosa in cap. Si constiterit, sed consuetudo Ecclesiæ est in contrarium. Ideo in tali casu, puto quod quilibet

sen-

sentiens de mane se digestum, hoc non obstante poterit celebrare.

Sed pone, quod mane in principio diei bibat quid modicum, ac hora modica tertia sentiat se digestum, nunquid poterit celebrare? Respondeo quod non, quia talis non est ieiunus, eo quod sumpsit aliquid potabile, vel comestibile illa die artificiali, quia tunc incepit quando Missæ incipiunt celebrari.

Septimo dixi, deuotus, hoc enim Sacramentum datur verè in cibum & potum, vbi consideranda est manducatio realis, quæ consistit in specierum attritione; & sacramentalis, quæ consistit in ruminatione interiori per fidem, & in digestione per charitatis, & deuotionis ardorem: sicut ergo non potens masticare, & digerere ex defectu caloris naturalis aptus non est ad percipiendum cibum corporalem; sic qui deuotionis caret ardore, dignus non est ad sumendum cibum sacramentalem. hæc sententia expressè habetur de Consecratione Dist. 2. cap. Timorem, & est Basilij in regulis breuioribus cap. 172.

Octauo dixi, sine conscientia peccati mortalis, qui enim conscientiam habet de mortali, debet omnino abstinere à communione, licet hoc non oporteat propter peccatum veniale. Ratio de mortali est, quia qui conscientia peccati mortalis accedit, facit iniuriam Sacramento; cuius ratio est, quia talis protestatur se recipere Sacramentum charitatis, & vnionis Christi, & Ecclesiæ, qui tamen nullā recipit charitatem, & gratiam propter obicem peccati mortalis, ideo talis peccat mortaliter. Primo per peccatum hypocrisis, & fictionis: secundo vero per actualem irreuerentiam, quam Deo exhibet, indignè ipsum intra se realiter recipiendo.

Sed dico notabiliter, conscientia, quia etsi peccatum habeat, conscientiam tamen non habeat de peccato, non peccaret communicando, nisi talis ignorantia esset affectata, vel crassa, quia ad inquisitionem de commissis diligentiam debitam non adhibuit.

Sed quando signum est, quod huiusmodi non conscientia de peccato sit excusabilis? Dico, quod huiusmodi non conscientia consistit in diligenter recogitando præteritum tempus, & si tunc sentit deuotionis saporem, displicentiam de commissis, ac propositum non peccandi, & huiusmodi, potest aliqualiter præsumere, quod sit in diuina gratia, ac per consequens sine conscientia actualis offensæ.

Sed quid de præparante se ad Missam dicendam, & iam induto, & pro tunc memoranti primo de aliquo mortali, de quo non confessus fuerit, nunquid debet indumenta deponere, & ad confessorem ire? Respondeo: dico quod non, sed celebrare debet cum debita attritione de peccato, ac postmodum illud, vt citius poterit, confiteri, quando sine scandalo, vel necessitate abstinere non posset.

Idem dico de sacerdote parochiæ non habente copiam alterius sacerdotis, si contingat, quod memor sit peccati mortalis, etiam antequam induat se ad Missam, sufficit quod conteratur, & habeat propositum, quando poterit, confitendi.

Per idem dico de religioso, qui extra claustrum est cum socio non sacerdote, & celebraturus est memor peccati mortalis, non enim debet confiteri laico, nec sæculari sacerdoti, quia non est sub eius iurisdictione, nec oportet Missam omittere, sed præmissa contritione idonea, & proposito confitendi poterit celebrare.

A Sed quid si Sacerdos iam Missa incepta memor sit de peccato, & habeat secum copiam sacerdotis, nunquid debet, antequam procedat vlterius, confiteri? Respondeo, si est ante secreta, sic; si vero iam processit vlterius, sufficit conteri, & cum proposito postea confitendi.

Sed hic est quædam quæstio, quæ frequenter consueuit fieri, posito quod quis accedat ad altare cum peccato carnis, alius cum peccato odij, & rancoris;

B alius vero cum peccato infidelitatis, quis grauius peccat Sacramentum percipiendo? Respōdeo, hic non debet attendi maioritas, & minoritas offensæ penes peccatum in quo est, dum ad Sacramentum accedit, sed penes maiorem & minorem irreuerentiam, quæ fit Sacramento: Modo possibile est, quod ab illo, qui est in peccato minori, ratione alicuius circumstantiæ exhibeatur maior irreuerentia Sacramento, quam ab illo, qui est in peccato maiori, eo quod quandoque minus peccatum directius opponitur Sacramento, quam maius.

C Propter quod dicunt quidam Doctores, quod licet peccatum rancoris sit maius peccato carnis, peccatum tamen carnis magis directè opponitur Sacramento, ideo magis peccat accedens cum peccato carnis, quam cum peccato odij & rancoris.

Alij autem Doctores tenent oppositum, eo quod peccatum quanto maius est, directius opponitur Sacramento.

Videtur mihi dicendum, quod cum turpitudo corporalis, & immunditia non opponatur directè

D huic Sacramento, sed animæ immunditia, quæ tanto est maior, quanto maior culpa, ideo simpliciter magis peccat, qui cum maiori peccato accedit, & ideo grauius peccat accedens cum rancore, quam cum peccato carnis, licet peccatum carnis maiorem habeat immunditiam corporalem.

De infideli autem non est dubium, quod grauiter peccat, sed puto quod fidelis peccator grauius faciendo irreuerentiam Sacramento, quā infidelis. Ratio est quia si infidelis crederet ibi esse corpus Christi, forte talem irreuerentiam non exhiberet

E Sacramento.

Nono cum dico, in conuersatione de crimine non notatus, regula generalis est, quod nulli notato publicè de infami crimine debet Eucharistia ministrari, vt euntibus ad duellum, aleatoribus, balistarijs, euntibus ad tornea vetita, si tamen sint prohibita.

Sed quid de suspendendis? Dicunt quidam, quod non debet eis Eucharistia ministrari. Videtur mihi, quod tales debeant propter Sacramenti reuerentiam abstinere, sed si petant, non video quare eis

F debeat denegari. Non video enim quare non habeant ius suum in corpore Domini, sicut & cæteri, dum tamen sint verè pœnitentes.

Quid de mulieribus publicis. Respondeo, si appareant pœnitentes, & verè conuersæ poterit Sacramentum eis administrari; si vero non, non.

Sed quid de vno vsurario, & publico peccatore? Respondeo, si est publicus & notorius vsurarius & peccator, debet Sacramentum vtique ei denegari. Si vero dedisset cautionem idoneam de facienda sufficienti restitutione, & non amplius fœnerandi, poterit ei vtique ministrari. Si vero talis sit vsurarius in secreto, & ille petat in publico Sacramentum

tum

tum debet ei illud administrari, puta ne reuelet secretum, vel confessionem; si vero petat illud in secreto, debet ei illud totaliter denegari. Ex his infero, quod agentibus publicam pœnitentiam, non debet Sacramentum administrari, quousque peracta sit pœnitentia.

Decimo dixi, corpore mundus, non intelligendo excludere immunditiam corporalis infirmitatis, puta lepræ & huiusmodi, sed loquor de immunditia corporali, quam quis potest tollere, & non tollendo grauiter peccat.

Sed quid de muliere in puerperio. Respondeo, si petat, non video, quare ei debeat denegari.

Sed quid de pollutione nocturna? Respondet Gregorius, quod quandoque prouenit ex culpa, quandoque ex debilitate naturæ, quando non potest conuertere alimentum in carnem, ideo transfert illud in superfluitatem illam. Ex peccato etiã sine culpa euenit, cum ex memoria præteritorum accidit.

Vbi sciendum, quod nullus actus in somnijs formaliter est culpa, vel peccatum; est tamen quandoque aliquid peccatum virtualiter, & ostensiuè, quare oportet affuisse præteritam imaginationem. Nunc ergo si immundus nocturna pollutione experitur se habuisse turpes imaginationes præteritas, vel forte se inebriasse, & dedisse crapulæ, tunc debet propter Sacramenti reuerentiam abstinere: si vero nõ experitur imaginationes præteritas, nec crapulam, imputandũ est debilitati naturæ, & tunc non oportet abstinere. Si autem sit in Ecclesia, vbi sunt multi sacerdotes alij, nec est tunc necessitas celebrandi, puta quod non est festum notabile, vel casus alius, puto quod tales bene facerent abstinendo. Et si etiam in ipso actu dormitionis fuerit imaginatio de turpi actu, vel consensus fuit, aut fuit dissensus, ita quod etiam dormiendo dissentiebat, sic non debet à celebrando, vel communione abstinere: si vero experitur se dormiendo consensisse, debet abstinere, & ratio est, quia consensus nocturni testantur turpes imaginationes, & consensus, vel morosas recogitationes diurnas, eo quod somnia, vt plurimum sunt derelictiones quædam factæ in phantasmate in vigilia: hoc ergo dictum sit de pollutione.

Tamen vnum generale consilium mihi videtur, quod pollutione quocumque casu interueniente, abstinendum sit à celebratione, vel communione, vbi necessitas non occurrit.

Vndecimo dixi, apparitione miraculosa nõ prohibitus, si enim in speciebus illis apparet frustum carnis, vel puer, vel aliquid huiusmodi, non essent tunc species illæ percipiendæ. Ratio est, quia Christus instituit, quod sumeretur Eucharistia in specie panis & vini, ideo quando apparent species aliæ, non debent sumi. Et sic habemus vndecim conditiones.

Aliæ vero tres conditiones sumuntur in ordine ad ministrum.

Quarum prima est, à ministro idoneo, non enim debet sumi à muliere, nec à laico homine, nec etiã à Diacono, vbi haberi potest copia sacerdotis; nec ab excommunicato, quia cum illo non habet in Sacramentis communicare, multo minus ab illo Sacramentum sumere. Et similiter dico de schismaticis, & chyromanticis.

Secũdo dico, tẽpore debito, quia laicus semel ad minus in anno, sacerdos autem frequenter tenetur

A celebrare suo modo, secũdum status diuersos: plus enim & sæpius tenetur religiosus communicare, & secundum statuta religionis, & sacerdos religiosus celebrare frequentius, quam alius non religiosus. hæc sententia habetur extra de celebratione Missarum cap. Dolentes referimus.

Sed nunquid bis in die? dico, quod bis nullus debet sine causa necessitatis celebrare, vt habetur de Consecratione dist. 1. cap. Bis qui semel. Casus autem necessitatis erit, quando sacerdos habet satisfacere pluribus parochianis, vel in aduentu alicu-
B ius magni Domini, vel in casu necessitatis, vel si deberet sepeliri solemnis homo, vbi consuetum est non sepeliri sine Missa, vel periculum esset de reseruatione.

Sed nunquid ad minus congruum est celebrare omni die? Respondeo, Augustinus hoc non laudat, nec improbat; dico tamen vnam regulã, quod si experitur quis, quod celebratio frequens adaugeat ei deuotionem, & timorem, talis licitè, imo laudabiliter posset omni die celebrare. Si vero ex frequenti celebratione adgeneretur tanta familia-
C ritas, quod ex hoc se sentiat indeuotum, & ad Sacramentum quasi ad mensam accedere, in tali casu consulerem rarius esse celebrandum.

De Eccles. dogmat. c. 53. & epist. 118. cap. 3.

Tertia conditio est, recta intentio. Debet enim hoc Sacramentum sumi ad eam intentionem, qua à Christo institutum est, non ad medicinam, vel ad maleficium exercendum, & repertum est quandoque de aliquibus vetulabus consulentibus sumi à muliere corpus Christi, vel aliás secum haberi, & in corpore ipso dare operam generationi, vel actui consimili.

D Sed numquid sumendum est corpus Christi ad probationem habendam, sicut in quibusdam monasterijs factum est quandoque, quod si committebatur furtum aliquod in monasterio, omnes monachi debebant communicare, vt sic deprehenderetur maleficus, dum exponeretur conscientiæ aculeo. Respondeo, dico quod hac occasione Eucharistia nullo modo potest licitè ab aliquo ministrari.

Ad argumentum in oppositum dico, quod multum interest inter visionem, & sumptionẽ, quoniam per visionem non habetur præsentia Christi corporis,
E scilicet intra se realiter, sed tantum extra se terminatiuè; manducans autem ipsum corpus recipit reali præsentia intra se.

Quæstio III.

ARTICVLVS VNICVS.

F *Quando miraculosè apparent imagines post consecrationem, an tunc sumendum sit corpus Christi, vel adorandum.*

QVANTVM ad tertiam quæstionem arguo primo, quod imago, quæ apparet quandoque circa species Sacramenti, sicut apparuit quãdoque puer tẽpore sancti Ludouici, sit verè corpus Christi: Quia talis imago licitè adoratur: sed non adoraretur, si esset aliud quam corpus Christi: ergo.

In

In oppositum est, quia Christus existens sub Sacramento, non potest videri oculo corporali, vt alias dicetur.

Respondeo, pono aliquas propositiones. Prima est ista, quod subtracta solummodo actione diuina, quæ retinet quantitatem corporis Christi, ne fluat in proprietates suas, corpus Christi apparet in Sacramento visibiliter, nullo alio facto circa corpus Christi.

Hanc conclusionem probo, quia vbi subiectum aliquod caret actu proprietate aliqua naturaliter sibi debita, propter aliquod extrinsecum impediens, solo remoto prohibente à subiecto, nulla alia mediante actione, seu miraculo, illud prorũpit & exit in actum, secundum illam proprietatem suam. Exemplum est manifestum de aqua, quæ remoto agente extrinseco ipsam calefaciente nulla media actione alia, exit in actum frigiditatis debita sibi naturaliter. Idem patet & de graui, quod nulla media actione, solum remoto prohibente, statim fit in actu respectu motus deorsum, sed commensuratio, positio, siue situatio, & alia huiusmodi sunt proprietates, quæ insunt quantitati in secundo modo dicendi per se: Deus autem prohibet quantitatem corporis Christi esse in actu respectu harum proprietatum: ergo subtracta sola diuina actione tenẽte quantitatem sine suis proprietatibus, flueret quantitas corporis Christi in proprietates suas, & esset in altari dimensiuè situata, & commensurata, habens positionem, & cæteras passiones, quæ conueniunt quantitati alteri naturali: hoc autem posito, corpus Christi esset ibi aptum videri, sicut corpus aliquod naturale. vnde magis est nunc miraculum, quod corpus Christi existens secundum quantitatem suam, & qualitates absolutas, quales habet in cælo, sub Sacramento non videatur, quã si corporaliter videretur; quia si videretur, dimitteretur corpus Christi suæ naturali conditioni, nunc autem quod non videatur, hoc est, quia subtrahitur, quod ei naturaliter deberetur.

Hanc Propositionem confirmo in simili quodã, quia enim natura humana naturaliter determinat sibi propriam suppositionem, ideo si dimitteretur à Verbo, tunc natura actione alia mediante statim profluet in suppositum proprium; cum enim corpus Christi determinet sibi proprietates naturales, quæ insunt cuilibet alteri corpori naturaliter, sequitur quod si subtrahatur diuina actio, quæ nũc est circa corpus Christi, flueret naturaliter in suas proprietates.

Vnde si quæras, Vtrum sit miraculum, si appareat corpus Christi sub speciebus, dico, quod non est miraculum propriè, sed magis subtractio miraculi, quia miraculum est, quod existens realiter in Sacramento non videatur.

Secunda Propositio est: An imago apparens in Sacramento sit ipsemet Christus? Respondeo, quãdoque in Sacramento apparuit frustum carnis, & tunc cum illud apparet, dico, quod non est ipse Christus. Quandoq. vero apparet in forma pueri, & tũc potuit esse corpus verum Christi, verumtamen reductum ad quantitatem pueri per dotem subtilitatis.

Quomodo potest cognosci, quando sit ipsemet Christus in Sacramento? Respondeo, aut desinunt esse species illæ panis, vel vini, & tunc non manet amplius Sacramentum: illud vero quod apparet,

A siue maneat Sacramentum, siue non, non est corpus Christi in Sacramento, imo est corpus existens sub modo opposito existendi in Sacramento.

Quandoque vero vni circumstantium apparet imago, alteri autem species, & non imago, & tunc dico, quod credendum est, quod nil sit ibi reale vltra Sacramentum, & rem Sacramenti, sed tantum facta sit immutatio aliqua circa sensum videntis: vel posset esse, quod ibi esset vera res, puta corpus Christi, vel aliud aliquid in esse naturali, & quod Deus prohibet, ne multiplicet se ad alios, & est ibi

B verum Sacramentum: quod autem apparet, vel apparentia sola est, vel res aliqua, puta corpus Christi, vel aliquid aliud.

Sed nunquid imago illa debet adorari? Respondeo: Tutius est quod adoretur sub conditione, scilicet in persona eius, quam repræsentat.

Ad argumentum patet quid sit dicendum.

DISTINCTIO X.

C

DE EXISTENTIA Corporis Christi in Sacramento Eucharistiæ.

Sunt quidam alij, &c. Postquam immediatè in Distinctione Nona determinauerat Magister de Sacramento Eucharistiæ in comparatione ad suscipientem, in ista Distinctione Decima incipit determinare de ipso in comparatione ad contentum, scilicet

D ad corpus Christi.

Ideo ad euidentiam huius materiæ pleniorem quæro quatuor Quæstiones. Prima est:

1 De existentia Corporis Christi in Eucharistia. quid sit formaliter, Vtrum sit respectus extrinsecus adueniens, vel sit aliquid de genere relationis, vel quid sit?

E 2 Vtrum corpus Christi incipiat esse in Sacramento realiter vi conuersionis, absque aliqua mutatione reali facta circa corpus Christi.

3 Vtrum corpus Christi sit in Sacramento altaris sine quantitate propria.

4 Vtrum in hoc quod quantitas corporis Christi est concomitanter in hoc Sacramento, absoluatur ex hoc legibus quantitatis.

Quæstio I.

F

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum existentia Corporis Christi in Eucharistia sit respectus extrinsecus, vel aliquid de genere relationis, vel quid sit?

QVOAD primam Quæstionem arguo primo, quod existentia corporis Christi in Sacramento altaris nõ sit nisi respectus quidam extrinsecus, & hoc sic.

Ille respectus, qui non ponitur necessa-

necessario positis terminis, & fundamento, non est intrinsecus adueniens, sed extrinsecus: hæc propositio nota est per differentiam, quæ est inter respectum intrinsecum, & extrinsecum, quia respectus intrinsecus sequitur necessario positis terminis, non sic autem est de respectu extrinseco, vnde respectu locati ad locum non oritur hoc modo positis terminis, nam pone locatum hic, & locum Romæ, non erit inter illa respectus locati ad locũ: sed præsentia, siue coexistentia, quam habet corpus Christi ad species, nõ ponitur posito corpore Christi & speciebus. Ante consecrationem erat vterque terminus, & tamen non erat coexistentia vnius ad alterum: ergo.

In oppositum est, quod respectus extrinsecus est de genere alicuius sex principiorum: sed coexistentia corporis Christi ad species, nõ est in aliquo illorum quinque prædicamentorum: non enim est de genere vbi, quia non est in speciebus tanquam in continente; nec actionis, & passionis; nec quando, nec habitus, nec situs, cum non sit ornatus: ergo.

Respondeo, primo pono quæstionis punctum: secundo propositiones intentas.

Propter primum sciendum, quod quibusdam videtur, & est modus satis communis, quod verum corpus Christi, licet quantum ad suam realitatem verissimè sit in hoc Sacramento, tamen illud esse non est aliud formaliter, quam præsentialitas quædam, quæ est ordo quidam, quem habet ad speciès; & ordo iste est respectus extrinsecus adueniens similis respectui, quem habet angelus, vel quæcumque substantia separata, ad locum; & sicut Angelus est in loco per solam præsentiam absque hoc, quod contineatur à loco, sic corpus Christi est in altari propter solam præsentialitatem, quam fundat in ordine ad species. Quia ergo difficile est videre, quid sit illa præsentia: si enim sit relatio, poneretur positis terminis; si vero sit respectus extrinsecus, in quo genere est, non apparet, & valde difficile est videre, quid aliud sit, si non sit talis præsentia, ideo præsentem induxi quæstionem.

Secundo, pono Propositiones intentas, & prima quidem est negatiua, quod non potest rationabiliter dici, quod existentia Christi in speciebus sit respectus extrinsecus adueniens, qui est præsentia ad species, qualis est præsentia angeli ad locum. Hanc Conclusionem probo per rationes aliquas.

Primo sic: Nullam habitudinem habet corpus Christi ad species, nunc, quam habuit prius panis ad illas, dum erat ibi panis; licet enim non omnem habitudinem, quam habebat panis ante Transubstantiationem, quia non habitudinem accidentis ad subiectum, vel extensi ad ipsam extensionem, tamen è conuerso verum est dicere, quod omnem habitudinem, quam habet corpus Christi post transubstantiationem ad species, habuit panis ante transubstantiationem.

Et potest confirmari per hoc, quod fide tenemus, quod corpus Christi est hic per hoc, quod panis conuertitur in ipsum: ergo corpus Christi virtute istius conuersionis acquisiuit habitudinem aliquam ad species, quam habuit prius panis. & circa istud fundatur tota intentio antiquorum Doctorum.

Sed panis ante conuersionem nullum habuit respectum extrinsecum aduenientem ad species illas, non enim panis mediante aliquo respectu erat
A prius sub suis speciebus, eo quod inter accidens, & subiectum nullus cadit medius respectus. Hoc probo, quia quæ per se vniuntur, non vniuntur mediante aliquo respectu: sed subiectum, & accidens per se vniuntur, patet 8. metaph. tex. 15. vbi dicitur nulla causa quærenda est, quare figura, & æs faciunt vnum. De omni autem eo, quod cum alio, mediante aliquo tertio est vnum, conuenit causam quærere, quare cum illo facit vnum: ergo panis nullum talem respectum fundabat in ordine ad species, quare nec nunc corpus Christi.

B Secunda ratio sumitur ex natura interrogati, sic: Illud, quod respondetur per se propriè non denominatiuè ad interrogationem factam per quid est hoc, demonstratis speciebus, illud non habet tantum ad species respectum præsentiæ extrinsecũ aduenientem. Probo, nam de angelo, qui habebat talem respectum ad columnam nubis, non poterat responderi demonstrata columna ad interrogationem factam per quid est hoc propriè, nisi tantum denominatiuè, puta quod erat ab angelo, & huiusmodi: sed secundum doctrinam Sanctorum,
C & verba Christi, demonstrato eo quod sacerdos tenet in manibus, & facta interrogatione quid est hoc? respondetur per se & propriè non tantum denominatiuè, corpus Christi: ergo corpus Christi ad illud demonstratum, hoc est ad species, habet aliam habitudinem, quam respectum præsentialitatis extrinsecus aduenientem. Maior probata est; patet etiam per exemplum de columna, qua demõstrata non poterat responderi, quod erat Angelus, vel Spiritus sanctus.

Minor patet ex auctoritate Augustini in lib. *Dist. 2. cap. Nos autem in lib. de ijs qui initiantur mysterijs. cap. 9. refertur de Cõsecr. dist. 2. cap. ante benedictionem. & cap. ego Berengarius.*
D Sent. Prosperi, refertur de Consecratione, & ex Ambros. & refertur etiam de Consecratione, & ibidem in illo alio cap. vbi confitetur Berengarius, & est confessio tradita sibi à Papa in Concilio. Ibi enim Berengarius confitetur, quod illud, quod tenet Sacerdos in manibus, est veraciter corpus Christi, & Augustinus in cap. præallegato, dicit, quod illud, quod ante fuit panis, post benedictionem est corpus Christi. Similiter Christus in cœna, Accipite & manducate: hoc, scilicet quod teneo est corpus meum.

E Dicetur forte, quod sacerdos non videt, nec tenet propriè corpus Christi, sed aliquid cui præsentialiter inest corpus Christi, vnde hoc quod teneo, est corpus meum: sensus est, sub hoc quod teneo, præsens est corpus meum, sicut si dicatur visa columba, hic est angelus, sensus est: huic præsens est Angelus.

Sed responsio ista multum aufert de intentione Sanctorum, bene enim verum est, quod ratio videndi, & demonstrandi sunt species, sicut erant ratio videndi, & demonstrandi panem, ita quod sicut
F nec panis videbatur nisi per dimensiones, sic nec corpus Christi; tamen cum hoc verum est, quod totum videbatur, dum erat panis, nec præcisè species, nec præcisè corpus, sed totum; nunc autem substantiæ panis succedit substantia corporis Domini: ergo habet aliquam connexionem cũ speciebus, quã habebat panis. Et sicut totũ, scilicet & panis & species integrabãt vnũ, scilicet totale; sic nũc species & corpus Christi sunt vnũ per se hoc tale: quare restat dicere necessario, ꝙ panis & species, & similiter corpus Christi, & species habeant aliã habitudinem, ratione cuius integrant per se vnũ hoc, quam respectum extrinsecus aduenientem. Re-

spectus

spectus enim præsentiæ, vt dictum est, non respondetur ad quid est hoc, quomodo ad quid est hoc, demonstratis speciebus, respondetur, corpus Christi: nam secundum August. loco supra citato, quod fuit panis, est corpus Christi, quod nō demonstrat tantum species, nec panem, nec corpus Christi: ergo illud, quod significat aliquod demonstratum, quod ante fuit panis, nunc est.

Tertia ratio est ista: Respectus præsentiæ extrinsecus adueniens subest voluntati ipsius præsentis, si sit intellectualis naturæ, sicut patet de angelo huic loco, vnde potest se mutare de vna præsentia ad aliam pro libito voluntatis: sed præsentia, quam Christus habet ad species, non subest voluntati ipsius Christi, sed immediatè soli diuinæ voluntati, & ei inquantum est Deus; vnde voluntate sua, inquantum homo est, non potest Christus se transferre de speciebus sine præsentia, quam habet ad species ad præsentiam naturalem: ergo.

Quarta ratio est ista: Omnis respectus extrinsecus est aliquid derelictum in aliquo ab alio, secundum auctorem sex principiorum cap. 7. vt patet inducendo, sicut Vbi est quoddam derelictum ex circumscriptione passiua: & Quando ex adiacentia temporis: Habitus vero ex ornatu, sed circa corpus Christi nō derelinquitur aliquid, quod dicatur præsentia, nec ornari, nec circumscribi, nec aliquid huiusmodi: ergo.

Dices, quod ille respectus præsentialitatis non est in aliquo illorum sex principiorum. Contra: ergo erit dare vndecimum prædicamentum.

Dices, non est inconueniens, quod Aristoteles nō viderit omnia prædicamenta.

Contra, ita inconueniens est, quod tu non videas, quod quicquid detur, quod sit dicibile incōplexum, non reducitur ad aliquod decem generum similiter, quare si existentia corporis Christi in Sacramento altaris potest reduci ad aliquod decem generum, ad quid vis inducere vndecimum prædicamentum.

Confirmo, quia da aliquem modum prædicandi, vel quærendi, & respondendi, quam decem prædicamenta.

Item, si intelligas, quod quātitas corporis Christi habeat præsentiam ad species, arguo sic: Vniformis connexio est substantiæ corporis Christi ad species, & omnium concomitantium: sed quantitas corporis Christi nullam habet talem præsentiā ad species: ergo nec substantia. Maior nota est.

Probo minorem: Quid enim aliud est præsentia quantitatis ad quantitatem, quam contactus: probo, talis enim præsentia est simultas. Tunc sic, aut ista simultas est secundum vltima, aut secundum se tota: quocumque modo dicas, semper contactus, eo enim modo, quo duæ quantitates sunt simul, eo modo se tangunt; impossibile est enim à duabus quantitatibus ibi inuicem præsentibus circumscribere rationem contactus: secundum hoc ergo si quantitas corporis Christi haberet talem præsentiam ad panis species, esset ibi verus contactus, & per consequens esset extensa.

Secundo pono propositionem affirmatiuam. Dico quod est valde difficile videre, quid sit talis existentia corporis Christi sub speciebus, tamen non video quod secundum dicta Sanctorum possit dici aliud, quam quod existentia corporis Christi in Sacramento sit quædam indiuisio substantiæ corporis Christi, & specierum panis in aliquo tertio, sci-

A licet in esse vnum hoc aliquid sensibile demonstratum. Ad cuius euidentiam primo pono duo notabilia: secundo probo illam.

Primum notabile est istud, quod omnis simultas est aliquorum vnitas; simultas est relatio fundata super aliqua inquantum sunt vnum in aliquo tertio. Sicut enim similitudo est vnitas in qualitate, & æqualitas vnitas in quantitate, sic suo modo simultas est vnitas in aliquo tertio, & ideo secundū diuersum modum vnitatis & indiuisionis in aliquo tertio, est alius, & alius modus simultatis: vnde qui
B sunt vnum in tempore, sunt simul in tēpore, & quæ sunt vnum loco, sunt simul in loco. Quæ enim sunt simul tempore, sunt indiuisa in vno nunc; quæ autem sunt simul secundum situm, sunt indiuisibilia in vno situ, & si sint indiuisibilia secundum vltima, sunt simul secundum vltima, si secundum se tota, sunt simul secundum se tota. Alia vero sunt simul, quia sunt indiuisibilia in aliquo alio, sicut Cōmentator 4. Physic. comm. 55. ponit exemplum de simultate animæ & corporis: si enim quæro, quomodo anima & corpus sunt simul, non est imaginan-
C dum quod sint vnum per quandam præsentiam vel situm, sicut dicunt alij, quod sunt simul per quandam relationem mediam, quam vocant vnionem, siue inhærentiam: sed Commentator loco supra citato dicit, quod anima debet imaginari per modū cuiusdam abstracti à situ, ipsa tamen & corpus pro tanto dicuntur simul, quia conueniunt in aliquo vno indiuisibili effectu formali, scilicet esse animatum, quod quidem est animæ formaliter, corporis vero subiectiuè; & ideo simultas animæ & corporis non est aliud nisi indiuisio in vna informatione, ad
D quam concurrit anima per modum formæ, corpus vero per modum susceptiui.

Similiter etiam Augustinus de cognitione veræ vitæ cap. 33. docet, imaginari animam sine corpore per modum abstracti ab omni quantitate, & situ, & vt quædam vita, & huiusmodi. Sic dico in proposito, non est imaginandum quod corpus Christi hoc modo sit simul cum speciebus, quia vniantur in vno situ: sed sunt simul in hoc, quod sunt indiuisibilia in vno effectu formali, scilicet esse hoc sensibile demonstratum, ad quem concurrunt species
E per modum formalis: corpus vero per modum determinantis, siue terminantis.

Secundum notabile est, quod panis ad dimensiones habeat duplicem habitudinem, & connexionem; vnam quidem per modum extensi, aliam vero per modum determinati ad situm: & prima quidem connexio est per modum subiecti, siue subiectiua, secunda vero per modum termini, quia panis per dimensionem ad certum situm determinatur. Probo: Abstrahe enim dimensiones, non habet panis, quod aspiciat aliquem situm, & in ista
F connexione secunda concurrit dimensio per modum determinantis: è conuerso autem substantia per modum quidditatiuè terminantis, vt dimensio faciat determinationem situalem, sed substantia terminationem quidditatiuam, quam accidentia non habent nisi a substantia, quæ quidem terminatio necessario concurrit ad omne hoc aliquid demonstratum.

Ista autem connexio secunda, scilicet per modū determinati, non præsupponit essentialiter primā, imo possunt separari, sicut manifestè patet de anima, quæ habet ad corpus connexionem secundam, pro quanto ratione corporis determinatur ad certum

tum

tum situm, qui de se nullam aspicit omnino situm, ipsa tamen non habet ad corpus primam habitudinem, scilicet extensi; non enim anima extenditur ad corporis extensionem. Sic volo in proposito, quod per diuinam virtutem panis, qui nunc habet vtramque connexionem ad dimensiones suas, quia scilicet extenditur per dimensiones, & per illas ad situm determinatur, posset secundam habere tantum, non prima remanente, vt quod esset determinatum ad certum situm per dimensionem, non tamen esset informatum, nec extensum per illas, & sic volo in proposito, quod panis transeat in corpus Christi, sic, quod corpus capit eandem connexionem secundam cum dimensionibus panis, quam panis habebat, non tamen capit primam, & tunc corpus Christi per dimensiones panis erit in isto situ magis quam in alio, non tamen extendetur, vel informabitur per ipsas dimensiones. Ad quod videntur ire dicta Sanctorum, qui dicunt, quod corpus Christi est hoc per dimensiones panis, ex quo sequitur, quod illud erit vnum hoc sensibile demonstratum.

Sciendum est autem, quod ad hoc, quod aliquid dicatur esse vnum sensibile hoc demonstratum, oportet concurrere necessario tria: omne enim hoc est determinatum ad situm, secundo est sensibile, & tertio est aliquid in sua quidditate, & ratione terminatum. Determinationem ergo ad situm dat dimensiones; sensibilitatem dant veræ qualitates sensibiles naturales; terminationem vero dat ipsa substantia.

Sciendum enim est, quod accidentia sunt res quædam interminatæ, sunt enim in quadam adiacentia, & sunt inhærentia quædam, & pura formatio: non capiendo inhærentiam, & formationem, vt dicunt, respectus, sed vt dicunt ipsammet naturam accidentium, quæ est natura existens essentialiter in quadam adiacentia, eo quod in se sunt interminata, terminantur vero omnia ad substantiam. Sicut dico, quod linea in se est essentia quædam interminata, terminata ad aliquid aliud, puta ad punctum, propter quod, cum de ratione eius quod est hoc demonstratum sit terminatio, oportet quod respectu illius concurrat substantia aliqua. Illud ergo, hoc est sensibile demonstratum, quod ante consecrationem integrabatur ex dimensionibus panis, qualitatibus, & substantia ipsius panis, sed post consecrationem integratur ex eisdem dimensionibus, qualitatibus, alia tamen substantia, scilicet corporis Christi. Sic ergo imaginandum est, quod totum hoc, quantitas, qualitas, & substantia habet, quod sit hoc sensibile demonstratum. Ratio autem determinationis est à quantitate, ratio vero sensibilitatis est à qualitatibus, sed ratio terminationis à substantia. Tamen panis ante consecrationem determinabatur ad situm per dimensiones, sic quod prius extendebatur, & informabatur per illas; sed corpus Christi post consecrationem, etsi determinetur ad situm per dimensiones, non tamen extenditur, nec actuatur per illas. Sic ergo substantiam corporis Christi existere in Sacramento, non est ipsam habere respectum præsentiæ ad species, sed indiuisio ipsarum dimensionum, qualitatum, & ipsius substantiæ in esse hoc aliquid sensibile demonstratum, ista enim tria concurrunt ad vnum hoc sensibile demonstratum, quia tolle siue dimensionem, siue qualitatem, siue substantiam, non

A habebit illud rationem vnius sensibilis demonstrati.

Secundo, præmissis his notabilibus probo propositionem, scilicet quod existentia corporis Christi in Sacramento non est aliud quam indiuisio dimensionum, & ipsius corporis Christi in aliquo tertio effectu formali ex ipsis integrato, quod est esse hoc aliquid demonstratum.

Prima autem ratio est ista, quando aliqua plura secundum suas quidditates essentiales concurrunt ad aliquid vnum indiuisibile resultans, necesse est quod ratione illius tertij dicatur esse simul
B secundum suas essentias & realitates; non enim imaginor, quod aliquid abstractum dicatur esse simul cum quauis re, eo quod sit ei applicatum & præsens, quoniam applicatio non conuenit nisi quantitati, sed substantia corporis Christi, & ipsæ dimensiones indiuiduntur in ipso esse hoc aliquid sensibile demonstratum, vt patet ex notabili secundo præmisso, & hoc est, quod dicit Alexander antiquus Doctor, quod corpus Christi habet connexionem eandem cum dimensionibus, quam
C habuit prius substantia panis, hoc est in replendo vacuitates. Et quidam imaginantur, quod ipse velit dicere, quod recedente pane remaneant vacuitates aliquæ infra dimensiones, quas postea repleat corpus Christi. Sed non credo, quod ista fuit intentio tanti Doctoris, sed puto quod ipse aspexit ad esse hoc demonstratum, quod plus dicit quam dimensiones, scilicet rationem terminati, quam terminationem prius dabat substātia panis, & illam postmodum corpus Christi dat, & hoc est corpus Christi replere vacuitates, & dimensiones,
D quas replebat substantia panis.

Secunda ratio ad idem est ista. Non videtur aliqua causa, quare substantia corporis sit in Sacramento per dimensiones in hoc, quod concurrat ad vnum esse hoc sensibile demonstratum cum ipsis dimensionibus, nisi propter hoc quod substantia corporis Christi non informatur ipsis dimensionibus, nec extenditur per illas, & per consequens per illas non determinetur ad situm; sed hoc illud non tollit: ergo. Probo: Si enim ponatur quod quando sacerdos tenet panem Dominus faceret, quod di-
E mensiones non informarent panem, quod vtique possibile est, cum ita possit Deus separare dimensiones manente pane, sicut potest pane transeunte, hoc inquam posito, panis esset realiter existens sub speciebus. Quæro tunc, per quid existeret hoc: non potest dici, quod per respectum datum sibi de nouo à Deo: nec enim auferendo vnum Deus dat aliud necessario, & tamen verum est, quod ibi esset panis: sic quod non hic vel alibi: ergo ibi panis cum ipsis dimensionibus concurreret ad aliquid hoc sensibile demonstratum, absque hoc quod
F informaretur siue extenderetur.

Hoc confirmo per exemplum supra positum de anima, quæ est hoc per dimensiones corporis absque hoc, quod extendatur à corpore. Hæc positio concordat multum cum dictis Sanctorum, dicit enim Augustinus de Consecrat. dist. 2. cap. Nos autem, quod illud, quod ante consecrationem fuit panis, est post consecrationē corpus Christi, hoc ly, illud, non demonstrat panem, nec corpus Christi, sed est sensus, quod ante consecrationem aliquod hoc sensibile demonstratum erat panis, quod modo est corpus Christi.

Tertia Propositio ad propositum est, quod con-

nexio corporis Christi cum speciebus, non est respectus aliquis, sed indiuisio quædam duorum, non quidem absolutè in se, sed in vno effectu communi formali in esse hoc aliquid demonstratum; & ex hoc possunt dici esse simul, quoniam simultas propriè non est aliud, quàm esse vnum in aliquo tertio.

Tunc patet ad quæstionem quid dicendum, cum enim quæritur: in quo genere sit existentia corporis Christi in Sacramento. Dicendum est, quod nõ est præsentia, vt quidam dicunt, sed tãtummodo est indiuisio quædam partium, quæ quidem indiuisio importat formaliter negationem, fundamentaliter vero remotè dicit ipsas dimensiones determinantes ad situm, & qualitates dantes esse sensibile, & substantiam dantem terminationem quidditatiuã. Fundamentaliter vero proximè importat ipsum formalem effectum trium prædicatorum, esse scilicet hoc aliquid sensibile demonstratũ, in quo prædicta tria indiuiduntur, vt sic talis existentia non sit, nisi indiuisio quædam connectens ista tria, & est talis connexio, & indiuisio verè realis, eo quod tria illa, scilicet dimensiones panis, & qualitates & substantia corporis Christi in vno esse hoc sensibili demonstrato sunt formaliter indiuisa.

Ad argumentum in oppositum, respondeo, quod non concludit contra me; supponit enim quod illa inexistentia corporis in Sacramẽto sit respectus, quod non est concessum, sed est tantummodo vnitas, & indiuisio quædam trium in vno formali effectu, vt dictum est.

Quæstio II.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum corpus Christi incipiat esse in Sacramento realiter vi conuersionis absque aliqua mutatione reali facta circa corpus Christi.

QVO ad secundam Quæstionẽ arguo primo, quod corpus Christi non possit de nouo incipere esse verè, & realiter in Sacramento altaris absque sui mutatione: Quia de contradictorio in contradictorium non est transitus absque vera transmutatione: sed corpus Christi, quando de nouo incipit esse in Sacramento altaris, transit verè de contradictorio in contradictorium, nam de non existente hic præsentialiter fit hic: ergo dum de nouo fit hic, suscipit aliquam mutationem.

In oppositum est communis opinio Doctorum, & ratio; quia talis mutatio non est ad substantiam, quia corpus Christi præfuit secundum substantiã; nec ad quantitatem, nec ad qualitatem, quia omnem formam absolutam, quam habet Christus existens in hoc Sacramento, habuit prius in cælo; nec est mutatio ad locum, eo quod in omni mutatione ad locum illud, quod mouetur, dimittit priorem locum, & accipit locum, quem antea non habebat.

Præterea corpus Christi non est in Sacramento

A vbicatum: ergo.

Respondeo, in ista propositione ponam propositiones aliquas.

Prima est, quod si existentia corporis Christi in Sacramento altaris sit præsentia vera, & realis ad species, vt quidam dicunt, totus mundus non posset vitare; quin, quando corpus Christi de nouo inciperet esse in Sacramento, esset aliqua mutatio saltem acquisitiua, licet nullam oporteret ponere deperditiuam: propter quod ad hoc aspiciens Doctor ille Modernus, & Subtilis, dicit
B quod vi conuersionis, cuius per se terminus est substantia, non est corpus Christi hoc in Sacramento; sed secundum eum, vltra ipsam conuersionem est actio aliqua alia diuina, per quam corpus Christi recipit vbeitatem. Credo quod rationes illius Doctoris concludant demonstratiuè, supposito, quod existentia corporis Christi in Sacramento sit talis præsentia ad species, vt supponit.

Hanc conclusionem probo: Quando duo termini sic se habent, quod vnus est posterior alio, & possunt ab inuicem separari, ex hoc quod acqui-
C ritur prior, non acquiritur necessario posterior. Probatio istius: Quia enim esse vbi est posterius, & separabile à sua substantia, idcirco actio, quæ terminatur ad tuam substantiam, non facit te esse hic, vel in alio vbi: sed substantia corporis Christi, & respectus, quem ponitur habere ad species, sic se habent, quod substantia est prior illo respectu, & potest separari ab eo: ergo per conuersionem, quæ immediatè est ad substantiam, non capit corpus Christi respectum ad species, sed per aliam actionem. Ista ratio non apparet
D mihi solubilis, si præsentia dicat respectum extrinsecum corporis Christi ad ipsas species.

Secundo ad idem sic: Quando duo termini sic se habent, quod quilibet potest sine alio acquiri, & è conuerso, nihil est dictu, quod ambo illi duo termini vna mutatione simplici acquirantur: sed posset substantia corporis Christi acquiri per conuersionem absque hoc, quod caperet præsentiam ad species, & è conuerso. Probo: Posset enim Deus facere, quod panis conuerteretur in corpus Domini existens, vbi nunc est in
E cælo, posset etiam facere, quod corpus Christi esset hic absque conuersione panis in ipsum, & esset tunc præsens absque hoc, quod esset terminus transsubstantiationis. Et confirmatur: In loci enim mutatione sunt duæ mutationes, & duo termini, vna quidem mutatio deperditiua respectu termini à quo, & vna acquisitiua respectu termini ad quem: licet ergo corpus Domini propter hoc, quod inciperet esse hic, non mutaretur necessario mutatione deperditiua prioris, tamen necessario mutaretur mutatione acquisitiua, quia
F de non præsente hic, fieret vere præsens; tunc ista præsentia non esset vi conuersionis, aliàs conuersio esset quædam vbitatio: ergo.

Secundo potest confirmari per hoc, quod acquisito subiecto non necessario acquiritur respectus extrinsecus, imo oportet quod acquiratur omnino per aliam actionem: sed substantia corporis Christi est subiectum respectu præsentiæ, & substantia corporis Christi acquiritur vi conuersionis: ergo vi conuersionis non acquiritur eius præsentia, si præsentia sit respectus.

Secunda Propositio est, quod posito quod existẽtia corporis in Sacramento non sit præsentia, siue

respe-

respectus siue extrinsecus, siue intrinsecus, sed sit quædam indiuisio corporis Christi cum speciebus in vno esse hoc sensibili demonstrato, statim apparet, quod vi conuersionis absque alia mutatione circa corpus Domini incipit de nouo, & realiter esse hic.

Hanc conclusionem probo per aliquas rationes. Prima est ista: Quādo aliqua plura sunt simul, quia indiuisa in re vna, ad hoc quod talia sint simul, non oportet, nisi quod fiat res illa, in qua sunt indiuisa, quia facta illa, eo ipso sunt simul, vnde si simultas aliquorum non est nisi indiuisio aliquorum in tertio, illud quod facit illud tertium, facit illa esse simul. Exemplum ad hoc, quod anima fiat simul cū corpore, non oportet quod aliquid reale fiat circa animam, sed sufficit, quod ex anima & corpore fiat vnum esse animatum: non enim simultas eorum aliud est, quam indiuisio corporis & animæ in vno tertio, scilicet esse animato, nec oportet quod aliquis respectus nouus ex hoc factus sit in anima: Sed simultas corporis Christi, & dimensionum non est respectus aliquis, sed tantum est indiuisio amborum in vno esse hoc sensibili demonstrato: ergo actio, quæ facit illud esse hoc demonstratum, vi etiam eius facit, quod sit simul cum dimensionibus.

Confirmo hoc, quia ideo facit actio aliqua quod corpus Christi sit, solum quia facit quod substantia panis transit in corpus Christi: sed substantia panis transit in corpus Christi per hoc, quod istud esse hoc sensibile demonstratum transit à termino in terminum. Primo enim habebat panem pro termino, postmodum habet corpus Christi: ergo ad hoc, quod corpus Christi sit de nouo hic, nulla mutatio noua requiritur circa corpus Christi, sed circa illud esse hoc sensibile demonstratum, quod transeat de termino in terminum, idest de pane in corpus Christi, virtute cuius transitus indiuiduntur corpus Christi, & dimensiones in vno ho csensibili demonstrato.

Secunda ratio ad idem est ista: Quando aliquid comparatur ad mutationem aliquam, non per modum subiecti, sed per modum termini, illud non dicitur mutari formaliter per talem mutationem, sed tantum illam terminare, terminus enim non mutatur, sed tantum illud quod est subiectum: Sed substantia corporis Domini non est subiectum mutationis, quæ est transitus panis in corpus Christi; nō enim substantia corporis Christi transit, nec panis transit, sed aliquod tertium, scilicet esse hoc sensibile demonstratum transit à pane in corpus Christi, vt panis sit terminus à quo, corpus Christi terminus ad quem, illud autē esse hoc sensibile demonstratum est subiectum trāsitus: est enim illud quod amittit quod sit panis, & capit ꝙ sit corpus Christi per hoc quod transit de pane in corpus Christi: ergo corpus Christi non mutabitur per hoc, quod incipit esse sub speciebus de nouo in altari.

Tertia ratio ad idem est ista: Vbicumque est aliqua actio, ibi ex vi actionis est terminus illius actionis. Impossibile enim est, quod actio attingat vt terminum aliquid separatum ab actione, sed transubstantiatio est subiectiue circa esse hoc demōstratum sensibile, circa corpus vero Christi est sicut circa terminum. Sciendum enim est, quod virtute transubstantiationis illud hoc, quod ante fuit panis transit in corpus Christi, sicut in terminum. Imaginor enim, quod sicut in transubstantiatione,

A quæ nunc est de facto, est duplex transitus, vnus quidem substantiæ in substantiam per modum termini, sicut dies vna transit in aliam, & hoc modo transit substantia panis in corpus Christi: alius vero est alicuius eiusdem manentis ab hoc in hoc, puta transitus vnius hoc demonstrati ab vno in aliud, vt illud idem, quod primo fuit panis, nunc sit corpus Christi. Nunc autem transubstantiatio, (vt de ea loquamur) est actio attingens pro subiecto illud quod transit, non quidem primo, & per se illud, quod transit primo modo, sed illud quod

B transit secundo modo. Transubstantiatio enim, vt de ea loquimur, facit quod aliquod vnum hoc demonstratum, quod prius fuit panis, illud sit nunc corpus Christi, & per consequens transeat de pane sicut à termino à quo in corpus Christi sicut in terminum ad quem: si ergo transubstantiatio est in corpus Domini, sicut in terminum: ergo vi trāsubstantiationis, & non per aliam actionem, siue actionem aliam corpus Domini erat circa illud, circa ꝙ est actio illa, & per consequens erit circa hoc sensibile demonstratum, & habetur propositum, quod

C corpus Christi erit hic de nouo realiter absque mutatione aliqua facta circa corpus Christi.

Tunc patet, quod contra istam viam non concludunt rationes factæ pro alia opinione, nam exponunt quod existentia corporis Christi in Sacramēto sit respectus quidam, quod non est verum. Vna tamen ratio illarum facit difficultatem, quia si panis posset transire in corpus Christi in cælo existēs, vbi nunc est, non videtur nunc positio mea saluare, quod idem hoc sensibile demonstratum transeatur per oppositum. Ideo enim hic non est contradictio:

D Est albus secundum dentes, & non albus secundum pedem, quia non licet ex hoc addito secundū dentes, vel secundum pedem inferre affirmationem, & negationem simpliciter; non enim sequitur: est albus secundum dētes: ergo est simpliciter albus, nec sequitur; non est albus secundum pedem: ergo simpliciter non est albus 1. Elench. c. 4. si enim liceret ex tali addito inferre simpliciter, esset euidens contradictio. Sed ex isto addito, in cælo, licet inferre ex hoc addito, scilicet in Sacramento, licet inferre negatiuam absolutè, cum dicitur; non est quantum in

E Sacramento: sequitur enim: ergo simpliciter nō est quantū: ergo esse in cælo est esse in Sacramento addita huic affirmationi, & negationi de eodē: corpus Christi est quantum, & corpus Christi non est quātum, non variant contradictionem. Probatio minoris, quoniam esse in cælo, vel esse in Sacramento nō diminuunt de ratione istius affirmationis: corpus est quantum, nec similiter de ratione negationis, sicut diminuit ly ad hoc, cum dicitur linea est dupla ad hoc.

Propter istas rationes teneo simpliciter, ꝙ cor-

F pus Christi habeat easdem partes & proprietates absolutas in Sacramento, quas habet in cælo: secundo mouebo dubia circa hoc.

Primum est, quoniam sicut substantia corporis Christi, & quantitas sunt vnum subiecto, sic quātitas corporis Christi, & contactus cæli: sed hoc non obstante corpus Christi in cælo est cum contactu cæli, in Sacramento autem est sine contactu cæli: ergo à simili non videtur contradictio, quod sit quantum in cælo, & non quantum in Sacramento.

Item secundo: Sicut substantia ad quātitatem, sic quantitas per se ad passiones suas, & è cōuerso: sed quantitas corporis Christi est cū suis per se passio-

nibus in cælo: in cælo autem non est cũ illis passionibus, cuiusmodi sunt cõmensuratio, determinatio ad situm, & contactus, & huiusmodi: ergo à simili, poterit esse substantia corporis Christi in cælo cum sua per se quantitate, & sine quantitate in Sacramento. A

Tertio, quia ad tollendam contradictionem sufficit tollere simultatem. Elenchus enim est affirmatio, & negatio eiusdem de eodem & simul: sed per hoc quod dicitur in cælo, & in Sacramento tollitur simultas: variatur enim hæc habitudo, in, & per consequens habitudo simul, quia idem dicunt. B

Respondeo ad ista dubia.

Ad primum, & secundum per idem, concedo enim, quod contactus cæli inest corpori Christi in cælo, & non in Sacramento, & tamen nulla est contradictio. Ratio est, quia contactus, commensuratio, & huiusmodi passiones quantitatis insunt in ordine ad aliquem terminum, puta contactus corporis Christi in cælo, & aliarum passionum respectiuarum quantitatis: impossibile enim est ponere contactum sine termino, & similiter passiones alias respectiuas, quapropter ad variationem termini variatur contactus, & huiusmodi passiones, & ideo variatio termini in talibus variat prædicamentum: non enim est idem contactus respectu alterius termini, similiter nec eadem commensuratio respectu termini alterius & alterius, & ideo ad variationem termini tollitur contradictio, propter quod non est contradictio. Corpus Christi in cælo contingit cælum, & commensuratur terminatè quantitati cæli, & in Sacramento non contingit, nec commensuratur speciebus, eo quod variatur terminus, scilicet cælum, & species: similiter non habet inferre vniuersaliter, corpus Christi tangit hic cælum: ergo, simpliciter tangit cælum, sed quantitas est forma absoluta de termino ad terminum sine mutatione termini: ergo. C D

Respondeo Propter istam difficultatem sciendum est, quod vt dictum est, statim transubstantiatio potest accipi dupliciter, vno modo vt aspicit terminum à quo, & ad quem, & sic præcisè aspicit panem, & corpus Christi succedens ipsi pani, sicut dies nocti. Alio modo, vt aspicit id, quod manet commune in termino à quo, & ad quem, & transit de vno in aliud, vt verè possit dici: hoc, quod nunc est istud, postea est illud, & illud non est nisi esse hoc sensibile demonstratum, quod idem manet vtrobique, vt probatum est supra. Capiendo ergo transubstantiationem primo modo, sic possibile est quod panis transubstantietur in corpus Christi existens in cælo: sed sic non loquimur in proposito de transubstantiatione: tunc enim virtute talis transubstãtiationis, non posset dici, quod aliquid quod prius fuit panis, nunc sit corpus Christi. Loquimur ergo hic de transubstantiatione secundo modo, & hoc modo dico, ꝙ impossibile est, & contradictio, quod panis transubstantietur in corpus Christi existens in cælo; nam hoc modo transubstantiatio nõ est aliud quam transitio eiusdem hoc demonstrati à pane in Corpus Christi: nunc autem esse hoc aliquid demonstratum includit determinationem ad situm, quem habet formaliter per dimensiones: ergo ad hoc quod sit aliquid idem hoc demonstratũ, requiritur quod sit eadẽ determinatio situs, & per consequens ad hoc quod illud hoc demonstratum, quod prius fuit panis, sit corpus, requiritur quod eisdem dimensionibus, quibus determinabatur panis prius ad situm, determinetur nunc corpus Christi, & transubstantiatio hoc modo necessario est in corpus Christi, vt determinatum per dimensiones panis ad certum situm; si vero esset transubstantiatio ad corpus Christi in cælo existens, tunc determinaretur ad situm dimensionibus proprijs nõ dimensionibus ipsius panis, & sic tunc non esset transitio, vt modo loquimur de transubstantiatione. Ad argumentum in oppositum patet ex corpore quæstionis. E F A

Quæstio III.

DE MODO EXISTENDI corporis Christi in Sacramento in ordine ad agens intrinsecum, siue respectu suarum dimensionum. B

Postquam visum est de existentia rei contentæ in Eucharistia absolutè, videndum est nunc de modo existentiæ eius, quoad eius quantitatem, & naturales passiones quantitatis, & quæro circa hoc quatuor quæstiones. C

1 Vtrum substãtia corporis Domini sit in hoc Sacramento cum suis dimensionibus, siue cum sua quantitate.

2 Vtrum quantitas corporis absoluatur à legibus quantitatis per hoc, quod est in Sacramento non per se & directè, sed per concomitantiam. D

3 Vtrum illud, à quo absoluitur quantitas corporis Christi in hoc Sacramento, sit tantummodo respectus situs & positionis.

4 Vtrum illud, à quo absoluitur quantitas corporis Christi in hoc Sacramento, sit positio de genere quantitatis.

ARTICVLVS I.

Vtrum substantia corporis Christi sit in hoc Sacramento cum suis dimensionibus, siue cum sua quantitate. E

QVANTVM ad tertiam quæstionẽ arguo primo, quod corpus Christi in hoc Sacramento non est secundũ suam propriam quantitatem, sic: Secundum August. Donec finiatur Sacramentum, nobiscum est Dominus, & idem quod nobiscum est secundum veritatem, in cælo est secundum corpus, ex quo arguo sic: Dominus secundum veritatem nõ est aliud quam corpus secundum suam quidditatem, & veritatem suæ naturæ, secundum vero corpus non aliud est, quam ipsum secundum suam quantitatem: nunc autem (secũdum ipsum) corpus Domini est differenter in cælo, & in Sacramento, quia est in cælo secũdum corpus, idest secundum suam quantitatem; nobiscum secundũ veritatem, idest secundum substantiam, & quidditatẽ: ergo ex intentione eius nobiscũ non est secundum suam quantitatẽ, sed tantũmodo in cælo. *Ponitur in littera Magistri.* F

In oppositum, quia corpus Christi in Sacramẽto est animatũ: ergo quantum. Probatio consequentiæ, quia anima est actus corporis organici physici

ci 2. de anima tex. 6. & 7. Respondeo, in ista quæstione primo ponam punctum quæstionis: secundo propositiones intentas.

De primo, istam quæstionem moui propter dictum quorundam Doctorum, & specialiter vnius Moderni dicentis, quod nulla est cõtradictio, quod corpus Domini sit in cœlo secundum suam quantitatem, & in hoc Sacramento sine sua quantitate; ita quod non sit contradictio, quod corpus sit ibi quantum, hic autem non, & dicunt, quod ita est hodie de facto.

Alij vero Doctores communiter tenent, quod contradictio est, quod ibi sit quantum, hic non, & hoc in primo modo dicendi per se. Punctus ergo quæstionis est videre, quid veritatis sit circa has oppositas positiones.

Secundo pono Propositiones intentas. Prima est ista, quod ponere quod corpus Christi sit quantum per quãtitatem inhærentem absolutam, & quod in cælo sit cum sua quantitate, in Sacramento vero non sit quantum, est contradictio.

Hanc conclusionem probo sic: Quando aliquid sic se habet ad aliquam propositionem siue affirmationem, & negationem de eodem, quod accidit prædicato, & subiecto, & nullam variationem facit in istis, nec scilicet in subiecto, nec in prædicato, nec in vnione eorum ad inuicem, illud quantũcumque variatum non aufert contradictionem variationis ipsius affirmationis, & negationis de eodem: sed vbi, siue esse in cælo, & esse hic, circa istam affirmationem, & negationem de eodem, puta corpus Domini est quantum; Corpus Domini non est quantum: nullam variationem facit circa subiectũ, & prædicatum, puta circa corpus, & circa quantitatem, nec circa vnionem quantitatis ad subiectũ: ergo. Maiorẽ probo exemplo & ratione. Istæ enim duæ propositiones, Aethiops est albus secundum dentes, & non est albus secundum pedem, non contradicunt, & ratio est, quia hoc ly secundum, variat subiectum.

Similiter istæ duæ, linea est dupla ad hoc, & linea non est dupla ad illud, non contradicunt. Ratio est; quia ly ad hoc, & ad illud variant prædicatum: non enim est eadem duplcitas in linea respectu diuersorum terminorum.

Similiter istæ duæ: Sedet hodie, non sedet cras, non contradicunt: & ratio est, quia hodie & cras, licet non varient subiectum, & prædicatum, tamen variant vnionem eorum, eo quod vnio tempore mensuratur, & ideo potest variari tempore variato.

Secũdo probo idem ratione: Quia ex quo esse in cælo, & esse hic non variant subiectum nec prædicatum, nec vnionem: affirmatio & negatio erunt eiusdem, & de eodem respectu eiusdem, & erit tota ratio elenchi.

Maioris autem probatio nota est: Esse enim in cælo & esse hic, non variat subiectum, scilicet corpus, quia idem corpus est vtrobique, nec variat prædicatum, quia eadem quantitas est hic & ibi, nec variat vnionem, non enim esse in loco mediat inter substantiam, & quantitatem, imo accidit omnino corpori ad hoc, quod sit quantum, quod sit in loco hoc, vel illo.

Secunda ratio principalis ad conclusionem est ista: Nullum posterius tollit contradictionem ab affirmatione, & negatione prioris, quia ex quo aliquid est prius alio, in illo priori affirmatio, & negatio de illo contradicunt: ergo posterius adueniens non aufert contradictionem: sed inhærentia quantitatis ad substantiam est prior loco & situ: non enim per locum & situm inest quantitas substãtiæ, sed magis è conuerso locus, & situs insunt substantiæ per quantitatem: ergo.

A

Confirmo hoc sic: Ex quo quantitas est prior loco: ergo substantia prius est quanta, quam sit in loco, vel prius non quanta, quia affirmatio & negatio insunt aliquibus pro eodem signo: ergo in illo priori substantia est quanta, & non quanta, est contradictio.

B

Tertia ratio principalis est ista: Quando ex addito affirmationi, & negationi licet inferre affirmationem, & negationem simpliciter, illud additum quantumcumque variatum non tollit contradictionem. Hanc probo per oppositum, ideo enim hic non est contradictio: est albus secundum dentes, & non albus secundum pedem, quia non licet ex hoc addito secundum dentes, vel secundum pedem inferre affirmationem, & negationem simpliciter: Non enim sequitur: est albus secundum dentes: ergo est simpliciter albus: Nec sequitur: nõ est albus secundum pedem: ergo simpliciter non est albus ex 1. Elech. cap. 4. Si enim liceret ex tali addito inferre simpliciter, esset euidens cõtradictio: Sed ex isto addito, in cælo, licet inferre absolutè affirmationem: puta corpus Christi, quod est quantum in cælo: ergo est quantum simpliciter: similiter ex hoc addito, scilicet in Sacramento, licet inferre negatiuam absolutè, cum dicitur, non est quantum in Sacramento: sequitur enim: ergo simpliciter non est quantũ: ergo esse in cælo, & esse in Sacramento, addito huic affirmationi, & negationi de eodem, corpus Christi est quantũ, corpus Christi non est quantum, non variant contradictionem Probatio minoris: Quoniã esse in cælo, vel esse in Sacramento non diminuunt de ratione istius affirmationis: Corpus est quantum, nec similiter de ratione negationis, sicut diminuit ly ad hoc, cum dicitur linea est dupla ad hoc.

C

D

Propter istas rationes teneo simpliciter, ꝙ corpus Christi habet easdem partes, & proprietates absolutas in Sacramento, quas habet in cælo: secundo mouebo dubia circa hoc.

E

Primum est, quoniam sicut substantia corporis Christi, & quantitas sunt vnum subiecto, sic quantitas corporis Christi, & contactus cæli: sed hoc non obstante corpus Christi in cælo est cum contactu cæli, in Sacramento autem est sine contactu cæli: ergo à simili non videtur contradictio, quod sit quantum in cælo, & non quantum in Sacramento.

Item secundo: Sicut se habet substantia ad quantitatem, sic quantitas ad per se passiones suas, & è conuerso: sed quantitas corporis Christi est cũ suis per se passionibus in cælo, in Sacramento autẽ non est cum illis passionibus, cuiusmodi sunt commensuratio, determinatio ad situm, & contactus huiusmodi: ergo à simili poterit esse substantia corporis Christi in cælo cum sua per se quantitate, & sine quantitate in Sacramento.

F

Tertio, quia ad tollendam contradictionem sufficit tollere simultatem, elenchus enim est affirmatio, & negatio eiusdem de eodem simul, sed per hoc quod dicitur in cælo, & in Sacramento tollitur simultas, variatur enim hæc habitudo, in, & per cõsequens habitudo simul, quia idem dicunt. Respondeo ad ista dubia.

Ad primum, & secundum per idem. Concedo enim quod contactus cæli inest corpori Christi in cælo, & non in Sacramento, & tamen nulla est contradictio. Ratio est, quia contactus, commensuratio, & huiusmodi passiones quantitatis insunt in ordine ad aliquem terminum, puta contactus in ordine ad cælum, cælum enim est terminus contactus corporis Christi in cælo, & aliarum passionum respectiuarum quantitatis. Impossibile est enim ponere contactum sine termino, & similiter passiones alias respectiuas, quapropter ad variationem termini, variatur contactus, & huiusmodi passiones, & ideo variatio termini in talibus variat prædicatum: non enim est idem contactus respectu alterius, & alterius termini. Similiter nec eadem commensuratio respectu termini alterius & alterius, & ideo ad variationem termini tollitur contradictio. Propter quod non est contradictio, corpus Christi in cælo contingit cælum, & commensuratur certæ quantitati cæli, & in Sacramento non contingit, nec commensuratur speciebus, eo quod variatur terminus, scilicet cælum, & species. Similiter non licet inferre vniuersaliter: corpus Christi tangit hic cælum: ergo simpliciter tangit cælũ: sed quantitas est forma absoluta non aspiciens terminum, ideo non variatur in cælo, & in Sacramento, propter quod non tollitur contradictio, quæ dicit contingere cælum, & non contingere.

Ad secundum dubium dico, quod variatio alicuius non tollit contradictionem, nisi quia variat subiectum, vel prædicatum, vel vnionem; variatio autem loci variat non subiectum quantitatis, nec quantitatem ipsam, nec vnionem eorum, ideo non tollit contradictionem. Quapropter simultas loci si tollatur, non tollitur contradictio, sicut si tollitur simultas temporis. Ratio est, quia tempus variat vnionem, quoniam vnio mensuratur tempore: sed locus non est huiusmodi, non enim mediante loco quantitas inest substantiæ, sed potius è conuerso.

Ad argumentum principale respondeo: Intentio Augustini est, quod Christus est in cælo, secundum leges quantitatis corporis sui, & hoc vocat esse in cælo secundum corpus, sed in Sacramento secundum veritatem, tam secundum substantiam, quam secundum omnia accidentia absoluta.

ARTICVLVS II.

Vtrum quantitas corporis Christi absoluatur à legibus quantitatis, per hoc quod est in Sacramento non per se, & directè, sed per concomitantiam.

QVoad secundam quæstionem arguo primo, quod quantitas corporis Christi absoluitur in Sacramento à legibus quantitatis, eo quod non est in Sacramento per se, sed per concomitantiam, sic: Quando aliquid est per accidens in aliquo, sequitur modum illius, quod inest per se, omne enim per accidens reducitur ad per se: verbi gratia quando Policletus est causa ædificandi per accidens, ideo nihil variat, nec facit circa ædificiũ, quia reducitur ad causam per se, idest ad artem: sed quantitas est per accidens in Sacramento: non enim trãsubstantiatio terminatur ad quantitatem per se, sed per accidens, per se autem terminatur ad substantiam: ergo quantitas non per alium modum est in Sacramento, quam sit substantia: sed

A substantia est in Sacramento sine contactu & commensuratione: ergo & quantitas, & habetur propositum.

Contra: Passio, quæ non dependet nisi à forma, eo modo quo ponitur alicui forma, ponitur passio: sicut quia risibile dependet à forma hominis præcisè, & ideo posito homine ponitur risibile: sed passiones quantitatis immediatè oriuntur à quantitate: ergo posita quantitate, eo modo quo ponitur quantitas, ponentur eius passiones: sed quantitas verè, & realiter est in Sacramento altaris, licet

B per accidens: ergo passiones eius ibidem realiter, & per se, licet per accidens: non ergo quantitas, per hoc quod est ibi per accidens, absoluetur à legibus quantitatis. Respondeo, pono hic per ordinem aliquas Propositiones.

Prima est, quod non propter hoc, quod quantitas est per concomitantiam in Sacramento, ex hoc solo absoluitur à legibus quantitatis. Hoc dico propter opinionem communem dicentium, quod ideo quantitas corporis Christi non excedit species panis in Sacramẽto, propter hoc scilicet, quod

C non habet ordinem aliquem ad aliquid, quem non habet ipsa substantia, & hoc, quia est ibi tantummodo per concomitantiam, non per se, sed per substantiam, ideo est ibi per modum substantiæ, substantia autem talem ordinem non habet ad species: ergo.

Probo ergo Propositionem istam contra opinionem istam. Primo, quia secundum sic ponentes dimensiones non sunt in materia etiam interminatè nisi per formam, ita quod concomitantur formam in materia, & generatio quæ per se terminatur ad formam, terminatur secundario, & per ac-

D cidens ad quantitatem; & quantum generans dat de forma, tantum concomitanter de quantitate: sed non obstante hoc, quod dimensiones sint in materia per concomitantiam, non absoluuntur in se à legibus quantitatis, aliàs omne corpus erit indiuisibile secundum suam quantitatem: ergo.

Secundo: quia si ratio eorum sit bona, quod quia substantia est ibi sine legibus quantitatis, ideo dimensiones ibi sint sine proprietatibus quantitatis, eo quod sunt ibi per concomitantiam substantiæ;

E per eandem rationem sequeretur, quod dimensiones illæ sint reductæ ad diuisibilitatem, quia sunt ibi modo substantiæ, quæ est de se indiuisibilis.

Item tertio, quia omne accidens, etsi sit posterius subiecto, in illo tamen posteriori, quo aduenit subiecto esse album, & disgregare: sed per te in Sacramento altaris est vera quantitas corporis Christi, & realiter, licet per concomitantiam: ergo in illo posteriori dabit corpori Christi quãtum & passiones quantitatis.

Quarto sic: Illud quod concurrit cum substan-

F tia ad fundandum ordinem ad diuisibilitatem, videtur habere per se ordinem ad illud: sed quantitas concurrit cum substantia ad fundandum ordinem istum. Probo, ista substantia corporis Christi, aut est indiuisibilis, aut diuisibilis; si, vt fundat ordinem istum partium ad inuicem, sit diuisibilis: ergo per quantitatem, & habeo propositum: si est indiuisibilis: ergo non habet partes: ergo corpus Domini in Sacramento non habet manus & caput, & cætera membra.

Secunda Propositio est, quod non ideo quantitas communis Christi in Sacramento altaris absoluitur à legibus quantitatis, quia non habet partem

extra partem: sed partem intra partem reductam ad minimam quantitatem. Dicunt enim quidam, quod licet partibilitas sit de ratione quantitatis, non tamen habere partem extra partem esse de ratione quantitatis, sed est quædam passio accidentalis; nam eadem quantitas quandoque habet magis partem extra partem, quandoque minus, vt patet in raro & denso: tunc dicunt isti, quod quælibet pars in Sacramento altaris reducitur ad minimum, & ideo in quolibet est totum, siue quælibet pars. Opinionem hanc non puto esse veram.

A

Ideo probo Propositionem oppositam quam accepi, contra eam arguo sic: Minimum corporis organici, & corporis animati, & vniuersaliter minimum corporis heterogenei excedit minimum cuiuscumque homogenei, tunc capio, quod per Philosophum, & Commentatorem 1. Physic. tex. com. 36. est dare minimum animal, & minimam carnē: ergo est dare minimum caput; minimum autem animalis excedit minimum capitis, quia animal includit partem aliam, quam non includit caput; similiter minimum capitis excedit minimum carnis, eo quod caput excedit vltra minimum carnis, & minimum ossis & nerui: ergo cum minimum hostiæ, si detur, sit minimum homogeneum, minimum corporis Christi, qui est hetherogeneum, excedit minimum hostiæ: ergo non quælibet pars minima potest inesse in parte minima, quia non minimum corpus in capite, nec minimum caput in minima carne: & ratio est, quia excedens non est in excesso.

B

C

Arguitur secundo: Corpus Christi in Sacramento, quantumcunque sit minimum corpus, excedit minimum datum hostiæ, & sic non saluatur, quod debet saluari, quod quantitas corporis Christi absoluatur a legibus quantitatis, vel a passionibus quantitatis, quorum vnum est excessus & commensuratio.

D

Secunda ratio ad idem sit: Vbicumque sunt talia minima, talia possunt esse iuxta se posita, & se contingentia, sicut minima caro potest contingere minimum ossis: sed corpus Domini in Sacramento non potest aliud quodcumque contingere: ergo oportet causam aliam assignare, quam reductionē eius ad minimum.

E

Tertio sic: Vbi ponuntur talia minima, non propter hoc auferuntur proprietates, quæ attribuuntur quanto, puta contingere situm, determinare, posse agere, & posse corrumpi, quæ tamen non insunt corpori existenti in Sacramento: ergo ex alia causa, quam ex hoc, quod quælibet pars reducitur ad minimam quantitatem. Quod autem dictum est, quod corpus non conuenit contingere, commensurari, siue corrumpi, intelligendum est actione transeunte in ipsum, vt hic.

F

Præterea ista opinio de minimo contento in alio minimo improbatur expresse 4. Physic. 2 tex. 24. vsque ad 30.

Ad argumentum in oppositum dico, quod licet quantitas corporis Christi sit habere per accidens, eo tamen modo, quo est ibi, ponit effectum suum, & ideo per hoc, quod est ibi concomitanter, non absoluitur a suis passionibus, licet non insint corpori passiones illæ nisi concomitanter, sicut & ipsa quantitas materiam concomitatur; vnde licet quantitas concomitetur per accidens, tamen sicut realiter cōcomitatur, ita dat effectum suum formalē, licet per accidens, puta per esse extensum.

ARTICVLVS III.

Vtrum illud, à quo absoluitur quantitas corporis Christi in hoc Sacramento, sit tantummodo respectus situs & positionis.

AD tertiam quæstionem arguo primo, quod illud, a quo absoluitur quantitas corporis Christi in hoc Sacramento, sit tantum respectus, qui est situs, & positio, sic: Positio enim prædicamentum est ordo partium in loco, per auctorem sex Principiorum cap. 6. positio vero, quæ est differentia quantitatis, est ordo partium in toto: sed quantitas in Sacramento altaris non absoluitur ab ordine partium in toto, quia sicut nec in cælo, sic nec in hoc Sacramento caput est situatum, vbi situatus est pes; absoluitur autem bene ab ordine, quem partes corporis habent ad locum, quia non habent in Sacramento ordinem ad partes loci, puta ad partes hostiæ: ergo positio, à qua corpus Christi absoluitur in Sacramento altaris, est præcise ordo partium corporis ad partes loci, & per consequens respectus de genere positionis, quod est prædicamentum.

In oppositum est, quia corpus absoluitur à contineri: sed contineri est de prædicamento Vbi: ergo.

Respondeo: Primo ponam punctum quæstionis, & secundo ponam propositiones intentas.

Pro primo sciendum est, quod modus quidā est hic cuiusdam Doctoris Moderni Subtilis, qui dicit, ꝙ positio vno modo potest accipi, prout est differētia quantitatis; alio modo, prout est prædicamentum. & primo modo positio est ordo partium in toto, quod non est aliud, quam partem esse extra partem.

Secundo vero modo idem est, quod ordo partiū corporis ad partes loci: Tunc positio primo modo est in corpore Christi existenti in Sacramento, talem enim ordinem habent partes adinuicem hic, qualem habent in cælo, nec enim caput est infra pedes hic, sicut nec in cælo. Positio vero accepta isto modo non est in corpore existenti in Sacramento, licet enim totum corpus habeat ordinem & coexistentiam ad totam hostiam, tamen partes non habent ordinem, & coexistentiam ad partes hostiæ, ita quod secunda coexistentia, scilicet partiū corporis ad partes hostiæ, absoluitur prima remanente, quæ est totius ad totum; & hoc secundum eum est bene possibile apud diuinam potentiam.

Et hoc probatur dupliciter. Primo, quia quando aliquid respicit quamlibet formam alicuius generis contingenter, totum genus respicit contingenter. Sicut enim superficies respicit contingenter quemlibet colorem, puta albedinem, nigredinem, & sic de alijs, sic respicit totum genus colorū contingenter; ita quod sicut contingens est, & non necessarium quod sit sub albedine, sic contingens est & non necessarium, quod sit sub colore in genere: sed habens ordinem, & coexistentiam ad totum locum, indifferenter respicit, & contingenter quemlibet determinatum ordinem partium ad partes loci, & accidentaliter. Accidit enim corpori, quod sedeat, vel quod stet, & sic de alijs: ergo contingenter & accidentaliter respicit totum genus, qui est

est ordo partium ad partes loci, & per consequens poterit absolui generaliter à totali ordine partium ad partes loci.

Tertio; quia Deus per suam omnipotentiam potest absoluere quodcunque absolutum à respectu, & etiam respectum priorem à respectu posteriori: sed respectus corporis totius ad totum locum est prior respectu partium ad partes loci: ergo Deus potest absoluere secundum à primo. Et facere, quod corpus Christi habeat ordinem ad totam hostiam, & tamen, quod partes non habeant ordinem ad partes loci, & hoc posito saluatur bene, quomodo totum corpus Christi est sub tota hostia, & quod nec excedit, nec exceditur. Punctus ergo quæstionis est videre, quid veritatis contineat prædicta positio.

Secundo principaliter pono propositiones aliquas: & prima est ista, quod respectus siue coexistentia partium locati ad partes loci, non est respectus de genere positionis, quæ est prædicamentum, sed de genere vbi. Hanc propositionem probo aliquibus rationibus.

Prima est ista: Respectus totius locati ad totum locum, est de prædicamento vbi: ergo respectus, & coexistentia partium locati ad partes loci est de prædicamento vbi. Antecedens patet per ipsum. Probo consequentiam, sic: Totalis respectus totius locati ad locum, integratur ex partialibus respectibus partium ad partes loci (sicut enim totum non est aliud à partibus, sed est quoddam integratum ex eis, sic respectus totalis corporis ad totum locum non est aliud a respectibus partialibus partium ad partes loci, sed integratum aliquid ex eis) ergo si respectus totius corporis ad locum est de prædicamento vbi, & respectus partium locati ad partes loci erit de prædicamento vbi. Probo consequentiam, quia respectus de prædicamento, vbi, non integratur ex respectibus de prædicamento situs. Probatio huius est, quia prius non integratur ex posteriori. Antecedens principalis rationis, licet sit declaratum aliqualiter videlicet, quod respectus totius locati ad totum locum consurgat & integretur ex respectibus partialibus partium locati ad partes loci, potest adhuc vlterius declarari. Non est imaginandum, quod primo sit respectus totius locati ad locum, & post adueniat respectus partium locati ad partes loci: sed est imaginandum, quod respectus totius non est aliud, quam integritas omnium talium respectuum partialium: Verbi gratia, si aliquid est in loco, existentia eius in toto loco est integrata ex respectibus partialibus partium ad partes loci. Probo, sicut enim se habet fundamentum ad fundamētum, & terminus ad terminum, sic respectus ad respectum: sed fundamenta respectuum partialium partium locati ad locum sunt partes ipsius locati integrantes ipsum locum: ergo respectus partium corporis ad partes loci erunt partes totalis respectus totius ad totum, & integrantes ipsum.

Confirmo hoc, quia si quælibet pars habet respectum suum in actu ad aliam partem, sequitur, vel quod erunt infiniti respectus in actu propter infinitas partes; vel oportet dicere, quod nullus respectus partis ad partem sit in actu, quia qua ratione respectus vnius partis est in actu, eadem ratione respectus alterius partis.

Dices non est sic; non enim quælibet pars habet suum respectum, sed est accipere partes determinatas, & super illas fundatur respectus.

A Contra, quancumque partem signes, eius respectus in aliam partem est constitutus ex partialibus respectibus partiū illius partis, sicut dicebatur de toto, vnde in toto respectu totius, siue in parte signata respectu partis signatæ non est nisi vna coexistentia integrata ex coexistentijs partium, quæ non sunt in actu ibi, sed in potentia, sicut est de ipsis partibus. Confirmo hoc iterum per Philosophum in prædicamentis, vbi docens assignare partes locati, dicit, quod partes situantur secundum partes loci, vbi ipse imaginatur, vt patet ex

B dictis suis, quod situatio partium loci constituat ipsum locum.

Sed quid dicendum est de positione, vt est prædicamentum, in quo differt ab vbi?

Respondeo. Ad cuius euidentiam dico, quod positio, quæ est prædicamentum, non est aliud, quam qualificatio, & modificatio totalis coexistentiæ locati ad locum, quæ est Vbi.

Vbi sciendum, quod locatum coexistit loco vna coexistentia continua: ista autem coexistentia est

C respectus de prædicamento vbi: potest autem ista coexistentia qualificari, vt sit talis existentia, vel talis, vt coexistere sic, vel sic, puta, sedendo, vel stando, ita quod positio est proprium accidens ipsius, Vbi, sicut qualitas est proprium accidēs quantitatis hanc autem conclusionem possumus colligere, ex eo, quod facta interrogatione de, vbi, sequitur quæstio de positione, vt si quæratur vbi est, respondeatur in theatro; restat tunc quæstio quomodo ibi est, vtrum sedendo, vel stando, vnde positio non est coexistentia partis ad partem loci,

D sed est modificatio coexistentiæ non quidem partis, sed totius.

Secunda Propositio est, quod quantitas corporis Christi in Sacramento altaris non solum absoluitur à respectu, qui est positio: sed etiā à respectu qui est de prædicamento vbi, & consimilium, & hoc per prius quam à respectu positionis. Probo, quia quantitatē supponi quantitati, ac illam tangere, & commensurari illi, & coextendi, non sunt de genere positionis: excedere enim nō est positio, sed est relatio, similiter tangere, & coextendi non est posi-

E tio: sed quantitas corporis Christi ab omnibus illis absoluitur in Sacramento altari, & est hoc mirabile, quia quātitas hic absoluitur ab eo, quod inest sibi in secundo modo per se; & quod Deus non posset, quæ insunt in secundo modo, separare, reputo præsumptuosum, & contra Basilium cap. 2. in Exameron, & contra Hugonem de Sacramentis parte 2. cap. 2. Vbi dicit Hugo, qui fecit, quod locatum esset in vno loco potuit facere, quod esset in pluribus locis simul: sicut enim fecit, quod esse in vno loco esset passio corporis; sic fecit, quod

F posset absolui, vnde secundum Mathematicum, impossibile est à dato puncto ad datum punctum ducere nisi vnam lineam, quod tamen absoluitur, quando ponuntur plures dimensiones simul, quia possunt tunc trahere ab eodem puncto eiusdem situs duas lineas, vnā à puncto vnius corporis correspondentis puncto loci, & aliam à puncto alterius corporis correspondentem eidem puncto loci.

Item per se notum est Mathematico, quod omne corpus existens simul cum alio corpore ipsum tangit, quod tamen Deus absoluit in Sacramento altaris, quod non est ex alio, nisi quia Deus potest omne

omne illud, quod repugnantiam includit tantum in secundo modo, licet repugnet intellectui nostro hoc intelligere.

Ex dictis prius Respondeo ad argumentum in oppositum, dico enim, quod est ibi fallacia consequentis: licet enim absolvatur ab illis, non tamen absoluitur ab illis solum.

Sed est dubium hic: Vtrum si Deus sedet in cælo, eo ipso sedeat, vt est in Sacramento. Et videtur, quod sic, quia si sedet in cælo, caput habet istum ordinem ad pedes: ergo eundem habet, vt est in Sacramento, quia vbi eædem partes, videtur esse idem ordo.

Respondeo: Aliud est figura, quam habet sedens puta curuitas, aliud est ipsa sessio: figura enim actualis, quam habet sedens, est in quarta specie qualitatis, & ab illa non absoluitur corpus Christi in Sacramento, non tamen sedet, quia sedere illam actuationem dicit modificationem coexistentiæ corporis ad locum.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum illud, à quo absoluitur quantitas corporis Christi in hoc Sacramento sit positio de genere quantitatis.

AD quartam quæstionem arguo primo, quod illud, à quo absoluitur dimẽsio corporis Christi in Sacramento altaris, non sit potentia de genere quantitatis, quoniam positio hæc est essentialis differentia quantitatis: talis autem non potest absolui à quantitate sine contradictione in primo modo, cum differentia sit pars definitionis.

In oppositum est Philosophus in prædicamentis, de cuius intentione est, quod positio non est aliud, quam assignabilitas partium: est enim quantitas habens positionem quando habes, vnde assignes, & sumas partes: sed quantitas corporis Christi absoluitur à tali assignatione partium in Sacramento altaris: non enim potest assignari, hic est caput, vel hic sunt pedes, & huiusmodi, &c. Respondeo in ista quæstione ponam duas propositiones.

Prima est ista, quod quantitas corporis Christi in Sacramento Eucharistiæ absoluitur a respectu distantiæ, & propinquitatis in ordine ad omne illud, quod est in vniuerso, vnde concipere corpus Christi ibi, vbi distat a te, nec a polis, nec a stellis, nec breuiter est subiectum alicuius distantiæ, nisi per dimensiones panis: ipsæ enim dimẽsiones sunt, quo formaliter ibi corpus distat, & est vnum aliquod hoc demonstratum, licet vtrumque concurrat necessario tam dimensiones, quam substantia ad vnum esse hoc demonstratum.

Hanc conclusionem probo, quia inter me, & corpus Christi, siue inter quodcunque aliud, & corpus Christi non potest cadere, vel imaginari linea, quæ terminetur ad corpus Christi. Probatio istius: Impossibile est, quod aliquid distet ab alio, nisi sit terminus alicuius distantiæ, & hoc vel realis, vel imaginariæ, & hoc intrinsecus, vel extrinsecus: sed corpus Domini in Sacramento non potest esse terminus alicuius distantiæ, nec inter se, vt existens in cælo, & vt existens hic, nec inter ipsum, & me, nec inter ipsum, & cælum ergo. Maiorem probo sic, Quicquid distat ab aliquo, distat necessario in ratione alicuius medij interiacentis, cuius termini sunt illa, quæ distant; & ideo illa, quæ distant, ne-

A cessario sunt terminantia ipsum medium intrinsecè, vel extrinsecè in ratione continui, vel contigui: ergo verum est, quod nihil distat ab alio, nisi sit ratio alicuius distantiæ intrinsecæ, vel extrinsecæ, & sic patet illa maior.

Dices: pono, quod Deus absoluat illud medium interiacens, & maneant extrema in eadem dispositione, vt quod destruat totum aerem medium, inter me, & stellã, nonne tunc ego distabo à stella, & tamen non ero terminus alicuius medij contigui mihi, vel continui.

B Respõdeo, posito illo casu, etsi nullum sit ibi medium reale, erit tamen medium imaginarium: Impossibile est enim concipere aliqua distare, nisi cõcipiendo medium aliquod interceptum. Et ratio huius est, quia sicut nunquam ponitur similitudo, quin necessario ponatur fundamentum, & nunquã ponitur paternitas in Sorte, nisi posito generare: sic nunquam potest esse distantia sine medio: fundatur enim in ratione medij interiacentis, quod est ratio fundamentalis, vel saltem necessario præuia, & concurrens ad distantiam extremorum, eo modo

C quo se habet generare in Sorte respectu paternitatis Sortis ad filium. Ex quo apparet, quod Angelus, qui est in cælo, non distat ab Angelo, qui est in terra: bene enim loca distant, ipsi tamen nullo modo distant, & hoc quia non possunt esse terminus continui, vel contigui intercepti, eo quod quæ sic sunt terminus contigui, possunt fundare contactum, quod est conditio propria quãti: quæ etiam sunt terminus continui, sunt, siue esse possunt aliquid intrinsecè ipsius continui, quorum vtrumque repugnat Angelo. Sic ergo patet illa maior propositio

D principalis rationis.

Sed probo nunc minorem, scilicet, quod corpus Domini non possit esse terminus medij interiacentis, nec per modum contigui, nec continui: Quia si per modum continui, sic esset aliquid intrinsecè eiusdem medij; si vero per modum contigui, contingeret illud, vt ante est in Sacramento, tangi non potest: nullum enim quantum tangit nisi quantum, & coextensum: sic ergo corpus Domini in Sacramento nullam penitus fundat distantiam, nisi ratione dimensionum panis, quarum distantia com-

E municatur corpori Christi, quod per ipsas trahitur ad esse hic. Nec sua existentia in Sacramento est præsentia ad species, sed est concurrere cum ipsis dimensionibus ad vnum hoc sensibile demonstratum: vnum enim, & idem sensibile demonstratum est modo corpus, quod quidem ante erat panis, quod non esset verum, nisi concurreret corpus Domini ad illud hoc sensibile demonstratum, eo modo quo prius concurrebat panis.

Secunda Propositio est, quod impossibile est, quod corpus Domini sit fundamentum assignabi-

F litatis partium, quæ est potentia de genere quantitatis, vt habet esse in Sacramento: positionem enim illam notificat Philosophus, cum dicit: quantitas habens positionem est, cuius partes possunt alicubi assignari: sed corpus Christi non potest sic alicubi assignari: nullus enim intellectus etiam Angeli potest dicere corpus Christi esse hic, nisi sumendo simul dimensiones.

Hanc conclusionem probo specialiter sic. Impossibile est partes alicuius quanti esse assignabiles, nisi sint terminus, & fundamentum distantiæ: probo: Esse enim hic, vel esse ibi nulli conuenit, quod non est fundamentum, vel terminus distãtiæ

impor-

importat enim hic, & ibi determinationem ad certum situm, quem necessario concomitatur certa distantia: ergo bene dictum est, quod partes continui non possunt assignari, nisi sit fundamentum, vel terminus distantiæ: ergo quod absoluitur à distantia, necessario absoluitur ab assignabilitate, per quam aliquid dicitur esse hic, & esse ibi: sed corpus Christi in Sacramento altaris, secundum se, & secundum suas partes absoluitur à distantia, vt probatum est supra: ergo.

Sed insurgit hic dubium, quare negatũ est, quod positio prædicamentum non est ordo partium locati ad partes loci, sed est modificatio ipsius vbi, sicut qualitas est modificatio quantitatis. Quid ergo est positio de genere quantitatis.

Respondeo: Simplicius facit hic magnam difficultatem in prædicamentis.

Aliqui tamen dicunt, quod positio est ordo partium in toto. Sed hoc non videtur conuenienter dictum: ordo enim est relatio, & respectus: respectus autem non est differentia alicuius absoluti.

Alij dicũt, quod est ordo partium permanentium adinuicem. Contra, quod arguo per idem, per quod argutum est immediate contra alios, scilicet, quia totum hoc est de genere quãtitatis. Dico ergo secundum mentem Symplicij: Positio non est aliud, quam extensio quædam partium.

Sed contra: Per te corpus Christi absoluitur in Sacramento à positione: ergo absoluetur secundum hoc ab extensione: ergo à quantitate, quia extensio est quantitas formaliter.

Respondeo: Non est intentio Symplicij, quod quantitas sit formaliter extensio præcise, sic enim, vt ipse facit, modo arguere esset nugatio dicendo, quantitas posita: omnis enim quantitas dicit extensionẽ, similiter vniuersum est extensum, non tamen est positũ: non enim est assignabile hic, vel ibi: nihil enim assignari potest esse hic, nisi in ordine ad aliud vbi, extra vniuersum autẽ nullum est vbi.

Dico ergo, quod positio non est præcise extensio, sed est aliquid extensionis per modum termini, vel per modum contigui: sic ergo habere positionem est consurgere ex eis vnum extensum per modum continui, vel contigui. Ideo positio non tantum dicit extensionem absolutam; sed vt consurgit ex pluribus se habentibus continue, vel contigue.

Et quia corpus Domini in Sacramento comparatum ad aerem circunstantẽ, vel ad dimensiones, cum eis non constituit contiguum, quia sic fundaret verum contactum respectu illorum, ideo absoluitur a positione, quæ est differentia quantitatis, ac per consequens ab omnibus respectibus, qui consequuntur hanc positionem.

Sed quando ista stant simul? Dictum enim est supra, quod corpus Christi est hic per dimẽsiones, & cum hoc, quod non sit pars vniuersi, alias si esset pars vniuersi, constitueret cum vniuerso aliquod vnum continuum, vel contiguum extensum, & sic esset positum. Respondeo: licet ita appareat repugnantia intellectui, non tamen est repugnantia aliqua respectu Dei, qui potest absoluere omne illud, quod respicit rem in secundo modo dicendi per se.

Ad argumentum in oppositum non est verum, quod sit differentia essentialis quantitatis, quia non est præcise extensio, sed aliquid extensionis.

Quæstio III.

DE MODO EXISTENDI corporis Christi in Sacramento altaris in ordine ad agens extrinsecum.

B Postquam visum est de modo existentiæ corporis Christi in Sacramento altaris quo ad suas dimensiones, quæro nunc de modo suæ existentiæ in ordine ad agens extrinsecum, & quæro tres quæstiones.

1 **Prima est: Vtrum Christus in Sacramento possit esse subiectum de nouo naturalis apprehensionis.**

2 **Secunda est: Vtrum possit esse subiectum naturalis actionis, & passionis.** C

3 **Tertia est: Vtrum possit esse principium naturalis apprehensionis, & actionis naturalis.**

ARTICVLVS I.

Vtrum Christus in Sacramento possit esse subiectum de nouo naturalis apprehensionis.

QVOAD primam quæstionem arguo primo, quod Christus, vt existens in Sacramento possit esse subiectum de nouo naturalis apprehensionis, sic: Verba, quibus sacerdos vtitur in altari, nõ sunt sine causa, & veritate: sed sacerdos in canone missæ, preces multas perorat, quæ videntur dirigi Christo, vt ibi realiter existenti: ergo talia verba non profert sine veritate & causa: sed proferentur sine causa, & veritate Christo existenti, vt hic, nisi posset Christus, vt hic, scilicet in Sacramento, esse subiectum auditionis: ergo.

In oppositum arguo, quia qua ratione posset Christus esse subiectum apprehensionis posset esse subiectum sensationis secũdum sensum tactus: hoc autem videretur inconuenienter dictũ, quia tunc, vt in Sacramento, posset tangi, & corrumpi per consequens, & huiusmodi.

Respondeo hic videndum est de duobus. Primo de apprehensione sensitiua. Secundo de apprehensione intellectiua.

Quo ad primum pono istam propositionem, quod Christus potest esse in Sacramẽto subiectum sensationis per concomitantiam, ita quod per concomitantiam inest sibi apprehensio sensitiua, quæ inest sibi existenti in cælo quantum ad absolutum, quod importat ipsa apprehensio sensitiua.

Secunda est, quod Christus in hoc Sacramento non potest per concomitantiam esse susceptiuus sensationis, siue apprehensionis sensitiuæ, quo ad respectum quem importat ad obiectum, siue quo ad transitum super illud.

Tertia Propositio est, quod directè non potest Chri-

Christus in Sacramēto esse receptiuum subiectum apprehensionis sensitiuæ, siue quo ad absolutum, siue quo ad transitum super obiectum.

Primam conclusionem probo sic: Omne illud est necessario ponendum, quo non posito tollitur primum principium, de quolibet affirmatio, & negatio, & de nullo ambo simul: hoc enim principium maxime est necessarium: ergo illud, quod ponitur sequi ex eo, est necessario ponendum: sed si Christo existenti in cælo inesset aliqua forma absoluta, quæ non inesset ei in Sacramento, tolleretur prædictum principium, erit enim de eodem absoluto vera affirmatio, & negatio de eodem, nullo addito variante rationem subiecti, vel prædicati, vel inhærentiam ad subiectum. Esse enim hic, & in cælo non variat subiectum, quia idem Christus vtrobique, nec prædicatum absolutum, nec eius inhærentiam, eo quod esse hic, vel ibi est posterius omni absoluto inhærente Christo, & eius inhærentia: quare impossibile est sensationem aliquam quoad absolutum inesse Christo in cælo, quin secundo concomitanter insit eidem in Sacramento.

Secundam Conclusionem probo: Videtur enim valde mirabile, quod Christus existens in cælo videat vultum beatæ Virginis, & illum non videat in Sacramento: & quod visio quo ad absolutum sit in Christo existenti in Sacramento, & tamen quod non transeat super vultum Virginis sicut in cælo.

Probo tamen hoc non obstante, quod conclusio sit necessaria, & arguo quod sit: Illud, quod est absolutum ab omni situ, & distantia, & per modum fundamenti, & per modum termini, impossibile est, quod per actum sensationis transeat super obiectum. Probo: omne enim, quod hoc modo transit super obiectum, transit per modum distantiæ: ratio est, quia sensus apprehendit rem, ponendo per modum transitus linearis eam ante se in certo termino distantiæ hic vel ibi: ergo quod abstrahit à tota linea distantiæ, nō potest transire per actum sensationis super obiectum: sed Christus, vt in Sacramento existens est huiusmodi, sic enim abstrahit ab omni situ, & distantia, quod impossibile esset trahi lineam imaginatiuam ab oculo Christi in Sacramento ad aliquid situatum, sicut ad terminum illius lineæ, puta ad vultum Virginis in cælo:

Confirmo hoc, quia secundum regulam perspectiui visio transit super obiectum per modum pyramidis, cuius basis est in re visa, conus vero est in oculo: sed oculus Christi in Sacramento non potest esse terminus coni piramidis: ergo.

Sunt tamen in ista conclusione duæ difficultates. Vna est, quia si in triduo, siue tempore passionis, quādo Christus fuit passus, fuisset hostia consecrata, ibi Christo existenti in Sacramento infuisset verus dolor: sed dolor præsupponit apprehensionē sensitiuam etiam, vt transeuntem super obiectū: ergo.

Respondeo vno modo posset dici, quod ibi fuisset dolor quo ad abstractum doloris, & quod dolor quo ad abstractum non plus requirit, quam abstractum sensationis, ibi autem fuisset abstractum sensationis per concomitantiam, vt dictum est in prima conclusione, ideo non oportet, quod fuisset ibi apprehensio sensitiua per modum pyramidis, transiens super rem apprehensam.

Alio modo posset dici, quod non est simile de sensu tactus, & visus, quoniam tactus non sentit extra se per modum pyramidis sicut visus; dico quod omnis sensatio est materialis concernens situm in suo

A termino, & in se, eo quod iudicium sensus fit per modum propinquitatis distantiæ, quæ non competunt corpori Christi existenti in Sacramento.

Alia difficultas est: Quando respectus fundatur necessario super absolutum, vbi ponitur idem absolutum ponitur idem respectus, alias super idem absolutum fundaretur respectus, & non fundaretur: sed respectus ad obiectum necessario videtur consequi absolutum sensationis, & de facto absolutum sensationis actu consequitur transitus super obiectum, quod inest oculo Christi in cælo, & idem absolutum per te est in Sacramento: ergo vt in Sacra-

B mento fundabit respectum, & transitum super obiectum. Respondeas tu hic.

Tertiam Conclusionem probo: Quia illud, quod non est terminus distantiæ, & contactus, non potest esse receptiuum à subiecto sensibili apprehensionis sensitiuæ: obiecta enim sensuum agunt per contactum tangendo medium, & organum mediante aliquo medio: sed corpus Christi in Sacramento non est terminus distantiæ, & situs, & contactus: ergo vt in Sacramento impossibile est,

C quod directè sit susceptiuum sensationis ab obiecto sensibili, nec quo ad absolutum, nec quo ad respectum.

Quantum ad secundum articulum de apprehensione intellectiua, pono istam conclusionem, quod corpori existenti in Sacramento inest per concomitantiam apprehensio intellectiua, siue intuitiua, siue abstractiua, ita quod quicquid intuitiuè, vel abstractiuè intelligit, vt est in cælo respectu eiusdem, inest intellectio illa Christo in Sacramento existenti tam quo ad absolutum, quam quo ad re-

D spectum, & transitum super obiectum, & hoc concomitanter.

Vbi considerandum est, quod notitia intellectiua non dependet à situ, & distantia, nec quo ad eius subiectum, nec quo ad eius terminum, nec quo ad modum: non enim fertur in obiectum per modum linearis distantiæ, cuius principium sit in intellectu, terminus autem in obiecto, sicut notitia sensitiua. Nec modo volo discutere difficultatem illā, vtrum distantia obiecti impediat notitiam intuitiuam. Posset autem satis rationabiliter dici, quod

E Christus est susceptiuum intellectualis apprehensionis, non quidem, vt in Sacramento, nec etiam, vt in cælo, eo quod intellectiua abstrahit ab omni situ, & distantia, & hoc videtur verum, & posset ratio sic formari: Quia operatio, quæ abstrahit ab omni distantia, & situ, & contactu, & ex parte subiecti, quia eius subiectum non est determinatum ad situm ex parte obiecti; quia obiectum, vt sic, non aspicit determinatum situm, & ex parte modi causandi, quia obiectum non causat illam per modum contactus tangendo; nec quo ad modum transitus,

F quia non transit subiectum lineariter statuēdo hic vel ibi, talis inquam operatio non inest Christo vt hic, nec vt in cælo, nec vt in Sacramento: sed operatio intellectiua videtur esse huiusmodi, & nunc suppono: ergo. Vnde videtur secundum hoc esse dicendum, quod si Christus intelligat sacerdotem fundentē ei preces, vt existit in Sacramento, quod non magis intelligit eum, vt hic, quam vt in cælo; nec è conuerso.

Qui tamen dicunt, quod distantia situalis impedit apprehensionem intellectiuam, & quod intellectus transit super obiectum per modum lineæ imaginatiuè trahibilis ab intellectu ad obiectum,

sub

in Sacramento existenti, etiam si per impossibile non alicubi esset, nisi in Sacramento.

Probatio istius, quia si virtute diuina non posset calor induci in corpore Christi existente in Sacramento, hoc esset, vel quia corpus Christi in Sacramento non habet existentiam realem, & hoc non impedit, quia veram, & realem existentiam habet in Sacramento; & si non haberet esse naturale, aut esset quia dato, quod habeat esse reale, non tamen potest pati, & formam recipere in tali esse: hoc autem non impedit, quia in Sacramento existens potest ab agente sufficienti recipere omnem formam, respectu cuius habet aptitudinem, inter quam, & corpus Christi non mediat modus essendi naturaliter.

Quarta Propositio est, quod motus localis non potest inferri in corpus Christi in Sacramento etiā virtute diuina, & intelligendo per motum propriū localem translationem propriam de situ in situm, & de circumscriptione in circumscriptionem, motum vero localem in propriam translationem de præsentia in præsentiam, sicut imaginatur quidam Doctor, quia licet corpus Christi non sit in Sacramento susceptiuum translationis propriæ, siue motus localis proprij, est tamen susceptiuum motus localis improprij. Et secundo modo; Potest enim transferri de præsentia in præsentiam, vt puta de præsentia, quam habet ad aliquas species, ad præsentiam ad alias species. Videtur mihi quo ad istum punctum est præsens per relationem mediam, puta quod præsentia non est, ad quam fundatur respectus in corpore Domini ad species; si ita esset, videtur mihi, quod positio Doctoris illius dicat verum.

Sed probaui supra, quod sua existentia in Sacramento non est præsentia, quæ sit respectus: sed sua existentia est concursus quidam ad vnam rem indiuisibilem tertiam, simul cum proprijs speciebus panis, quia corpus, & species ipsæ indiuiduntur respectu vnius esse hoc demonstrati: ita quod species determinat ad esse hic situaliter corpus, dat vero ipsis speciebus terminationem, quæ ambo requiruntur ad vnum esse hic demonstratum, scilicet determinatio ad situm, & terminatio quidditatiua.

Tunc formabo rationem talem: Illud non potest esse subiectum motus localis proprie sumpti, nec improprie, quod non potest esse subiectum circumscriptionis, nec respectus, qui dicitur esse præsentia: motus enim localis proprie sumptus est translatio de circumscriptione in circumscriptionem, impropriè vero sumptus est translatio de præsentia in præsentiam: sed corpus Christi in Sacramento altaris non est subiectum circumscriptionis secundum omnes, nec præsentiæ, quæ est respectus.

Probo. Præsentia enim ista idem est, quod simultas: quæ autem simul sunt in aliquo situ, secundum aliquid sui simul sunt: aut ergo corpus, & species sunt simul secundum vltima, aut secundum se tota. Non secundum vltima, quia necessario se contingerent, & sic corpus Christi, vt in Sacramento esset fundamentum, & subiectum contactus: ergo cum non appareat alius modus, oportet, quod ista præsentia non sit talis simultas in situ, sed sit indiuisio in re aliqua. Vnde sicut anima dicitur esse simul cum corpore, non secundum situm, sed quia indiuiditur cum corpore in vno tertio effectu

A formali, scilicet in esse animato, quia est ab anima formaliter, à corpore vero susceptiuè, & vtrumque necessario requiritur ibi; sic in proposito corpus, & species sunt indiuisa in aliquo vno tertio scilicet in esse vnum hoc demonstratum, quod quidem esse includit duo, & determinationem ad situm, & hoc, quod habetur per dimensiones, & terminatum entitatiuè, quod dat ipsa præsentia corporis Christi.

Sed adhuc stare videtur dubium contra istam quartam conclusionem: nunquid enim non posset

B Deus transferre substantiam corporis Christi de vna indiuisione ad aliam, vt sicut cum dimensionibus istis facit vnum indiuisum sic faceret cum dimensionibus alijs. Respondeo, concedo, quod sic, sed talis translatio non esset motus localis: imo nec esset mutatio, quia non se haberet ad aliquid, quod de nouo ibi fieret, vt subiectum, sed tantum vt terminus, sicut dictum est supra suo loco, nam ipsum non esset subiectum talis transitus: corpus autem tantummodo se habet, vt terminus ad quem.

C Quinta Propositio est, quod corpus Christi in Sacramento mouetur localiter per accidēs ad motum specierum: hoc dico propter opinionem eiusdem Doctoris subtilis, qui ponit, quod quando mouentur species à sacerdote, si simul debeat moueri corpus, oportet necessario, quod concurrat actio specialis diuina mouens corpus per se conformiter ad motum specierum. sed verum diceret iste Doctor, si translatio illa esset de præsentia in præsentiam: nunquam enim ad motum vnius per se sequitur motus alterius per accidens, nisi talia

D sint naturaliter connexa, non solum voluntate: qui enim mouet lapidem, non oportet, quod moueat Angelum præsentem voluntariè lapidi etiam per accidens: imo si moueatur conformis ad motum lapidis, mouet se necessario per propriam virtutem: sed corpus Domini comparatum ad species non facit cum eis aliquid vnum naturaliter connexum, sed tantum voluntate diuina: ergo. Sed tenendo principia, quæ pono, potest saluari, quod corpus Christi in Sacramento moueatur per accidens ad motum specierum, nulla alia motione me-

E dia, nisi illa, quæ est specierum, quod potest aliqualiter declarari sic. Quando aliqua sunt indiuisa in aliquo tertio, moto eo, in quo sunt indiuisa mouetur totum: sed dimensiones, & corpus sunt indiuisa in esse vnum hoc demonstratum, ergo moto tertio illo, mouetur quicquid in illo cum alio est indiuisum: sed motis dimensionibus mouetur illud tertium, & corpus Christi est cum dimensionibus indiuisum in illo tertio: ergo motis dimensionibus mouetur per accidens corpus Christi.

Sed minor propositio quantum ad illam partē,

F quod corpus Domini cum illis dimensionibus indiuidatur in hoc tertio, quod est esse vnum hoc sensibile demonstratum in actu, non est faciliter demonstrabilis à priori. Potest tamen faciliter probari à posteriori, quoniam non magis est vera ista ante consecrationem, hoc quod teneo est panis, quam sit post consecrationem, hoc, quod teneo, est corpus Christi, vnde hæc est intentio Ambrosij, Augustini, & illius cap. de consecratione dist. 4. Ego Berengarius, &c. Ad argumentum in oppositum patet ex dictis.

A

ARTICVLVS III.

Vtrum Christus in Sacramento Eucharistiæ possit esse terminus, & principium naturalis apprehensionis.

AD tertiam quæstionem arguo primo: vtrum possit apprehendi ab aliqua potentia, & vtrũ possit esse principium alicuius actionis naturalis. Respondeo sine argumentis dico tres conclusiones.

Prima est, quod non potest esse principium alicuius operationis egredientis per modum situalem, ideo etsi corpus Christi in Eucharistia sit clarissimum, non potest tamen illuminare, quoniam illuminare est actio egrediens per modum situs in certa distantia consimiliter dico, quod propter eandem rationem non potest mouere visum, nec mouere se, vel aliud localiter, & organicè.

Secunda Conclusio est, quod potest esse principium omnis operationis abstrahentis à situ, & distantia, ideo potest intellectum mouere de nouo, & illuminare Angelos, & causare species in intellectu præsente, & species in memoria; potest etiam mouere intellectum altaris ad actum intelligendi, quod aliqui vocant locutionem.

Tertia Conclusio est, quod si in Christo sit aliqua virtus motiua, non organica, sicut dicunt aliqui de anima separata, quod potest mouere corpus ante resurrectionem; ex quo dicunt aliqui, quod sic posset mouere species, sub quibus continetur, quod non esset motio situalis egrediens ab ipso. Ex quo sequitur tertium, scilicet, quod potest se mouere per accidens commouendo species per se, & hoc secundum principia, quæ superius posita sunt.

DISTINCTIO XI.

DE TRANSVBSTANTIATIONE.

Si autem quæritur, &c. In ista Distinctione Decimaprima agit Magister de Sacramento Eucharistiæ in ordine ad transubstantiationem. Transubstantiatio autem potest considerari primo in se; secundo ad cõpositum, siue in ordine ad subiectum; & tertio in ordine ad vtrumque terminum, scilicet a quo, & ad quem. Ideo de istis procedendo, quæro primo circa transubstantiationem in se quatuor quæstiones.

1 Prima est: Vtrum transubstantiatio sit successio totalis totius corporis Domini post totale non esse panis.

2 Secunda est: Vtrum transubstantiatio sit formaliter transitus.

3 Tertia est: Vtrum sit actio positiua, vel permansiua.

Quæstio I.

ARTICVLVS I.

Vtrum transubstantiatio sit successio totalis totius corporis Christi post totale non esse panis.

B QVOAD primam quæstionem arguo primo, quod transubstantiatio sit totalis successio totius corporis Domini post totale non esse panis, sic: Impossibile est oppositũ vel disparatum conuerti in aliud oppositum, vel disparatum, nisi quia vnum alteri succedit: sed panis, & corpus Domini sunt duo opposita disparata: ergo. Maior patet ex 5. Physic. tex. 6. & 7. Raritas
C enim non fit densitas, sed pro tanto transit in raritatem, quia succedit vnum alteri. Hoc patet inductiue in omni genere oppositionis.

Minor propositio nota est, cum panis, & corpus Christi sit alterius speciei.

In oppositum est, quia vbi vnum succedit alteri, magis debet fieri mutatio in eo, quod succedit, quam in eo cui succedit: sed in corpore Christi secundum dicta Sanctorum nulla omnino fit mutatio: ergo.

Respondeo hic primo ponam punctum quæstio-
D nis: secundo propositiones intentas.

Propter primum sciendum, quod intentio huius quæstionis est ista. Exclusis enim diuersis modis dicendi, qui sunt erronei, puta quod transubstantiatio sit vbeatio quædam, sic, quod panis desinat esse cum speciebus, & fiat in eodem vbi corpus Domini. Hic enim modus est contra dicta Sanctorum, & contra determinationem Ecclesiæ, sicut apparet extra de summa Trinitate, & fide Catholica cap. 1. damnamus, vbi dicitur: Transubstantiatis pane, & vino in corpus Domini: similiter con-
E tra multa alia capitula. Est contra Hugonem de Sacramentis parte 4. cap. 8. vbi dicit, quod panis non cedit in nihil, sed transit in corpus Domini.

Secundo dimisso modo de impanatione, qui expresse est contra Innocentium, qui dicit, quod ibi non est vnio panis cum carne, sicut est vnio naturæ cum Verbo, & etiam tunc non esset ibi caro, nisi per communicationem idiomatum.

Similiter tertio dimisso modo illo, quod est vnio materiæ panis cum forma corporis Domini, eo
F modo quo materia alimenti vnitur formæ nutriti, quod improbatur expresse in distinctione præsenti: supposito ergo, quod totale esse panis desinat esse, & quo ad materiam, & quo ad formam; & quod totum transeat in totum ratione cuiuscunque partis, non tantum ratione totalitatis, est difficultas quæstionis, propter opinionem antiquorũ Doctorum, & similiter vnius Doctoris moderni, qui dicunt vniformiter, quod ista Transubstãtiatio non est aliud, quã relatio importata per successionẽ, vt sit successio totalis corporis Domini post totale non esse panis. Corpus .n. Domini est totaliter in po-

in potestate diuina, quæ facit illud totaliter succedere totali non esse panis, vt sic transubstãtiatio sit habitudo quædã termini ad terminum importata per successionem vnius ad alterum, & differt à successione naturali, quoniam in successione naturali manet subiectum commune, & non transit totum in totum, sed tantum actus succedit actui. Punctus ergo quæstionis est videre an hoc quod dictum est, sufficiat.

Secundo principaliter pono propositiones intentas. Prima est, quod non sufficit ad transubstantiationem, quam ponunt Sancti, quod totum transeat in totum, dicere, quod totale esse vnius succedit post totale non esse alterius.

Hanc cõclusionem probo aliquibus rationibus, & prima est ista: Omne quod succedit alteri, in aliquo succedit illi: sed non possunt isti dare, in quo succedat corpus Domini ipsi pani: ergo. Maior nota est, quoniam omne, quod succedit alteri, vel succedit in essendo, puta quia non fuit, & modo est; vel succedit in tempore, quia est in tempore, postquam non erat in tempore; vel succedit in locum, quia est in loco, postquam non erat in loco. Sed non est dare primum in proposito, quoniam virtute transubstantiationis nõ accipit corpus Domini esse post non esse, quoniam prius erat. Nec potest dari secundum, quia eodem modo succedit non esse panis lapidi, qui est in altari, quia est in tempore, postquam panis habuit non esse. Nec sufficit tertius modus, quia tunc rediret opinio, quæ ponit transubstantiationem vbeationem: hoc enim modo non esset aliud transubstantiari panem in corpus Christi, quam esse corpus Christi vbi fuit panis. Similiter non potest dici, quod succedat ipsis speciebus, vt quia prius fuerunt in pane, & post sint in corpore Christi: ergo manifestum est, quod non potest dari, in quo sit ista successio: ergo.

Secunda ratio ad idem est ista: Aut ista successio est secundum esse antiquum corporis Domini conseruatum post non esse panis, aut acquisitio alicuius esse noui, in quo succedit pani. Non sufficit primum, quia tunc omne, quod corrumpitur hoc modo, transubstantiaretur in quolibet, quod post suum esse dicitur conseruari: ideo si Deus annihilaret lapidem, posset dici transubstantiari in solem: imo hoc modo panis æquè transubstantiaretur in solem, & totum mundum, quia sol, & totus mundus conseruantur post non esse panis.

Si vero detur secundus modus, habeo propositũ, quia illud acquisitum non potest esse entitas simpliciter: aut ergo erit tempus, aut locus, & non apparet quid, vt probabat ratio alia.

Tertia ratio est ex natura posterioris. Certum enim est, quod successio est habitudo posterioris ad prius: si ergo transubstantiatio sit talis successio, tunc panem transubstantiari in corpus Christi, non erit aliud, quam Deum dare corpori Christi habitudinem quandam posterioris ad prius. Sed hoc non sufficit, tum quia omne posterius in aliquo est posterius, scilicet natura, vel tempore, vel loco, vel alio aliquo, vt patet 5. Metaph. tex. 16. cap. de priori, & posteriori, in proposito autem non potest dari in quo: Tamen quia talis modus est communiter contra Doctores, quia ad illum sequitur necessario, quod mutatio facta esset in corpore Domini æquè, & magis quam in pane.

Confirmo hoc: Quia si talis successio est respe-

A ctus: aut ergo respectus extrinsecus adueniens, aut intrinsecus. Si secundo modo, ille non acquiritur, nisi acquisito aliquo non absoluto: ergo per transubstantiationem aduenient corpori Domini aliud absolutum.

Si vero detur, quod sit respectus extrinsecus, cum ille sit per se terminus motus, sequitur, quod corpus Domini mutabitur acquisito tali respectu.

Prætera probatum est supra, quod non potest esse talis respectus.

B Quarta ratio sumitur ex dictis Sanctorum sic: Vbi præcise vnum succedit alteri, non est verum dicere, quod illud, cui succeditur, accedat, & conuertatur in illud, quod succedit, imo è conuerso succedens accedit ad illud, cui succedit. Sed per Hugonem de Sacramentis parte 4. cap. 8. vel 9. panis accedit ad corpus Domini, & ad vnitatem cum eo. Sancti etiam dicunt communiter, quod panis, & vinum transeant in corpus, quare talis transubstantiatio non est præcisè successio.

Confirmo hoc, quoniam licet forma succedat C priuationi, non tamen conuerti dicitur priuatio in formam.

Quinta ratio ad idem accipitur ex terminis, sic: Quãdo inter aliqua est habitudo per accidens ratione alicuius tertij, transeunte illo tertio transit habitudo, verbi gratia, habitudo est per accidens inter Policletum, & ædificare, ratione tertij cui coniungitur, scilicet ratione artificis, tunc aufero, quod non sit artifex, iam non ædificat Policletus, sed secundum Aristotelem 1. Physic. com. 43. & 44. & Commentatorem ibidem, & similiter 8. Physic. D habitudo inter terminum à quo & ad quem, est per accidens, puta habitudo carnis, & vermis, & hoc ratione tertij, quod transit de vno ad aliud: sed hic in proposito non est dare tale transiens, quod sit tertium, quia inter corpus Christi, & panem nulla est habitudo: sic ergo non teneo in hoc conclusionem communem.

Ad argumentum in oppositũ concedo, quod ibi est successio, sed hoc non sufficit, sed oportet dare aliud, ratione cuius habeat corpus Christi habitudinem aliquã ad panem.

E

ARTICVLVS II.

Vtrum transubstantiatio sit formaliter transitus.

Quo ad secundam quæstionem arguo primo, quod transubstantiatio nõ sit formaliter trãsitus sic: Illud non transit in aliud, quod desinit, antequam perueniat ad illud, sicut non transit mare, qui desinit esse antequam perueniat illuc: sed panis desinit esse, antequam transeat in corpus Do- F mini: ergo.

In oppositum sunt auctoritates multæ Sanctorum. Respondeo pono tres conclusiones.

Prima est quod dato, quod intellectui modo non appareret ratio, & modus, tamen propter solas auctoritates Sanctorum teneo, quod transubstantiatio est verus transitus, & conuersio totius panis in totum corpus Domini. Hæc est expressa intentio Augustini, & ponitur auctoritas eius de consecratione, & habetur auctoritas in litera. *Dist. 1. cap. corpus, & sanguis.*

Corpus, inquit, Domini est illud, quod ex frugibus terræ sumptum, & mistica præce consecratum est: per manum enim sacerdotis mutatur species.

Ecce expresse, quod illud idem, quod ex frugibus terræ sumptum est, dicit quod est corpus Christi. Idem etiam dicit, & habetur in litera distinctio. decima, & ponitur in decretis dist. 2. cap. vtrũ figura. Per spiritum, inquit, Sanctum vera caro sine coitu generatur, sic per eundem ex substantia panis, & vini corpus Christi, & sanguis consecratur.

B Item hæc est mens Ambrosij de Sacramentis, & ponitur auctoritas eius de Consecr. dist. 2. cap. panis est in altare, & etiam habetur in litera distinctio. decima: Panis est in altari ante verba sacra, vbi consecratio accessit, de pane fit vera caro. & infra: Sic operatorius est sermo Christi, vt per illud inciperent esse, quæ non erant, quanto magis operatorius est, vt sint quæ erant, & in aliud commutentur.

C Hæc etiam est mens Magistri in litera, & Innocentij de officio missæ parte tertia. cap. 18. qui recitat duas opiniones, vnam, quod ex pane formari corpus Christi est dictum metaphoricum, quomodo consueuit dici, quod ex præterito formetur supinum, vel sicut secundum modum grammaticæ ab vna dictione formatur alia, vt legis, is, mutata in e, fit lege, sic hæc opinio dicit fieri mutationem panis in corpus Christi: sed hoc excludit, dicens, quod sic non debet intelligi, sed illud, quod verè est panis, transit in verũ corpus Christi.

D Secunda Propositio est, quod licet sit valde difficile videre, & intelligere, quomodo potest dici, quod aliquid transeat in aliud, vbi vero est aliud commune. Possumus tamen dicere, quod vere transit aliquid in aliud, sicut in terminum, quando est aliquid commune, quod transit, vel per modum subiecti, vel per modum formæ, & simboli. Ad cuius euidentiam. Primo declaro hoc. Dico enim per modum subiecti, sicut rarum transit in densum, quia subiectum transit de raritate in densitatem.

E Secundo dico per modum formæ simboli, quando ex aqua generatur ignis, ibi manet diaphaneitas communis vtrobique, & hoc modo dyaphanum, quod est aer, transit in dyaphanum, quod est ignis, quia forma eadem simbolica transit de termino à quo in terminum ad quem, & totus aer transiret in ignem, tam secũdum materiam, quam secundum formam sola dyaphaneitate remanẽte; ista est vera: Totum dyaphanum, quod est aer, transit in totum dyaphanum, quod est ignis: sic ergo volo dicere, quod quando aliquid est commune termino a quo, & ad quẽm, si per virtutem aliquam illud commune transeat de vno termino in alium, ita propriè dicitur terminus transire in terminum ratione illius communis formæ, sicut

F ratione subiecti communis: hoc viso probo conclusionem. Primo sic: Transire, est de vno ad aliud, ire, quod autem subiectum commune substernatur, accidit, per se enim non aliud dicit quam ab hoc in hoc ire, hoc enim importatur per transire: sed vbi est commune simbolum, tunc forma communis transiuit de hoc in illud: ergo si ibi est transitus, sequitur, quod ibi sint termini proprij transitus: sed termini sunt a quo, & ad quẽ: ergo. Probo minorẽ, scilicet, quod vbi est transitus, ibi sint termini transitus: pone enim, quod rubicundum transeat de vinositate in acetositatem, patet, quod iuit de hoc in illud, ita quod illud rubicundum, quod primo fuit vinum, nunc est acetum: sed nihil transit de contradictorio in contradictorium sine medio transitu vero: ergo ibi est habitudo termini ad terminum terminantem vnum transitum.

Secundo, quia de ratione transitus non est aliud, quam attingere terminum à quo, & ad quem: sed hæc forma communis attingit vtrumque: ergo est vere transitus.

Tertio, quia forma est principalior pars: sed quando materia transit, est verus transitus: ergo similiter, quando forma transit, vt sic anima de corpore transeat in corpus, & simitas de naso.

Quarta per Commentatorem 1. Physic. Comm. 63. Corpus demonstratum de genere quantitatis transit de dispositione in dispositionem, & non mutat nomen, nec definitionem; aliquando de forma in formam, vt de carnositate in terrestreitatem: sed illud quantum nec primo modo, nec secundo transit subiectiuè: ergo transit per modum formæ symbolicæ: ergo forma symbolizationis manens transiens de termino in terminum vere facit, quod terminus dicatur vere transire in terminum.

Ad propositum ergo dico, quod non est capibile, quod transubstantiatio sit habitudo totalis termini ad totalem terminum absolutè, sed oportet dare, quod incipiat ab aliquo termino, & terminetur in alium, & alium terminum: ergo oportet dare commune, cui formaliter attribuatur transitus termini ad terminum: illud non est subiectum: ergo est forma symbolica communis, quæ eadem manens transit de pane in corpus Christi.

Tertia Propositio est, quod quicquid sit de hoc, Vtrum totus panis cum omnibus dimensionibus possit transire in totum corpus Christi, & dimensiones eius, ita quod nihil commune remaneat: non enim curo modo de hoc, nec loquor de tali modo transubstantiationis: sed hoc pro nunc dico, quod remanente specie communi, quæ transeat de pane in corpus Christi, possumus dicere, quod ibi est vere transitus de termino in terminum, & hoc in ordine ad commune manens; & illud non est materia, nec forma, nec aliquid de essentia passionis, nec species ipsæ, & dimensiones, vt dantes esse formale extensum, quia hæc propositio est vera: dimẽsionatum transit in corpus Christi, quia corpus Christi non est ibi extensum per panis dimensiones: ergo oportet, quod sit aliquid, commune in esse aliud, quam dimensionatum, scilicet in ordine ad aliud esse, quod dant sibi dimensiones: illud autem esse est in esse hoc determinatum ad situm, distare, moueri, & huiusmodi, quæ corpori Christi non competunt, nisi ratione dimensionum. Sic ergo virtute illius transitus aliquid, quod erat panis, accipit, quod sit corpus, non capiendo per hoc, quod dico aliquid, tantummodo ipsam aliquiditatem, vt dicit opinio quædam cuiusdam Doctoris, sed illud aliquid non est aliud, quam hoc, quod dico hoc sensibile demonstratum, quia illud idem hoc sensibile demonstratum, quod prius fuit panis, nunc est corpus Christi, sic quod ipsum translatum est de pane in corpus Christi, & in ordine ad symbolum istum est transitus, de quo est sermo. Hanc autem positionem confirmant dicta aliorum Doctorum.

Primo

Primo dictum eorum, qui posuerunt, quod transsubstantiatio est successio totius in totum, scilicet totius esse corporis post totale non esse panis, & hoc quidē verum est, quod sit successio duorū terminorum: sed in quo succedit terminus iste illi, aut in esse nouo, vt iste capiat nunc esse de nouo, & nullus hoc concederet sane, quia corpus Christi prius habuit esse simpliciter, & totale; aut succedit non in esse absolutè, sed in esse hic, sed si sic dicatur, transubstantiatio non erit, nisi vbeatio, quod isti negant: ergo oportet, quod ista successio sit penes aliquid, quod prius erat panis, nunc est corpus Christi: hoc autem nihil est, nisi ly, hoc demonstratum, quia verum est dicere, quod hoc, quod tenes, fuit prius panis.

Secundo, Ista positio confirmatur per dictum eorum qui ponunt, quod hæc est vera, hoc est corpus meum: illa vero non est vera, hic est corpus meum, contra illos qui dicunt, quod remanet substantia panis, & aduenit in eodem vbi corpus Christi, & tunc, hic est corpus meum, idem est, quod, hoc est corpus meum, contra quod dicunt, quod plus importat, hoc est corpus meum, quā hoc quod dicitur, hic est corpus meum: sed manifestum est, quod illud non potest esse, nisi aliquod hoc, quod conueniebat prius pani, & nunc conuenit corpori Christi: ergo.

Tertio, Ista positio confirmatur ex dicto Magistri Innocentij. Innocentius enim in præallegato capitulo quærit: vtrum illa conuersio sit formalis, vel substantialis, & respondet, quod sit substantialis non formalis. Ad cuius euidentiam sciendum est, quod ipse distinguit de triplici conuersione, quoniam quædam est formalis tantum, & non substantialis, vt quando manet substantia, & mutatur forma sensibilis, sicut quando ex albo aliquid fit nigrum, qualis fuit conuersio Sauli in Paulum: quædam vero est substantialis, & formalis, vt quando nec manet substantia, nec sensibilis forma, sic conuersio virgæ in colubrum: quædam vero conuersio est substantialis non formalis, vt in proposito, quando manet sensibilis forma, & mutatur substantia: ergo per eum accidentia aliquam habitudinem habent ad conuersionem, & terminum conuersionis, quia dicit, quod manent accidentia mutata substātia, ita vt sit aliquid commune, quod manet sub vtroque termino.

Quæro ergo, quæ est habitudo illa, quam habent accidentia, siue dimensiones ad corpus Christi, illa non potest esse extensio, siue esse extensum: non enim dimensiones panis ibi extendunt corpus Christi: ergo restat, quod ibi sit dare esse hoc demonstratum, quod enim corpus Christi dicatur esse hoc aliquid demonstratum, capit per ipsas dimensiones, vt superius dictum est.

Confirmo hoc: Quando aliquid manens sic se habet, quod habet aspectum ad vtrumque terminum conuersionis, ita quod conuersio dat termino ad quem illud, quod aufert à termino à quo, non nisi mediante illo manente, illud tale manens sic medians habet connexionem aliam, & habitudinem necessariam ad illam conuersionem: sed dimensiones panis aspiciunt in conuersione vtrumque terminum, ita quod eis mediantibus conuersio dat corpori Christi, quod sit hic, & tollit à pane esse hic: ergo dimensiones panis habent aliquā habitudinem ad conuersionem: non enim conuer-

A sio dat corpori Christi, quod sit hic, nisi quia applicat dimensiones panis ad ipsum, quæ dant, quod sit hic. Da enim oppositum; quod non applicet dimensiones panis ad corpus Christi, non habebit, vnde det corpori esse hic: non enim hoc habet ex se, cum ipsa transeunte corpus Christi adhuc habeat esse hic. Sic ergo dimensiones aliquæ per se habent habitudinem ad cōuersionem: quæro tunc; aut ista habitudo est habitudo termini, vel subiecti, vel tertio formæ symbolicæ, & communis vtrique termino: Non primo modo, nec secundo manifestum est: ergo tertio modo per modum formæ

B symbolicæ; aut ergo formæ symbolicæ informantis, & hoc non potest dari: ergo restat, quod per modum formæ dantis aliquod esse: non autem esse extensum formaliter: ergo aliquod aliud: illud non est nisi esse determinatum ad situm, & esse demonstratum: substantia enim indiuidua non habet esse determinatum ad situm, nec quod distet à quocunque, nisi per ipsas dimensiones, & per consequens per illas non per se habet, quod sit demonstrabilis, vt hoc, ita quod per easdem dimensio-

C nes habet nunc corpus Christi, quod sit hic, per quas habebat prius panis esse hoc, quod quidem esse hoc non est idem, quod esse indiuiduum, sed addit ad illud determinationem ad situm, & ideo quod capit per dimensiones, quod sit hoc determinatum ad situm, capit per illas etiam esse hoc.

Sic igitur, ista transubstantiatio est virtus transitus ratione eiusdē alicuius communis, & symbolici permanentis de vno termino in alium transeuntis. Hæc est mens expressa Augustini in illo capitulo, panis est in altari, vbi dicit, quod illud est caro

D Christi, quod prius est sumptum ex frugibus terræ, ly illud, non demonstrat panem, quia propositio esset falsa; nec species ipsas, quia species ex frugibus non sumuntur: ergo demonstrat aliquid derelictum ex speciebus, quod primo relinquebatur circa panem, scilicet esse hoc. Ad idem est auctoritas Magistri distinctione decima, quod ista concedenda est: hæc substantia fit illa substantia, & necesse est, quod hoc referatur ad aliquid commune vtrique termino, alioquin propositio esset falsa.

E Ad hoc etiam est auctoritas Ambrosij, vt superius dictum est.

Confirmatur etiam hoc per communem opinionem. Tenent enim Doctores communiter, quod corpus Christi est in Sacramento per dimensiones panis, & mouetur motis dimensionibus ipsis. Sed sunt hic dubia quædam.

ARTICVLVS III.

F *Vtrum transubstantiatio sit actio positiua, vel permansiua.*

PRimum est, quia secundum istam viam non videtur, quod trāsubstantiatio sit aliud, quā quædam vbeatio, quia dicit, quod virtute dimensionum corpus habet, quod sit hic, & eadem determinatio situs, quæ prius erat panis ipsius, est nunc corporis Christi. Respondeo sciendum est, quod corpus de genere substantiæ, non continetur sub dimensionibus in habitudine locati

ad locum, ſed in alia omnino habitudine, quæ A etiam communiter eſt duplex, ſcilicet habitudo extenſionis, & determinationis ad ſitum: ſi ergo corpus de genere ſubſtantiæ aſpiceret dimenſiones in habitudine locati ad locum, tunc concurreret propoſita difficultas: tunc enim cum corpus Chriſti per tranſubſtantiationem non capiat aliud, quam habitudinem quandam ad ſpecies, ſi talis habitudo eſſet habitudo locati ad locum, non eſſet aliud trãſubſtantiatio, quam vbeatio quædam. Sed ego nego antecedens: pono enim, quod habitudo illa non eſt aliud, quam indiuiſio quædam B in eſſe vnum hoc demonſtratum, quod quidem includit determinationem ad ſitum, & terminationem entitatis: primum ineſt ratione dimenſionum: ſecundum vero ratione ſubſtantiæ: ex ipſis enim dimẽſionibus derelinquebatur in pane prius eſſe hic, & poſtmodum illud idem derelinquitur per dimenſiones in corpore Chriſti, ſed ſubſtantia panis prius terminabat entitatem dimenſionum, quam poſtea terminat corpus Chriſti, & ſic prius ex ſubſtantia panis, & ipſis dimenſionibus reſultabat vnum eſſe hoc demonſtratum; & idem hoc poſt C modum reſultat ex dimenſionibus, & ſubſtantia corporis Chriſti, vt ambo concurrant indiuiſè ad vnum eſſe hoc demonſtratũ, per tranſubſtantiationem: ergo corpus Chriſti non vbeatur, ſed indiuiſio in vno eſſe tertio cum ipſis dimenſionibus communicatur, per quam indiuiſionem ad ſitum determinatur.

Dices: Corpus Chriſti etiam vi conuerſionis per ipſas dimenſiones determinatur ad ſitum, ad quem antea non determinabatur: ſed determinatio ad ſitum eſt determinatio ad vbi: ergo tranſubſtantiatio erit vbeatio. Reſpondeo: determinatio ad ſitum non eſt ſituatio: corpus enim Chriſti in Sacramento nullatenus ſituatur, ſed eſt quædam indiuiſio cum aliquo ſituato, per quam contrahit determinationem ad ſitum eundem, quo illud dicitur ſituatum.

Ad formam ergo rationis dico, etſi corpus Chriſti determinetur ad ſitum, vel ad vbi: ipſa tamen determinatio ad ſitum, non eſt vbeatio, vel ſituatio, vt dictum eſt: Vbeatio enim eſt, quando aliquid de vno non tranſit ad aliud vbi.

In propoſito autem vnus, & idem formalis effectus tranſit de termino in terminum, vt de pane in corpus Chriſti, & ſic tranſitus ille non fundetur in pane, nec in corpore Chriſti, neutrum enim horum propriè tranſit, ſed fundatur in communi aliquo eis, quod tranſit de vno in aliud, & illud eſt eſſe hoc aliquid demonſtratum.

Secundum dubium eſt, quia nos non videmus, quod panis magis tranſeat in ſubſtantiam corporis Chriſti, quam in ſubſtantiam ipſius ligni: quare enim magis tranſit in corpus Chriſti, quam in ipſum lignum, & quid magis fit circa corpus Chriſti, quam circa ipſum lignum? Reſpondeo, dico, quod magis tranſit in corpus Chriſti ex hoc, quod corpus Chriſti, & panis ſunt duo termini tranſitus ratione tranſeuntis ex vno in aliud, quod eſt illud, quod importatur per pronomen demonſtratiuum, quod dicitur hoc.

Dices: Pronomen hoc propriè ſignificat ſuppoſitum, ſed quomodo poteſt corpus Chriſti cum dimenſionibus vniri in vno eſſe hoc tertio, niſi per rationem mediam? quære reſponſionem.

Ad argumentum principale, licet panis deſinat eſſe, tamen aliquid commune manet, quod eſt ſubiectum tranſitus, vt dictum eſt.

Quæſtio II.

DE TRANSVBSTANTIATIONE IN ORDINE AD SVBIECTVM.

Viſo de tranſubſtantiatione in ſe, videndum eſt de ipſa nunc in ordine ad ſubiectum.

ARTICVLVS I.

Vtrum tranſubſtantiatio ſit in aliquo ſubiectiue.

ARGVO primo, quod non, ſic: Quia ſi eſſet in ſubiecto, aut ergo in pane, aut in corpore Chriſti, aut in accidentibus. Sed non eſt in pane, tum quia panis non manet in tota tranſubſtantiatione, accidens autem non D eſt ſine ſubiecto; tum quia panis deſinit eſſe per tranſubſtantiationem, ſubiectum autem non corrumpitur per proprium accidens; nec eſt in corpore Domini, quia corpus non eſt illud, quod formaliter tranſubſtantiatur; nec in accidentibus, quia accidens non eſt ſubiectum accidentis: ergo in nullo ſubiecto.

In oppoſitum eſt, quod tranſubſtantiatio eſt accidens, & non abſolutum: accidentia autem huiuſmodi in Sacramento non ponuntur ſine ſubiecto. Reſpondeo in iſta quæſtione pono duas E conclusiones. Secundo mouebo quædam dubia.

Prima propoſitio eſt, quod tranſubſtantiatio eſt duplex mutatio, & vna tantum actio. Secunda propoſitio eſt, quod iſta actio non eſt ſubiectiue in pane.

Primam propoſitionem probo quo ad primam partem, quod tranſubſtantiatio ſit duplex mutatio, arguo ſic. Impoſſibile eſt eſſe tranſitum a duobus terminis cõtradictorijs in duos terminos, niſi per mutationem mediam duplicem. Probatur, quia mutari eſt aliter ſe habere nunc quam prius: F ergo vbi eſt aliud, & aliud ſe habere, eſt aliud, & aliud mutari: ſed vbi eſt tranſitus à duobus terminis contradictionis in duos terminos contradictionis, eſt aliud, & aliud aliter ſe habere: ergo. Exemplum, aliud ſe habere eſt tranſire de non albo in album, & aliud ſe habere eſt tranſire de non ſano in ſanum, ſed in tranſubſtantiatione eſt tranſitus de duobus terminis duarum contradictionum in duos terminos. Probo. Ibi enim eſt tranſitus vnius hic demonſtrabilis de eſſe panem, in non eſſe panem, & eſt ibi tranſitus eiuſdem demonſtrabilis de non eſſe corpus in eſſe corpus, & hoc

& hoc secundum dicta Ambrosij: Ante benedictionem erat panis, & post benedictionem est corpus Christi: Sed non esse panem, & esse panem; similiter non esse corpus, & esse corpus sunt alia, & alia contradictio, & per consequens alij & alij termini: ergo transubstantiatio est duplex mutatio.

Sed contra: Intentio istius propositionis videtur esse, quod in omni motu, & mutatione est duplex mutatio, sicut quando aliquis ex albo fit niger, est duplex mutatio, quod tamen non videtur verum, quia est vna simplex alteratio.

Respondeo, licet in talibus non appareat prima facie esse nisi vnam mutationem, tamen verè in omnibus talibus est duplex mutatio, & hoc resoluendo quamlibet alterationem talem ad terminos contradictorios, & potest specialiter sic probari secundum Philosophum 5. Physic. tex. 7. Quædam est mutatio, quæ est non à subiecto in subiectũ, vt generatio: quædam vero quæ est à subiecto in non subiectum, vt corruptio: quædam à subiecto in subiectum, vt alteratio: ergo per Philosophum, alia est mutatio, quæ est a non subiecto in subiectum, alia quæ est à subiecto in non subiectum: ergo in omni alteratione, quantumcumque appareat simplex, considerando terminos affirmatiuè apparet duplex vna mutatio, puta de albo in nigrum.

Accipiendo autem eos partim affirmatiuè, & partim negatiuè, apparent duæ mutationes, quoniam cum ex albo fit nigrum, vna mutatio est à non nigro in nigrum, & alia ab albo in non albũ, propter quod numerando mutationes secundum terminos in omni alteratione videtur esse triplex mutatio, vna ex terminis positiuis, aliæ duæ ex vno positiuo, & alio priuatiuo.

Et potest cõfirmari principalis propositio, quoniam generatio, & corruptio non sunt vna mutatio, sed duæ, vna acquisitiua, quæ est de non forma in formam, & alia deperditiua de forma in non formam: ergo transitus de pane in non panem, & de non corpore Christi in corpus Christi, erunt duæ mutationes, aliàs Philosophus non diceret 5. Physic. tex. 7. quod mutatio de subiecto in subiectum, & de non subiecto in non subiectum sunt cõmunes omni motui.

Secundam partem illius propositionis, videlicet quod transubstantiatio sit vnica actio, sic quod illæ duæ mutationes, quæ sunt probatæ esse ibi, sunt ab vna simplici actione probo: Arguo enim sic Primo: Quando duæ mutationes sic se habent, quod ad positionem vnius sequitur necessario positio alterius, illæ sunt necessario ab agente per eandem actionem. Da enim oppositum, sequitur quod illa mutatio, quæ est per concomitantiam necessariam alterius, ponatur in esse duplici actione, quoniam ponetur per actionem quæ est ad mutationem illam, quam necessario concomitatur; eadem enim actio, quæ est alicuius per se, & primo, est etiam eius, quod necessario concomitatur illud secundario, & per modum sequelæ. Secundo, eadem mutatio est per actionem propriam, quia cuilibet mutationi attribuitur propria actio: ergo sequitur quod aliqua eadem mutatio ponetur in esse duplici actione: sed istæ duæ mutationes à pane in non panem, & à non corpore in corpus, sunt necessario connexæ, sic, quod vna necessario concomitatur aliam; sicut enim generatio vnius est cor-

A ruptio alterius, sic transitus, & versio vnius hoc demonstrabilis in vnam substantiam, est necessario desitio ab alia quidditate. Et ratio est, quia tale hoc demonstratum non est nisi vnius substantiæ, & necessario est alicuius substantiæ, quia substantia concurrit essentialiter ad illud: ergo si desit ab vna substantia, eo ipso necessario transit ad aliam, & è conuerso: & ideo ad mutationem de non corpore in corpus, sequitur necessario per modum sequelæ mutatio de pane in non panem per modũ necessariæ sequelæ. Imaginor enim quod sicut si

B agens naturale transmutet materiam ad aliquam formam; sequitur necessario per modum sequelæ desitio prioris formæ; sic in proposito.

Dicetur forte: Omnis mutatio est actio, vel passio, ita quod vel est mutatio actio, vel mutatio passio: ergo multiplicatis actionibus multiplicantur actiones. Et confirmo, quia sicut corrumpi & generari sunt duæ mutationes, sic sunt duæ passiones; similiter sic corrumpere & generare sunt duæ actiones.

Respondeo: Corrumpere & generare sunt vnica

C simplex actio: non enim est imaginandum, quod ab agente profluat duplex actio, vna positiua, & alia corruptiua: sed illa eadem, quæ positiua formæ per se, & primo est corruptiua, & secundario, & per modum sequelæ alterius formæ incompatibilis illi.

Tunc ad formam rationis dico, quod mutatio, siue actiua siue passiua, nec est actio, nec est passio: mutatio enim est respectus ad terminum; sed actio dicit respectum ad agens; modo ad alium, & alium terminum sunt duo respectus. In proposi-

D to vero multiplicantur termini, ideo multiplicatur mutatio, sed non multiplicatur agens, ideo non multiplicatur actio.

Secunda ratio ad idem est ista: Si ad illas duas mutationes, puta de non corpore in corpus, & de pane in non panem, oporteat ponere duas actiones, altera earum erit positiua, puta quæ est à non corpore in corpus, alia vero priuatiua, scilicet à pane in non panem: sed contradictio est ponere actionem purè priuatiuam, quia ambæ mutationes illæ erunt per vnam actionem positiuam. Probo

E assumptum per Commentatorem 12. metaph. com. 18. & in ea concordant omnes Philosophi, quod agens non potest priuare, non enim agens inuenit negationes per se, sed per accidens. Probo etiam hoc idem ratione sic: Omnis actio est aliquid positiuum, est enim per se ens, & in per se prædicamento sub ente, vnde per Commentatorem 3. Physic. comm. 21. actio est via, & interuallum, tunc vltra: Omnis actio dependet à termino, si autem sit alia actio purè priuatiua, eius terminus est non ens: ergo actio illa dependebit à non ente: sed im-

F possibile est aliquid positiuum dependere à non ente: quare impossibile est esse actionem, quæ sit respectu tantum termini priuatiui.

Confirmo hoc, quia super formalem terminum actionis fundatur respectus producentis ad productum, ita enim dicit Commentator 7. metaphys. commento 21. actio agentis dependet à forma: sed super non ens non fundatur respectus aliquis positiuus: ergo non ens non est respectus formalis per se actionis ipsius agentis.

Dices, creatio est actio, & similiter adnihilatio videtur actio: sed terminus adnihilationis est nihil: ergo. Respondeo: adnihilatio non est actio, sed est

sub-

substractio actionis: est enim substractio influxus A agentis, vel conseruantis, si creare sit conseruare.

Secunda Propositio est, quod ista actio non est in pane subiectiuè: hoc dico propter dictum cuiusdam Doctoris in quarto, & in Summa, quod transubstantiatio est in instanti, & est subiectiuè in pane. hoc probat, quia transubstantiatio non videtur esse nisi quidam ordo successionis termini ad terminum. Dictum est autem, quod ordo successionis est in illo, in quo fit mutatio secundum illam successionem: sed in pane est solummodo mutatio: ergo & ordo. Et si arguitur contra eum, quod panis in instanti transubstantiationis non est. Respondet, quod panis est in toto tempore præcedente, in vltimo vero instanti non habet esse, quia non est dare vltimum instans, in quo res corrupta habuit esse, est tamen dare vltimum instans, in quo res nō habet esse; non oportet autem, quod pro instanti, in quo primo panis non habet esse, transubstantiatio habeat subiectum, quia pro illo instanti transit. Contra istam ergo opinionem probo propositam secundam propositionem.

Arguo ergo primo sic: Impossibile est, quod accidens sit in subiecto, quod non est, quando accidens est: probo, quia accidens esse in subiecto, non est aliud quam accidens sustētari in subiecto: quod autem non est, non valet sustentare: ergo. Imo videtur esse contradictio de plano dicere, quod accidens sit in subiecto, & quod subiectum non sit: sed per istum Doctorem in instanti, quo transubstantiatio est, panis non est: ergo.

Item, secundum eum: Nihil transubstantiationis est in tempore præcedente, sed est totaliter in instanti: ergo nihil facit pro eo dicere, quod panis habet esse in toto tempore præcedenti, & in vltimo instanti, quoniam in vltimo instanti est transubstatiatio: ergo in illo instanti habet subiectum, sed tunc panis non est: ergo.

Tertia Propositio est, quod transubstantiatio est subiectiuè in illo cōmuni effectu formali, quod transit in corpus Christi, sicut sæpe dictum est, & hoc demonstrat forma verborum.

Hanc conclusionem probo in speciali, sic: In illo est subiectiuè versio, & transubstantiatio, quod dicitur formaliter transire, siue de hoc in hoc ire: sed nihil transit de hoc in hoc, vt primo sit hoc, deinde hoc, nisi illud commune, quod significatur per hoc demonstratum: ergo.

Vnde imaginor, quod ex quo circa istud commune sunt duæ mutationes, vna quidem, qua accedit vt sit corpus Domini, & iste accessus est immediatè & directè terminus actionis diuinæ, quam ponimus in transubstantiatione ipsa; & illud quod accedit mediātè isto accessu quasi formali termino habet respectū ad corpus Domini, & talis accessus propriè, & primo dicitur transubstantiatio quasi in aliud: sed non esse ipsius panis nullius per se actionis est, sed per modum sequelæ sequitur transitum nominatum.

Tertio pono quædam dubia. Primum est: quomodo potest esse, quod idem demonstrabile transeat de pane in corpus Christi: arguo enim, quod hoc sit impossibile, quod illud quod sic trāsit, quod importatur per ly, hoc demonstratum sit idem; Quia quando aliqua duo concurrunt ad aliquod vnum per se, variato altero eorum, illud dicitur variari, sicut variato tecto variatur domus: sed per te ad esse hoc concurrunt dimensiones, & substantia aliqua per te, & hæc substantia variatur, quia primo concurrebat panis, nunc concurrit corpus Christi: ergo.

Secundo sic: Quando aliquid debetur alicui per se, variato illo aliquo, variatur illud quod debetur: sed esse hoc per se debetur substantiæ: omnis enim substantia quantumcumque separata potest demonstrari per pronomen hoc, quare cum hic varietur substantia, variabitur etiam ly, hoc. Maior nota est. Probatio minoris: quia pronomen significat meram substantiam secundum Grammaticū, B nec videtur per se demonstrare subiectum.

Tertio sic: Si remaneat idem demonstrabile, aut illud est ipsæ species precisè, aut est aliquid derelictum à speciebus: non est species ipsæ, quia species non sunt per se illud, quod demonstratur: nec nec est aliquid derelictum, quia illud derelictum est accidens, accidens autem non migrat de subiecto in subiectum: ergo.

Quarto sic: Esse demonstratum non est aliud, quam esse suppositum, quod inest rei per materiā: ergo si non manet eadem materia, non manet idem C demonstratum, nec per consequens idem suppositum: ergo.

Secundo ostendo, quod istud hoc demonstratum non sit subiectum transubstantiationis, quoniam accidens non est subiectum accidentis, sicut qualitas non est subiectum qualitatis, nec actionis est actio & subiectum, & breuiter nulla forma disponitur per seipsam 5 Phys. tex. 3. sed istud commune demonstratum est accidens: ergo.

Item: Si sit trāsubstantiatio subiectiuè in hoc demonstrato, quod per te idem est quod ens determinatum ad situm, sequitur, quod non erit aliud D dicere, quam dicere, situale transit de subiecto in subiectum: sed transitus huiusmodi non dicitur transubstantiatio, sed magis transubeatio: ergo.

Ad primum respondeo: Quandoque dicitur aliquid cōcurrere ad aliud, quo tamen sumpto adhuc manet illud, & hoc quia remanet pars magis principalis, sicut manus per se pertinet ad complementum hominis, qua tamen dempta nihilominus manet homo: sic in proposito: ad esse hoc demonstratum concurrunt hæc duo, scilicet illud, quod est E determinabile, & illud quod trahit eum ad hoc, quod sit demonstrabile, & primum quidem concurrit per modum minus principalis, secundum vero per modum magis principalis; & hinc est, quod remanentibus dimensionibus, dempta substantia, remanet idem hoc, licet diminutum, donec compleatur per substantiam: & ratio est, quia dimensiones concurrunt vt pars magis principalis.

Ad secundum dicendum, quod per ly hoc, potest intelligi indiuiduum, sicut alias dixi, & tunc concedo totam rationem, quia non facit contra me.

F Alio modo, per ly hoc potest intelligi aliquid, quod est terminatum & completum, & hoc modo, secundum Aristotelem 7. metaphys. tex. 26. 27. & 28. nec materia, nec forma, sed solum compositum est hoc.

Tertio modo potest intelligi ens terminatum, & vltra hoc determinatum ad situm, & hoc modo Angelus, nec substantia non quanta est hoc: demonstratio enim eius, qua aliquid dicitur, hoc, habet locum per prius in re situata: signum autem est, quia tales demonstrationes variantur per variationem situs, quare enim demonstratum aliquid, dicitur hoc demonstratum, aliud dicitur istud: aliud

illud vero demonſtratum dicitur illud non eſt, niſi propter alium & alium ſitum: ratio vero huius eſt, quia ſecundum Boetium inter cæteras notificationes vltimata eſt per ſitum. Demonſtratio vero eſt rei certificatio, quia congruè variato ſitu demonſtratio variatur. Vnde etiam noſtra imaginatiua demonſtrando rem accipit ſemper ſitum, cum tamen ad formam ſubſtantiæ ſeparatæ non conueniat demonſtrari certitudine determinationis ad ſitum, licet enim conueniat demonſtrari certitudine, qua corporalia transferimus ſæpe ad ſpiritualia.

Ad illud de pronomine dico, quod talia non ſignificant propriè, ſed exercent, exercent autem non quomodocumque, ſed demonſtrationem rei determinatæ ad ſitum.

Dices, quando Sacerdos dicit, hoc eſt corpus meum, nunquid demonſtrare intendit aliquid determinatum ad ſitum, quid enim ad eum de ſitu? Reſpondeo, quod etiam ſecundum antiquos, talis eſt exiſtentia corporis Chriſti hic, quod nulla actio poteſt ipſum attingere, niſi ratione dimenſionum; vnde ſi eſt mihi propinquum, & ab alio diſtat, hoc non eſt niſi ratione ipſarum dimenſionum. Vnde quod dicit Innocentius vbi ſupra: Sicut corpus Chriſti tradebatur veraciter, ſic veraciter demonſtratur, & poſt dicit, quod veraciter manducatur, non eſſet verum, niſi mediantibus dimenſionibus, & motis, & certis dimenſionibus moueatur, & terminetur corpus, & hoc verè, vt ipſe dicit ibi: ergo intentio Innocentij videtur, quod corpus Chriſti terminatur ad ſitum per dimenſiones.

Ad hoc etiam facit illud Hugonis de Sacramentis lib. 2. par. 8. cap. 18. quod tamdiu eſt corpus Domini præſens in Sacramento, quamdiu manent dimenſiones panis: dico ergo quod ipſum corpus video, tãgo, & comedo ratione dimenſionum, cum quibus vnum & indiuiſum eſt quantum ad effectũ ſecundum, ſcilicet quo ad eſſe hoc, licet non quantum ad primum, ſcilicet quo ad eſſe extenſum.

Ad aliud, quod quærit, quid eſt illud tale commune hoc demonſtratum.

Reſpondeo: Aliud eſt de importato per hoc, & per eſſe hic, aliud de alijs accidentibus: nã 4. Phyſ. tex. 30. & 36. dicitur, quod locus quo ad ſitum, & ordinem vniuerſi eſt immobilis, licet varietur cõtinens materiale, vt aqua, vel vas: ſic ergo eſſe hic, vel eſſe ad ſitum determinatum, eſt tale accidens, quod manet inuariatum, quamdiu dimenſiones manent inuariatæ: & hinc eſt, quod mutato continente, puta aqua, vel vaſe, manet adhuc idem ſitus, quia videlicet manent eædem dimenſiones: ratio autem huius eſt, quia dimenſiones dant determinationem ad ſitum, & ad eſſe hic, & illud, quod eſt formale in loco.

Ad propoſitum, quia dimenſiones panis ſunt illud, per quod trahitur ſubſtantia panis ad eſſe hic, & ad ſitum determinatum reſpectu totius vniuerſi, non dico quod panis in ordine ad dimenſiones habeat ſitum: ſed dico, quod per dimenſiones trahitur ad certum ſitum in vniuerſo, ideo manentibus dimenſionibus alijs variatis, manet panis in eodem ſitu & vniuerſo. Tunc vltra: Cum igitur corpus habeat eandem habitudinem ad dimenſiones panis, quo ad effectum ſecundum, qui eſt determinari ad ſitum, qualem habuit prius panis, ideo determinatur ad ſitum, ad quem determinabatur panis, & quamdiu manent dimenſiones ipſæ inuaria-

A tæ, quantumcumque alia varientur, determinatur ad eundem ſitum. Et ſi dicatur, quod non eſt ſimile, quia panis determinabatur ad ſitum per dimenſiones, quia extendebatur per illas: corpus autem Chriſti per dimenſiones huiuſmodi nullo modo extenditur.

Reſpondeo, extẽdi, & ad ſitum determinari ſunt duæ habitudines diſtinctæ, & vna ab alia poteſt per diuinam potentiam ſeparari.

Ad quartum reſpondeo, quod philoſophicè loquendo, aliquid dicitur hoc per materiam non abB ſolutè, ſed inquantum habet annexam trinam dimenſionem. In propoſito autem licet non maneat materia, manet tamen trina dimenſio, quare manebit etiam & idem hoc.

Ad aliud non habeo pro inconuenienti, quod accidens ſit ſubiectum accidentis ſpecialiter in fieri, ſicut eſt ſitus quod tranſit, nec volo quod ſit idem, quod relatio diſtantiæ.

Ad aliud, quod infertur, quod tranſubſtantiatio eſſet tranſubeatio, reſpondeo: Omnis mutatio denominatur à termino ad quem: quando ergo C terminus tranſitus eſt de ſubſtantia in ſubſtãtiam, dicetur tranſubſtantiatio, ſicut ſi idem dimenſionatum tranſeat de vino in acetum ratione termini, poteſt dici tranſubeatio; tranſubeatio vero non habet ſubſtantiam pro termino, ſed ipſum vbi, ſiue ſitum.

Dices, corpus Domini non acquirit niſi vbi, & ſitum. Reſpondeo, non acquirit vbi, quia vbi eſt formaliter circumſcriptio; nec acquirit ſitum, ſed acquirit magis quandam indiuiſionem cum ſpeciebus panis, qua mediante determinatur ad ſitum. D Ideo corpus Domini hic, nihil acquirit, nec abſolutum, nec reſpectiuum, propter quod non poteſt mutari, nec ſecundum vbi, nec ſecundum ſitum: ſed virtute tranſubſtantiationis tantummodò accipit, quod indiuidatur cum ipſis dimenſionibus in quodam tertio: illud vero eſt hoc demonſtrabile ſub certa diſtantia, quod exprimitur per hoc pronomen hoc: Corpus vero Domini nihil hic aliud acquirit, ſed ipſum acquiritur illi tertio, ſecundũ quod exprimitur per ly hoc; nec corpus Domini hic mutatur, ſed eſt terminus eius, quod mutatur, E quod eſt (vt dictum eſt) illud, quod exprimitur per hoc pronomen hoc, quod de pane tranſit in corpus Chriſti, vt ſæpe dictum eſt.

Quæſtio III.

ARTICVLVS VNICVS.

De Tranſubſtantiatione in ordine à termino à quo, ad terminum ad quem.

F DE Tranſubſtantiatione in ordine ad terminum à quo qui eſt ſubſtantia panis, quæro vnam quæſtionem, Vtrum in iſta tranſubſtantiatione panis verè dicatur adnihilari, probo quod ſic: Illud verè dicitur adnihilari in aliqua actione, cuius nihil manet, nec materia, nec forma in illa actione: ſed poſt tranſubſtantiationẽ nihil ipſius panis

nis manet, quod pertinet ad eius essentiam, nec materia, nec forma: ergo. In oppositum est Augustinus 83. Quæstionum q. 21.

Deus, inquit, non est causa tendentiæ alicuius in nihil, similiter Hugo lib. 2. de Sacramentis par. 8. cap. 9. Panis non est adnihilatus, sed mutatus in melius. Respondeo, pono hic aliquas Propositiones.

Prima est, quod non est verum, quod panis non sit adnihilatus propter hoc, quod remanet aliqua eius pars, puta materia, vt dicunt quidam, quod materia panis denudatur simpliciter à forma panis, & fit sub forma corporis Christi, eo modo quo alimentum expoliatur forma propria, & induit formam aliti.

Hanc positionem non puto sanam, & ideo pono propositionem propositā, & contra eam arguo primo sic: Illud non est ponendum, quod repugnat dignitati ipsius, tum quia continuè esset sub mutatione, tum quia tanta esset materia corporis Christi iam, quod forma eius non esset apta ipsam informare; forma enim determinat sibi aliquam quantitatem materiæ, vltra quam non posset aliā informare: pone autem, quod dicantur mille millia Missarum, tota materia illius panis transibit in corpus Christi per te, quomodo poterit tunc totā quantitatem materiæ informare: tum quia continuè corpus Domini densaretur, quia sub eadem forma fieret continuè plus de partibus materiæ; tum quia corpori Domini accresceret cōtinuè noua substantia.

Secundo: Quia positio repugnat veritati Sacramenti, ex vi enim Sacramenti non haberetur nisi forma corporis, & nihil plus: non enim materia, & sic ex vi Sacramenti non esset hic saltem per concomitantiam tota essentia carnis corporis Christi.

Item tertio: Non video, quod vna forma sic migret de materia in materiam, vt desinat nunc informare, nunc autem informet; hoc enim plus est contra ipsam philosophiam, quam ponere, quod panis sit adnihilatus, vt apparet expresse primo de anima à tex. 50. ad 53. vbi Philosophus arguit circa circulationem animarum. Et contra istam positionem est opinio Innocentij, qui dicit de officio Missæ particula Mis. cap. 8. Panis continuè in corpus Christi mutatur, & corpus non crescit. & Magister in litera, Panis non transit in corpus Christi, vt sit eius materia: idem etiam dicit de vino.

Secunda Propositio est, quod annihilatio panis non tollitur, eo quod panis maneat in materia corporis Christi in potentia, vt quidam dicunt, quod ideo non annihilatur, quia transit in corpus Domini, cuius materia est in potentia ad formam panis; si enim dos impassibilitatis auferatur à corpore Christi, posset forma corporis corrumpi, & induci in materia eius forma panis.

Sed contra istum modum probo propositionem propositam, tum quia si ratio sit bona, sequitur quod Deus non posset annihilare istud lignum, nisi annihilaret omne ens materiale. Tum quia materia corporis Domini non videtur (vt sic) esse in potentia, vt educatur inde forma panis.

Tertia Propositio est, quod annihilatio non saluatur propter hoc, quod potest esse reciprocatio conuersionis, & ideo manet corpus Domini in potentia: hoc (inquam) dictum non euadit, nec saluat, quod panis non annihiletur, nam per hoc panis nō remanet nisi in potentia Dei actiua: non enim pa- A nis ibi remanet in potentia subiectiua; similiter nec in potentia obiectiua, potentia enim obiectiua non est nisi ens possibile, & illud potest esse formaliter nihil.

Quarta Propositio est, quod annihilatio panis non tollitur propter communem aliquitatem, quæ & prædicatur de vtroque, & manet per hoc, quod manet corpus Domini, vt dicit opinio quædam; & addit, quod hæc est mens Sanctorum, quod non annihilatur, sed mutatur in melius, quia videlicet aliquitas transit de pane in corpus Christi. Hanc B propositionem probo, quia aut ex hoc dicitur remanere panis, quia remanet aliquid quod fuit panis; vel quia remanet corpus Christi; vel aliquid aliud: non primo modo patet: nec secundo modo, quia propositio ista est falsa, panis est corpus Christi: ergo panis non remanet, quia manet ibi corpus: nec tertio modo, quia totaliter desineret esse.

Vltimo pono quintam Propositionem, quæ est secundum communem opinionem Doctorum, & est specialiter modus Moderni Doctoris Subtilis, quod panis non est annihilatus, quia aliquid eius C maneat quocumque modo prædicto, sed quia non desinit esse per actionem adnihilatiuam.

Potest autem sic argui. Res non dicitur annihilata ex hoc solum, quia nihil eius manet, sed ex hoc quod desinit per annihilatiuam actionē; aliàs chimera posset dici esse annihilata: sed hæc est falsa, quod panis desinit esse simpliciter per annihilationem: annihilatio enim non est conuersio aliqua, sed subtractio influxus manutenentiæ communis: panis autem non desinit esse hoc modo per annihilationem, sed desinit esse sicut terminus à quo ipsius D transitus ad potentiam termini ad quem: quod autem annihilatur, non desinit esse sicut terminus à quo, ad potentiam termini ad quem, sed per solam subtractionem: ergo.

Secundo sic: Annihilatio non est mutatio, quæ sit sequela alterius mutationis, sed est præcisè sola subtractio manutenentiæ Dei: sed desitio panis est sequela alterius mutationis: quod enim illud, quod importatur per hoc demonstratum, desinat esse panis, vt hoc quod demonstro iam non sit panis, sequitur ad illud, scilicet quod accipit, quod E sit corpus Christi: per hoc enim, quod vi transubstantiationis capit, quod sit corpus Christi, desinit per modum sequelæ esse panis: ergo.

Ad argumentum in oppositum patet, quid dicendum, etsi enim nihil panis maneat, non tamen annihilatur propter causam dictam.

Sed dubium est hic, quia Sancti non tam negant, quod panis annihilatur, sed negant quod cedat in nihil; quomodocumque autem desinat esse, siue vt sequela, siue aliter, verum est, quod tendit in nihil; Deus autem non est causa, quod ali- F quid tendat in nihilum, vt argumentatum est ad oppositum. Ad principale responsionem quære.

Quæstio IIII.

DE TRANSVBSTANTIATIONE in ordine ad terminum ad quem.

Vltimo de Transubstantiatione in ordine ad terminum ad quē, quæro duas quæstiones, Pri-

1 Prima est: Vtrum terminus ad quem istius transubstantiationis sit anima dans esse corporeũ, vel materia cum forma alia substantiali.

2 Secunda est: Vtrum quodlibet possit transubstantiari in quodlibet.

ARTICVLVS I.

Vtrum terminus ad quem istius transubstantiationis sit anima dans esse corporeum, vel materia cum forma alia substantiali.

QVANTVM ad primam quæstionem arguo primo, quod terminus istius trãsubstantiationis sit anima dans esse corporeum, sic: In Christo nulla est forma substantialis nisi anima: ergo transubstantiatio non fit in materiam sub alia forma ab anima. Consequentia clara est. Probo antecedens, quoniam forma substantialis dat esse simpliciter: si autem esset ibi forma alia præter animam, iam inueniret anima adueniens esse simpliciter.

In oppositum arguo, quod istud Sacramentum fuit semper vniforme: sed si aliquis Apostolus confecisset in triduo, non fuisset tunc transubstantiatio in materiam sub anima dante esse corporeum, quia anima in triduo non erat vnita materiæ: ergo nec modo terminus transubstantiationis est materia sub anima dante esse corporeum. Respondeo, non curando modo de illa difficultate, vtrum in homine sint plures formæ, nisi quantum pertinet ad propositum pono propositiones aliquas.

Prima est, quod impossibile est, quod formalis terminus istius conuersionis sit materia accidentibus affectata, vt dicit opinio cuiusdam Doctoris. Ait enim, quod in materia separata anima, derelinquitur aliquid in quantitate, & similiter ab alijs accidentibus, vt materia cũ derelicto sibi à quantitate dicatur corpus, cum derelicto vero ab accidentibus carnis dicatur caro, & similiter de sanguine, & alijs, ex quo consequenter oportet eos dicere, quod Nicodemus posuit in sepulchro non materiam cum forma alia substantiali, sed materiam tantum accidentibus affectatam. Sed ista positio includit contradictionem de plano. Contradictio enim est, quod subiectum remaneat sub effectu formali, forma vero non existente, sicut esse rubicundum sine rubedine: sed effectus formalis quantitatis est ipsa extensio: ergo contradictio est, quod corpus sit extensum sine quantitate.

Decipitur autem ista opinio, quia imaginatur, quod accidentia sint quædam res terminatæ, & quasi causantes affectiones aliquas in subiecto, quod non puto verum, sed credo, quod sint ipsæ puræ affectiones, sed de hoc infra.

Secunda Propositio est, quod impossibile est, quod transubstantiatio fit in materiam & animam dans esse corporeum, sicut informari est corpus actuari, & tamen cum hoc anima non sit in Sacramento nisi concomitanter, vt dicit communis opinio.

Hanc conclusionem probo sic: Quando aliqua differunt sola ratione, impossibile est quod per a-

A liquam actionem attingatur vnum, & non aliud: sed anima, vt dat esse corporeum, per se differt sola ratione à seipsa, vt dat esse intellectiuum, transubstantiatio autem est realis actio: ergo impossibile est, quod attingat eum, vt dat esse intellectum: ergo vi conuersionis æquè directè erit anima in Sacramento, vt dat esse intellectiuum, sicut vt dat esse corporeum: ergo contradictio videtur, quod formalis terminus sit anima dans esse corporeum, & quod anima vt intellectiua tantummodo sit terminus per concomitantiam.

B Tertia Propositio est, quod transubstantiatio fit sicut in terminum in materiam sub aliqua forma, siue realitate, quæ non est ipsa anima, sed est ipsa corporeitas, & carneitas ipsa, quæ aliud est à realitate animæ, & non nisi formaliter differt.

Hanc conclusionem teneo specialiter propter auctoritates, quarum prima est Innocentij de officio Missæ particula 8. Ego, inquit, qui vitam æternam habere desidero, carnem Christi comedo veraciter, illam, quam extraxit de Virgine.

Ex hoc articulo dicitur primo sic: In triduo si
C aliquis Apostolorum confecisset, aut fuisset caro, quæ hodie est, aut non: si sic, habeo propositum, quia illa caro, quæ fuit in triduo in sepulchro, fuit alia realitas à realitate animæ: si vero non, sic eadem caro, quæ hodie est, non est illa à qua effluxit sanguis, & quæ iacuit in sepulchro. Sanguis enim emanauit à carne exanimi, vt habetur Ioan. cap. 19.

Similiter non fieret transubstantiatio in sanguinem, qui emanauit de Christi latere, quia non erat animatus.

D Similiter secundo ipse dicit, quod carnem illam manduco, quam Christus extraxit de Virgine: sed non extraxit animam de Virgine, cum non sit anima ex traduce: ergo.

Item alia est auctoritas de Consecratione dist. 2. cap. omnia quæcumque, vbi dicitur, non alia, quã quæ in Cruce passa est, & de sepulchro surrexit, patet quod non fuit ipsa anima. Et post hoc, data caro est pro mundi vita, & sequitur, hæc caro formata est in vtero Virginis, & decocta in ara Crucis. Et vlterius; non sunt hæc scilicet, & illa, duæ, sed
E vna caro. Et vltra sequitur: Illud sane quod natum est de Virgine, quod sepultum est, quod resurrexit, & venturum est iudicare viuos & mortuos. Sed manifestum est, quod anima nec fuit nata, nec sepulta: ergo. Et Glosator ibi signat multa notabilia, & subdit, quod idem corpus, quod iacuit in sepulchro, est in altari.

Propter has, & similes auctoritates, etsi appareret mihi demonstratio ad oppositum, tenerem propositionem istam; nec est noua philosophia, sed est philosophia Aristotelis & Commentatoris.

F Imo oppositum, quod in animato nõ sit nisi vna forma, est vere philosophia noua. Probo per expressas auctoritates Cõmentatoris, & miror, quod illi, qui dicunt oppositum esse de intentione eius, non aspexerunt ad illas. Ipse enim expresse in lib. de substantia orbis facit contra se rationem illam, quæ est Achilles pro parte opposita, & soluit eam, istam scilicet, quod vnius rei vna est forma, & alibi etiam in secundo de anima, & alias, vt dicetur suo loco in secundo.

Item idem 5. metaph. comm. 15. dicit sic: Et dixit, supple Philosophus, & dicitur substantia, & de forma, id est de illo per quod indiuiduum substantiæ

tiæ sit substantia, & subdit, & dedit exemplum de A anima, quia est forma in substantia in actu, è contra est de formis corporum simplicium.

Item idem 8. metaph. in fine: Sicut prima materia se habet ad formas, sic se habet corpus ad animam: In eodem commento penultimo. Et anima cum corpore est vnum, sicut prima materia cum forma: nec alias vbi ageretur de ista materia, darem solutionem ad rationem illam, vnius rei vnum est esse, nisi solutionem Commentatoris.

Vnde ad argumentum in oppositum aliàs dicā solutionem Commentatoris. Ipse enim dat illam B propositionem & intellectum eius, pro nunc dico, quod vnius rei vna est forma, quæ est actus vltimatus. sed quin in animato sit aliqua alia realitas ab anima, quæ est actus vltimatus, quæ quidem realitas sit in actu medio permixto potentiæ, hoc inquam non est impossibile, vnde scilicet inter materiam primam, & vltimam formā omnis similis materia est composita.

ARTICVLVS II. C

Vtrum quodlibet possit transubstantiari in quodlibet.

AD secundam quæstionem sine argumentis respondeo. Dicunt aliqui, quod quodlibet per diuinam virtutem potest transubstantiari in quodlibet, vnde & substantia in relationem, & lapis in cælum, & in vnam ciuitatem. Respondeo, pro ista opinione est ex conditione & ratione ipsius transubstantiationis: transubstantiatio enim secundum D eos non est aliud quam totalis successio alicuius, secundum totum suum esse post totale non esse alterius: nunc autem non apparet, quare quodlibet non possit sic secundum totum suum esse succedere totali non esse alterius. Ab hac tamen excipiunt deitatem: ratio est, quia ipsa non potest habere sic esse nouum succedens. Sed non video, quod ratio ista multum concludat de Deitate: non enim oportet, quod terminus transubstantiationis capiat esse nouum, vel quod mutetur, vel etiam quod capiat de nouo respectum præsentiæ, scilicet esse hic E vi ipsius transubstantiationis, sicut ipsimet dicunt.

Alij dicunt, quod corpus, licet possit transubstātiari in corpus, non tamen in spiritum: ratio est ex dicto Augustini lib. 7. super Gen. ad literam cap. 20. idem refertur lib. Sentent. Prosperi sententia 284. tom. 3. operum Augustini, quod corpus in spiritum mutari non potest.

Secundo dicunt, quod non quodlibet corpus potest transubstantiari in quodlibet corpus, sed tantum in illud, quod habet materiam eiusdem rationis secum, & per hoc dicunt, quod lapis non posset F transubstantiari in cælum: sed posito, quod in cælo sit materia alterius rationis, nihil facit ibi, quia materia non est subiectum, sed est terminus transubstantiationis, quæ in termino à quo, desinit esse, in termino vero ad quem capit hoc esse.

Videtur mihi distinguendum de transubstantiatione: potest enim accipi, vel pro transitu termini in terminum præcisè, absque hoc, quod aliquid cōmune transeat ibi de vno in aliud; & si talis modus sit possibili, non video, quare non quodlibet possit conuerti in quodlibet.

Sed loquendo de transubstantiatione secundo modo, qualis est illa, quæ hodie est de facto secundum Innocentium, quod est conuersio substantialis non formalis. eo quod manet sensibilis forma cōmunis, de tali dico, quod impossibile est, quod aliquid sit terminus transubstantiationis, nisi vel aliquid sibi acquiratur, vel ipsum alteri acquiratur, & sic est in proposito, quod corpus acquiritur illi communi, quod signatur per ly, hoc, quod prius erat panis.

Vtrum ergo Deus posset aliter conuertere, sicut & facit, quod Deus est homo, nescio, illum tamen transitum non intelligo: sed transitum illum, quem fides vult habere, & quem dat Innocentius, cum dicit, quod est conuersio substantialis non formalis, quia manet forma, puto vtique esse possibilem, & satis intelligibilem, vbi licet nihil fiat in corpus, tamen corpus per modum termini fit alteri, scilicet ei, quod exprimitur per hoc demonstratum determinatum ad situm; & sic capiendo transubstantiationem, respondeo ad quæstionem, quod nihil potest fieri, quod non potest trahi ad esse hoc determinatum ad situm, vnde non in Angelum.

DISTINCTIO XII.

DE ACCIDENTIBVS remanentibus post consecrationem.

Si vero quæritur, &c. In ista Duodecima Distinctione agit Magister de transubstantiatione quantum ad concomitans, scilicet de accidentibus, quæ remanent post consecrationem, & inquirit Magister de ipsis quantum ad duo, scilicet quantum ad eorum separationem, & quantum ad eorum naturalem operationem.

Et quia operatio accidentium possibilis, vel impossibilis oritur ex eorum entitate, ideo inquiram in præsenti de tribus, scilicet de ipsorum entitate: secundo de ipsorum separabilitate: & tertio de ipsorum naturali operatione.

Quæstio I.

DE ENTITATE ACCIDENTIVM.

1 Vtrum accidens habeat essentiam, & realitatem terminatam & completam, vel incompletam & interminatam.

2 Vtrum posito, quod habeant essentiam interminatam & incompletam, hoc fuerit de intentione Philosophi, & Commentatoris.

ARTI-

ARTICVLVS I.

Vtrum accidens habeat essentiam, & realitatem terminatam, & completam, vel incompletam, & interminatam.

Circa primum arguo primo, quod accidentia habeant entitatem completam, & terminatã, sic: Illud, de quo prędicatur ens quidditatiuè per se, & in quid, & solitariè, habet entitatem terminatam & completam, prædicatum includitur in subiecto: sed accidens est huiusmodi: ergo. Maior nota est, quia ens non dicitur nisi de habente essentiam, vnde sicut à sapientia dicitur sapere, sic ab essentia dicitur esse, secundum August. Minorem probo: quia de qualibet realitate accidẽtali verum est dicere omni alio circũscripto, quod ens quidditatiuè, & per se prædicatur de ipso.

Aug. 15. de Trin. c. 7.

Contra: Illud, quod non est ens, sed entis, non habet entitatem completã, & terminatã: sed accidens nõ est ens, sed entis per Philosoph. 7. met. tex. 12. ergo. Respondeo, In ista quæstione sic procedo. Primo enim ponã conclusionem intentam: secundo explicabo eam per exempla: tertio probabo eam.

De primo pono talem propositionem, quod accidẽs est vera res, propter antiquorum opinionẽ, qui dicunt, quod accidens non est realitas extra animam: sed est res, quę non est ipsa substantia, non tamen est res terminata & completa sine substãtia, & ita habet realitatem, quæ non est substantia, & tamen nõ est res diuersa à substantia, & per cõsequens est res in se indiuisa absolutè, & sic est à substantia, quæ est subiectũ eius diuisa relatiuè: secundo pono exẽpla.

Primũ est de linea, & puncto. Linea enim est essentia, & res quæ non est punctus, non tamen est essentia terminata & completa sine puncto, sed terminatur à pũcto; & est res in se indiuisa, nõ tamen est res à puncto relatiuè diuisa: sic etiam è conuerso punctus est realitas alia à realitate lineæ, non tamen est res terminata in se, sed cum linea: est enim terminatio lineæ, non enim punctus est res posita, sed terminus positionis.

Item, rectè imaginor de albedine, quod sit res quædam in se indiuisa, intrinsecè tamẽ interminata, nec terminatur nisi termino extrinseco, scilicet superficie, vnde ex albedine & superficie fit vnum non per copulationem, vt res completa copuletur rei completæ, & coniungantur ad inuicem: sed per omnimodam indiuisionem relatiuam, nõ per vnionem vel simultatem, sicut punctus cum linea non facit vnum nisi per indiuisionem intimam, non tamen per simultatem, vel per vnionem.

Aliud exemplum est, quia sicut figura de quarta specie qualitatis se habet ad quantitatem, sic accidens ad subiectum: sed figura est res quædam, quæ non est res quantitatis, non est tamen res terminata, sed est terminatio quantitatis, vnde raritas & leuitas sunt realitates incompletæ, & interminatæ, nec terminantur vel complentur sine quantitate, puta sine partibilitate. Impossibile enim est concipere leuitatem, vel raritatem sine partibus, sic vt raritas sit in se aliquid indiuisum, tamen a quantitate, puta à partibilitate non sit diuisa, sic rectè intelligo in proposito, nec possumus vti hic verbis ita proprijs, sicut verbis Aristotelis, qui dicit, quod accidentia non sunt entia simpliciter: sed secundum quid, nec sunt absolutè entia, sed entis, quia sunt dispositio, siue qualificatio entis, & à mo-

A dernis exponitur secundum quid, quia habent entitatem debilem, & egentem sustentaculo, quod non est bene ad mentem Philosophi.

Tertio probo conclusionem illam aliquibus rationibus. Prima sumitur ex parte effectus formalis: secunda ex parte vnitatis accidentis cum subiecto: tertia ex parte inhærẽtiæ: quarta a maiori, & quinta deducendo ad impossibile.

Quoad primum arguo sic: Forma & effectus formalis sunt eadem formalitas: sed effectus formalis accidentis non est res diuisa à subiecto; sed subiectum & effectus formalis sunt vnum per intimam indiuisionem: ergo forma siue accidens, & suũ subiectũ non sunt res diuisæ, sed sunt vnum per omnimodã indiuisionem. Antecedens probo auctoritate & ratione; auctoritas est Auicenæ 6. metaphysicæ suæ.

B

Ratione, sic, Effectus formalis formæ est formare, & actus actuare. Probo ergo primo in generali de omni forma sic: Effectus formalis formæ, & actus est materiam formare & actuare, quæro tunc, Vtrum forma sit ipsamet actuatio, vel actuatio sit aliquid derelictum à forma in subiecto: non potest dari secundum; illud enim derelictum, aut esset aliquid absolutum, aut aliquid respectiuum; si absolutũ (vt imaginatur Doctor quidam) quod à quantitate relinquitur extensio quædam, à rubedine rubicundatio, si inquam sit sic, sequitur quod aliquid potest esse actuatum sine actu, & formatum sine forma, quia ex quo est absolutum, potest Deus ipsum per suam potentiam separare.

C

Item, tunc forma non est causa formalis, sed efficiens, nam hoc modo forma imprimeret effectum suũ in materia, sicut faceret efficiens. Nec illud potest esse aliquid relatiuũ, si enim esset relatio, tũc esse actuatum, & esse formatum erit esse relatum.

D

Secundo, quia de quo genere & prædicamento erit? Dicetur forte, quod actuatio actiua est de genere actionis, actuatio vero passiua est de genere passionis. Si sic dicatur, sequitur, quod actio profluat à forma, & quod forma nõ informat, & actuat nisi agendo, & tunc causalitas formæ non erit distincta à causalitate agentis.

Secũdo probo idẽ antecedens sic: Quia si actus sit alius ab actuatione, tũc sicut materia actuatur per actũ, sic actuabitur per actuationem, tunc quæro de actuatione illius actuationis, vtrũ differt ab ea, vel sit eadem: si eadem, ergo forma pari ratione, & forma est eadem cum sua actuatione, quæram de illa & sic semper procedendo quæram in infinitum.

E

Tertio probo idem antecedẽs ex intentione Philosophi, approbantis dictum Lycophrontis 1. Phy. qui auferebat à propositionibus, hoc verbum est, vt magis deberet dici: superficies albet, quam superficies est alba: tantum enim est ibi differentia grammaticalis: aut ergo albere est idem, quod albedo, & habeo propositũ: aut est respectus albedinis ad subiectũ, qui est respectus extrinsecus, & accidit albedini, & subiecto, & est ipsamet inhærẽtia albedinis, vt dicunt quidam: & si sic dicatur, sequitur quod albere non est esse quale, nunquam enim relatio dat denominationem nisi sui generis: est ergo albere esse relatum, & non esse quale. Ex quo sequitur, quod ista prædicatio: superficies est alba, non est prædicatio absoluta, sed prædicatio relatiua, sequitur etiam, quod ista: linea est recta, est multo magis prædicatio qualitatiua, quam ista: superficies est alba, & ratio est, quia inter lineam, & rectitudinẽ est respectus extrinsecus, nec esse rectũ est aliud, quã es-

F

se indiuisũ à linea; similiter de raritate, & partibus.

A Dices, quod per albere importatur nõ respectus, sed modus absolutus ipsius albedinis. Contra: talẽ modum, ex quo absolutus est, possem intelligere sine albedine, & per consequens intelligere album sine albedine.

Probo nũc minorem, quod effectus formalis accidentis sic indiuisio à subiecto, sic: Si enim actuatio sit res diuisa ab actuabili, cum actuatio ista actuet actuabile, quæro quid est illud actuare illius actuationis? Si dicas, quod est illud idem, quod ipsa actuatio, habeo propositum, quia pari ratione standum erat in primo: si sit aliud, illud iterũ actuabit actuabile, & quæro de actuatione eius, & si eadem, habeo propositum, quod standum erat in primo; si vero sit aliud procedetur in infinitum. Vnde sicut si vellem probare, quod punctus nõ est res diuisa a linea, eo quod si linea esset sic diuisa a pũcto, vel è conuerso, vtrumque esset terminatum sine altero, & linea sine puncto, & punctus sine linea, & ꝙ punctus non esset determinatio ipsius lineæ, sed esset aliquid imprimens ipsam terminationem. Sic dico in proposito de actuatione ipsa, & actuabili.

B

C Ex his posset formari vna talis ratio: Quando aliqua duo sunt indiuisa, quodlibet eorum necessario sunt res indiuisæ inter se: sed accidens & substantia sunt indiuisa in vna re tertia, puta in vno effectu formali, scilicet in vna formatione & actuatione: ergo. ergo accidens venit ad constituendum vnum cum substantia per omnimodam indiuisionem: Nõ dico quod sint vna realitas, sed fundant vnam rem per indiuisionem, & hæc indiuisio vocatur compositio accidentis cum substantia.

D Secunda ratio principalis conclusionem est ex vnitate accidentis cum subiecto sic: Quãdo aliquæ res faciunt vnum vnitate, quæ est relatio positiua, & non vnitate, quæ est negatio diuisionis relatiuæ, necesse est quod eorũ vnitas sit vnitas aceruі: probo, hæc enim est via Philosophi 8. metaph. tex. 15. sed accidens, & subiectum non sunt vnum per modum aceruі: ergo vnio eorum non est relatio, sed indiuisio relatiua, siue negatio diuisionis.

Maiorem, etsi sit Philosophi, probo tamen ratione, quia aceruus non est aliud, nisi vnio ex aggregatione diuisorum.

E Dices: Accidens, & subiectum fundant relationẽ istam vnionis per essentias suas, & ideo non sunt vnum sicut aceruus. Hæc euasio nõ multum valet, quoniam ex quo relatio illa non est vnitas, non habes vnum nisi per aggregationem, non autem vnitatem aliquam per se, in vno enim per se non potest dici, quod sit respectus medius, alias etiam album significaret subiectum & albedinem, & relationem, & tamen Arist. dicit 7. met. tex. 12. quod album non est in genere propter duo significare, non dicit propter tria, & de essentia albi essent realitates trium prædicamentorum, & vlterius vnitas qualitatis cũ subiecto non esset vnitas reducibilis ad prædicamẽtum qualitatis, sed relationis: ergo oportet, quod accidens & subiectum sint vnum vnitate siue indiuisione, & non vnione. Hæc est ratio Commentatoris 2. de ani. com. 2. & Arist. 8. met. tex. 15. Commentator ibidem. Secundũ enim eos non est causa quærenda, quare ex subiecto & accidente fiat vnum, sicut quare ex cera & figura fiat vnum, si autem essent vnum per relationem, esset vtique tunc causa quærenda. Sed si ponatur, quod figura & cera sint fundantes indiuisionem, non autem relationẽ, tunc

F patet, quod non est quærenda causa, vnde Cõmentator vbi supra: Congregatum enim non dicitur vnum, nisi per vnitatem a forma. Ex hoc potest intelligi illud 8. met. tex. 15. & 16. quomodo ex materia & forma fit vnum, quomodo etiam ex subiecto & accidente: faciunt enim vnum per se, quod non esset verum, si eorum vnitas esset relatiua. Sed pro tanto faciunt vnum, quia indiuisè conueniunt ad vnam rem tertiam, scilicet ad compositum, ꝙ quidem est vnũ per indiuisionem partium, nam compositum est tertia res, non addita, sed resultans, pro quanto est ipsa materia & forma, vt indiuisa.

Tertia ratio principalis est ista: Illud, quod non est aliud, nisi quædam inhærentia, non est diuisa ab eo, cui inhæret, sed facit vnum cum illo per indiuisionem: sed accidens est huiusmodi: ergo. Maior patet, quoniam impossibile est concipere inhærentiã sine termino inhærentiæ, quod est ipsum subiectum accidentis. Minorem probo, quoniam non venit inhærẽtia ad accidens, sicut punctus ad lineam. Et hic faciunt multi magnam difficultatem, vtrum inhærentia sit de essentia accidentis.

Et ego respondeo, quod inhærentia est ipsummet accidens. & probo, quia certum est, quod non est aliud absolutum: si ergo sit aliud, aut est relatio, aut est respectus de alio genere aliorum sex; non est relatio, quia tunc accidens inhærere non esset aliud, quam ipsum referri, & subiectum recipere, & cum accidens inhærendo det esse tale, omne esse tale erit esse relatum.

Item secundo nõ magis est inhærentia per essentiam quarta species qualitatis, quam alia accidentia, alias essentialius esset accidens, quam alia accidentia: sed qualitates de quarta specie sũt ipsamet inhærentia: verbi gratia, figura non est nisi inhærentia; non enim est aliud quam adiacentia partium; vnde si liceret dicere, accidens magis est quædam adiacẽtia, quàm accidens. Vnde Auctor 6. Princip. assignans rationem sex prædicamentorum dicit, quod talium ratio cõsistit in adiacentia, & in quodam antiquo Commento Phys. 2. dicit Commentator, quod albedo non est, sed album.

Confirmatio: Si esse formaliter accidentis est accidere, sicut albedinis est albere, cum albedo nõ sit nisi pura albedo, nec accidens erit nisi pura accidẽtia: non ergo inhærentia est de essentia accidentis, sed est præcisè ipsa inhærentia, & inhærentia est ipsamet essentia accidentis.

Sed contra: accidens manet, quando non manet inhærentia: ergo accidens non est inhærentia ipsa, vt dicitur. Respondeo: Inhærentia accidentis ad subiectũ non est realitas substãtiæ, nec realitas accidentis, tã substantia enim, quã accidens dicunt realitates positiuas, inhærentia vero dicit quid priuatiuũ, quia dicit indiuisionẽ vtriusque in aliquo tertio, scilicet in effectu formali. Non addit ergo inhærentia realitatem aliquam positiuam, sed negationẽ, & illã tollit Deus, quando separat accidens à subiecto: vnde sicut realitas puncti non est indiuisio, sed est res fundãs indiuisionem cũ linea, sic de accidente in proposito. Sed de hoc amplius in secundo.

Quarta ratio à maiori, sic: Si aliquod accidens esset realitas terminata, hoc maxime verum esset de quantitate: sed quantitas nõ est res diuisa faciẽs vnũ indiuisum per se, nõ per aggregationem, & respectũ mediũ, sed per indiuisionẽ: ergo. Maior propositio patet. Propter hoc enim quidam dicunt, ꝙ quantitas est idem quod substantia, propter conue-

nien-

nientiam eius ad substantiam, vnde & in Sacramẽto altaris ponitur quantitas sola separata, propter hoc quia videtur ꝙ sit magis ens separabile, quam alia accidentia. Sed minorẽ rationis probo: quod quantitas non sit res aliqua terminata & diuisa; capio enim lignum, verum est dicere, quod est partibile per quantitatẽ; aut per hoc quod quantitas relinquit modum aliquem in substantia, quæ est ipsa partibilitas; aut quia quantitas est ipsamet partibilitas partium substantiæ: non primo modo, quia tunc possem intelligere substantiam partibilem sine quantitate, & posset Deus facere eam sub illo modo derelicto, non faciendo eam sub quantitate, vt imaginatur alia opinio.

Similiter tunc causalitas eius erit causalitas efficientis, non formæ: ergo oportet dare secundum modũ, quod quantitas sit ipsamet partibilitas partium. Et imaginor sic, quod cum dico partem, duo dico, scilicet ipsam substantiam, & materiam eius, secundo partibilitatem eius, & hæc non sunt vnum, & idem, sicut nõ est idem in parte carnis carneitas, & ipsa partibilitas, sic quod est nomen concretum ex ipso, quod est pars denominatiuè, & ex ipsa partibilitate formali, sic vt quælibet pars ligni possit resolui in duo, in ligneitatem & partibilitatem.

Hoc viso apparet propositum. Dico enim, quod ipsa partibilitas non aduenit ligno isti per relationem mediam, quasi adueniat partibilitas ipsis partibus per modũ vnionis, tunc enim oporteret, quod substratum esset aliquid diuisibile, & haberet partem sub partibilitate, quæ est quantitas, & partibilitas ipsa. Vltra hoc autem esset aliquid derelictũ à quantitate in ligneitate, & sic causalitas formæ esset causalitas efficientis, aut est ipsamet quantitas, & standum erat in primo.

Confirmo hoc, quia aliter non potest vitari, quin plures dimensiones essent simul, nam cum dimẽsio immediatè consequatur partes, & per te partes ligni sunt diuisæ à partibus quãtitatis, necessario dimensiones essent aliæ ligni, & aliæ quantitatis: & ideo ego imaginor, quod sicut linea recta dicit vnũ per accidens vnica indiuisione fundata in linea, & rectitudine; sic ligneitas & partibilitas in parte ligni dicunt vnum per omnimodam indiuisionem, vt esse partibile non sit aliquid derelictum à quãtitate in ligno, sed sit indiuisio ipsius quãtitatis, quæ est ipsamet partibilitas, & ipsius ligni. Et ideo in eodẽ composito, vbi sunt multa quanta per quantitatẽ, sicut in homine substantia est quanta, & qualitates, & alia accidentia extensibilia non est, nisi vna quantitas, quod non esset, si quantitas non esset ipsamet partibilitas: si enim illud, quod substernitur quantitati, haberet partem, & partem substratam correspondentem partibus quantitatis, cum diuisæ realitates hoc modo haberent alias & alias partes, haberent aliam, & aliam partibilitatem; quia multiplicato effectu formali multiplicatur formalis ratio illius effectus, & tunc haberent necessario aliã, & aliam dimensionem. Sed ponendo quod partibilitas ipsa sit ipsamet quantitas indiuisa à natura fundãte partibilitatem, tunc bene apparet, quomodo non oportet quod sit in toto vnio per accidens, vbi vna quantitas, quia plures totalitates hoc modo possunt indiuidi in vna partibilitate.

Propter istam imaginationem aliqui putauerũt, quod quantitas esset idem realiter cum substantia, quod faciliter improbatur ex natura vnionis, quia substantia manente inuariata transmutatur nũc in

A vnam quantitatem, nunc in aliam, licet tamen realiter differant, non differunt sicut duæ realitates diuisæ quantumcumque vnitæ, sed veniunt ad vnitatem vnius indiuisionis.

Quinta ratio est deducens ad impossibile, quia si accidens sit realitas terminata diuisa à substantia, sequuntur multa inconuenientia, & specialiter tria. Primum, quod in naso simo erũt multæ simitates, & in ligno quadrato multa quadrata. Secundo, quod q̃libet accidens est per se vnũ corpus. Tertio, quia multæ dimensiones, & multa corpora erunt simul.

B Primum patet, quia cum simitas sit figura nasi, non est aliud quam indiuisio quædam partiũ simi: ergo quot sunt partes in naso, tot erunt simitates, quæ quidem non erunt vnum nisi per relationem: sed per te in naso est albedo, quæ per te est realitas terminata, simpliciter sunt ibi multa accidẽtia, quæ per te sunt vnum per vnionem: ergo indiuisiones partium istorum accidentium sunt vnum per vnionem relationis, non per indiuisionem: ergo erũt ibi multæ simitates, quæ erunt vnum per aggregationem, non per vnionem. Ex quo enim quodlibet accidens est in naso, & est res terminata, similiter substantia ipsius nasi, partes eorũ erunt aliæ, ex consequenti indiuisio eorum erit alia, & alia figura per consequens, & sic simitas vltimo erit alia & alia.

C Dices, quod est vna simitas, quia est vna figuratio & vnica indiuisio partium subiecti, & accidentium. Contra hoc arguo, quia impossibile est modificationem esse vnam indiuisam, nisi modificabilia sint vnum indiuisum: sed per te substantia nasi, & q̃libet eius accidens est res vna diuisa & terminata: ergo.

Secundum inconueniens sic ostẽdo, quia corpus

D est illud, quod est longũ, latum, & profundum: ergo in longum, latum, & profundũ est diuisum corpus: sed per te hic sunt distincta longa, lata, & profunda fundata super diuersas, & diuersas partes subiecti, & aliorum accidentium, quæ per te sunt res diuisæ, & quodlibet in se terminatum, nec plura ista longa, lata, & profunda veniunt ad vnum longum, latum, & profundum indiuisè, sed per vnionem relatiuam tantum: ergo.

Tertium inconueniens patet ex eodem medio, quia antecedens erat subiectum. Sic ergo dico, ꝙ

E accidens est aliud a substantia: transmutatio enim facit scire maximè realitatũ alietatem: substantia autem transmutatur ab accidente in accidẽs: ergo.

Dico tamen secundo, ꝙ non est sic aliud, quin cũ illo fundet indiuisionem intimam. venit enim cum substantia, non per relationem mediam, sed per indiuisionem relatiuã, quæ dicitur relatiua pro tãto, quod habet extrema: ista autem indiuisio est compositio ipsa accidentis cum substãtia, & potest tolli per potentiam diuinã. Exemplum aptum ad hoc est de partibus ligni continui, quæ veniunt ad inuicem

F non per vnionem, & relationem mutuam, sed per mutuam relatiuam vnitatem & indiuisionem.

Ad argumentum in oppositũ, concedo quod ens prædicatur in recto, & per se de accidẽte, distinguo tamẽ de per se: potest enim accipi per se primo modo, vel tertio modo; tunc licet accidẽs sit ens per se primo modo, nõ tamẽ tertio modo, & vniuersaliter nulla res est ens per se tertio modo, quæ nõ venit ad constitutionem tertij, nisi per indiuisionem relatiuam, quia per se tertio modo notat entitatẽ diuisã & terminatam; per se autem primo modo non, sed tantum notat illud, quod sic inest per se, quod inest sibi per rationem subiecti, & per nihil aliud.

ARTICVLVS II.

Vtrum accidens habeat entitatem interminatam & indiuisam à subiecto.

QVo ad secundam quæstionem arguo primo, quod si poneretur accidens habere entitatẽ interminatam & indiuisam à subiecto, non est antiqua philosophia, & sententia Sanctorum, quia Aristoteles posuit prædicamenta esse impermixta, patet in prædicamentis: ista autem positio ponit ea permixta, quia ponit quod accidentia faciunt vnum cum substantia per vnitatem, & intimam indiuisionem.

In oppositum est, quia sola substantia est hoc aliquid, idest terminatum per Philosophum in prædicamentis. Respondeo, pono conclusionem quod positio ista est mens Sanctorum, & Philosophi, & Commentatoris. Probo per August. 7. de Trin. c. 4. de magnis, qui dat differẽtiam inter seruum & colorem: nam secundum eum seruus dicitur relatiuè, & similiter color, sed differenter, quoniam seruus licet dicatur relatiuè, est tamen aliquid ad se, puta homo, qui est seruus: color autẽ sic dicitur relatiuè, quod non est aliquid ad se, sed eius esse est esse ad aliud. Quæro ergo de intellectu horum verborũ, quid intendit August. dicere, cum dicit, quod color non dicitur ad se, aut quia est purus respectus, & hoc est manifestè falsum; aut quia fundat respectum ad subiectum, & hoc modo etiam seruus non dicitur ad se; vel tertio, quia quidditatiuè, & indiuisè est entitas alterius, & non videtur, quod possit aliter intelligi, & sic habeo propositum, quia color non est nisi coloratio ipsa, & affectio, quę intrinsecè est alterius.

Dices ibidem, dicit August. quod candor dicitur ad se candor. Respondeo: Non dicit hoc, quin candor essentialiter, & totaliter dicatur ad subiectum, sed pro tanto dicitur, quod dicitur ad se candor, quia potest se denominare, dicendo candidatio est candida, vel candor est candidus.

Item idem lib. 6. contra Iulianum cap. 18. approbat Iulianum, qui dicit quod tertia species qualitatis non est nisi quædam affectio, & ponit exemplũ de lãguore: sic, nec ego volo dicere aliud, nisi quod candor non est res, à qua profluat candidatio, sed est candidatio ipsa.

Item hæc est mens Arist. 7. metaph. tex. 12. cũ dicit, ꝙ accidens non est ens, sed entis: oblique autem significat eandem realitatem quam rectũ, in adiacentia tamen quadam per modum cuiusdam intimati. Intentio ergo Philosophi ex hoc colligi potest, quod intentio Philosophi est, ꝙ accidens, eo ꝙ non est ens, sed entis, nõ sit res terminata, sed res in adiacentia, imo ipsa adiacentia ad alterum, vnde proprius figura exprimitur per hoc nomen figuratio, quam per hoc nomen figura, quia figura rem suam importat per modum cuiusdam terminati, figuratio vero per modum adiacentis.

Item Cõmentator 7. met. com. 3. Aristoteles, inquit, intelligit, quod substantia est causa essentiæ accidentium, & post com. 4. dicit, quod accidentia constituuntur per substantiam, & ideo ponitur substantia in definitione eorum. Nec intelligit Commentator per constitui idem quod sustentari, sed per constitui intelligit terminari.

Item 4. met. Comm. 2. vbi dicit Aristoteles, quod entia sunt sicut sana, dicit Comment. prædicamẽta attribuuntur substantiæ, non quia sit agens, aut finis eorum, sed quia constituuntur per ipsam.

A Item 12. met. com. 3. dat differentiam inter substantiam & accidens, dicens, quoniam substãtia est constans per se, idest habet terminos per se constãtes, accidens autem constat cum substantia; & non loquitur tantum de accidentibus secundum existentias suas, sed etiam secundum quidditates, vt patet intuenti processum suum ibidem.

Itẽ Arist. 7. met. tex. 12. & infra, dat causam, quare accidentia nõ habent definitionem, etiam quidditatiuam, abstractiuam, & dicit, quod ideo quia nõ habent essentiam: nec loquitur ibi de definitione, vt
B capit causas definiti, sed de quidditatiua, & propria, & ratio sua est ibi, quia sicut accidentia se habent ad esse quid, sic se habent ad definitionem: sed non habent quid sine substantia: ergo nec definitionem. Hæc est sua ratio ibi.

Confirmo hoc, quia Aristoteles dicit, quod accidentia sunt entia secundum quid, certum est, quod non intelligit per secundum quid, quod sint entia debilia, sed intelligit secundum quid, quia sunt diminuta ab entitate, & hoc quia non est eorum entitas nisi modificatio, & adiacentia, sicut figura non
C est aliud, quam figuratio, & candor candidatio.

Ad argumentum in oppositum respondeo, non permisceo prædicamẽta in suis entitatibus diminutis: alia est enim realitas diminuta istius, & illius: sed capiendo permixtionem pro indiuisione, sic pono ea permixta, imo hoc modo si essent impermixtè, essent non accidentia, sed substantiæ.

Dices: Accidentia & substantia non faciunt vnũ, nisi subiecto: ergo non per se vnum. Respondeo: vnitas subiecti non opponitur vnitati indiuisionis, vnde quæ sunt vnum subiecto, non sunt necessario vnũ
D per relationem, imo vnitas subiecti est vnitas indiuisionis, cum hoc tamen stat differentia essentialis ipsorum indiuisorum.

Quæstio II.

DE ACCIDENTIVM SEPARABILITATE.

E Viso de accidentium entitate, nunc est videndum de ipsorum separabilitate, & quæro circa hoc tres quæstiones. Prima est:

1 Vtrum virtute diuina accidens possit fieri sine subiecto.

2 Vtrum quodlibet accidens virtute diuina possit fieri sine subiecto.

3 Vtrum de facto quodlibet accidens sit in Sacramento altaris sine subiecto.

F

ARTICVLVS I.

Vtrum virtute diuina accidens possit esse sine subiecto.

CIrca primam quęstionẽ arguo, quod accidens non possit fieri virtute diuina sine subiecto, sic: Nulla virtus potest separare à re illud, quod est de sua definitione: sed subiectum est de definitione accidentium 7. metaph. tex. 15. ergo.

In

In oppositum est, quod habetur extra de celebratione Missarum cap. cum Marte. Respondeo, in ista quæstione sic procedam. Primo ponam vnam distinctionem: secundo conclusiones intentas: tertio monebo quædam dubia.

De primo sciendū est, ꝙ accidens separari à subiecto potest intelligi dupliciter, vel quod virtute diuina separante accidentia, quæ erant interminata in se, & terminata per subiectum, recipiant terminationem in se, vt per hoc fiant separata, quia fuerunt terminata.

Alio modo potest intelligi separatio, quod virtute diuina maneat eorum realitas sine subiecto, sic tamen, quod non detur eis ex hoc terminatio aliqua, sed virtute diuina maneant sine subiecto interminata & incompleta, & diminuta.

Tunc secūdo pono propositiones. Prima est ista, quod contradictio est, quod virtute aliqua accidēs fiat sine subiecto, sic ꝙ sua essentia fiat terminata, & completa sine subiecto in sua realitate: probo istā conclusionem sic: Impossibile est vnum genus, vel vnam speciem in aliud genus, vel speciem aliā trāsmutari, puta quod qualitas fiat quantitas, vel homo fiat equus: ratio est, quia hoc fieri repugnat per per se in primo modo, sequitur enim ex hoc eandē rem esse, & non esse: sed essentia accidentis secundū genus suum consistit in esse rem interminatam intrinsecè per sua principia, nec per sua principia terminabilem, sed omnino per extrinsecum, puta per subiectum, sicut lineæ essentia consistit in esse rem interminatam intrinsecè; esse autem rem & essentiā terminatā, & terminabilē est extrinsecè solum per puncta: ergo. Ratio huius dicta est supra: ergo impossibile est, quod accidentia hoc modo fiant essentia integra, & terminata: tunc enim genus accidentis trāsmutaretur in substantiam, cui intrinsecè secundum genus suum conuenit præcise esse naturam terminatam.

Ex hac propositione apparet irrationabilitas aliquarum opinionum circa quæstionem istam. Primo quod dicunt quidam, quod accidentibus virtute separationis datur nouum esse: motiuum eorum est, quia accidentia naturaliter ex se nō habent esse, sed ad hoc quod sint, oportet quod trahantur ad esse subiecti: sed quando separantur non manet subiectum: ergo nō habent esse per esse subiecti: ergo datur eis nouum esse. Hæc autem positio est irrationabilis; tum quia talia accidentia, quando separarētur de nouo crearentur, illud enim dicitur creari, ꝙ non habet esse, & post datur sibi nouum esse.

Dices: Non creantur, quia non fiunt de nouo, sed spoliantur esse subiecti, quod participabant, & induunt esse nouum.

Contra: Nunquam spoliatur esse ab aliquo, nisi illud desinat esse, & per consequens annihiletur: sequitur ergo quod accidentia annihilabuntur.

Dices, nō annihilatur, quia statim datur eis aliud esse. Contra: Hoc non prohibet ea annihilari, nā licet statim detur aliud esse, tamē esse pristinū desinit totaliter esse. Confirmo, quia quæro, vtrum detur eis idem esse numero, vel aliud, quā ante habebat: per te autem non datur idē esse numero, quia separata nō habent esse substantiæ: ergo datur eis aliud esse numero: ergo non sunt eadem accidentia numero, quæ prius.

Cōfirmo etiam hoc, quia opinio ista fundatur in falsa imaginatione, ꝙ esse ab essentia differat, quod falsū est, vt alias patuit. Quapropter sicut se habēt

A ad esse, sic se habebunt ad essentiā; & si detur eis aliud esse, dabitur alia essentia; & sicut non habent esse proprium, sic non habent propriam essentiam, & dico propriam, idest terminatā, & diuisam, quia hoc modo non habent propriam realitatem per indiuisionem cum subiecto.

Secunda Propositio est, quod accidentia diuina virtute possunt separari à subiecto, & manuteneri absque hoc, quod manuteneatur subiectum, sic tamen quod non detur eis esse terminatum, sed manuteneantur à Deo in sua interminatione.

B Hanc conclusionē probo sic: Illud non repugnat Deo, quod non implicat repugnantiam primo modo dicendi per se, & contradictionem. Probatum enim fuit in prima quæstione, quod illud simpliciter est factibile non accipiendo simpliciter pro vniuersaliter, sed pro principaliter: sed accidens esse, & subiectum non esse, nō est repugnantia per se in primo modo, quantumcumque accidens non sit in pura inhærentia, & adiacentia, & modificatio subiecti. Probatio istius, quia repugnantia in primo modo dicendi est affirmatio, & negatio eiusdē de eodē,

C tunc si dicatur: Accidēs est, subiectū nō est, hic licet prædicatum sit idem, tamen subiectum non est idē, idem dico simpliciter, licet sit idē per indiuisionē.

Secundo ad idem, quia Deus potest manutenere realitates in suo esse. Tunc sic, quando duæ realitates sic se habent, quod vna non est alia, licet fundēt vnam indiuisionem, potest Deus nihilominus manutenere vnam illarum, & non aliam, similiter nec eorum indiuisionem.

Tertia ratio ad idem: Plus potest Deus per potētiam facere, quam intellectus arguere, vel intueri:

D ratio est, quia etiam multa possibilia non potest intellectus noster intueri, sicut patet de vnione naturæ humanæ ad Verbū: sed licet intuitiuè intellectus noster nō possit apprehendere accidens nō apprehendendo subiectum, tamen arguitiuè potest à posteriori agnoscere, quia vna res nō est alia per trāsmutationem, quia subiectum contingit de vno in aliud transmutari, & tunc intellectus potest arguere, cum duo sic se habent, quod vnū manet, alio non manente, illa sunt eadem, & non est contradictio, quod intelligitur esse vnum non intellecto alio: sed

E subiectum & accidens sunt huiusmodi: ergo. quare si hoc intellectus potest arguere, illud non est impossibile Deo fieri.

Tertio mouebo dubia. Primum est de modo possibilitatis, videtur enim valde mirabile. Respōdeo, concedo ꝙ est mirabile, ideo est miraculum, quod si accidētia essent res terminatæ, nō reputaretur miraculum, imo miraretur, quia natura non posset ea separare: sed ponendo quod sint duæ realitates fundantes vnā indiuisionem, ita quod non veniant ad se inuicem per relationem mediam, & per colliga-

F tionem, sed per intimam indiuisionē, talia dico esse valde mirabile separari, ideo in talibus cædit natura miraculo, & intellectus captiuatur in obsequiū fidei, & hic consistit meritum, quod intellectus infatuetur, & captiuans se fidei veniat contra propositiones in secundo modo dicendi per se, aliter enim nos haberet pro fatuis in hoc, quod dicimus posse talia separari propter intimam vnitatem, quam simul fundant cum subiecto.

Tunc moueo dubia aliqua contra rationes, & primo cōtra primam rationem, & ostendo ꝙ accidens separari à subiecto, est contradictio plana in primo modo, & arguo sic: Contradictio in primo modo

est, quod res quæ non est per se tertio modo, fiat per se tertio modo: sed accidens non est per se tertio modo, patet 1. Poster. ergo.

Ad idem. Contradictio est, quod res, quæ est indiuisa in se, & non diuisa in alio, fiat diuisa ab alio: sed accidens est res in se indiuisa, & à subiecto diuisa: ergo. Sed si separetur, ponitur diuisa: ergo.

Et confirmo, quia post separationem sunt duæ res: ergo ibi est vnitas, & vnitas: ergo diuisio.

Item: per te non aliter imaginandum est de accidente & substantia, quam de partibus continui: sed partes continui licet sint vnum indiuisum in continuo, non per relationem, sed per vnionem, tamen separata habent propriam vnitatem & separationem: ergo simile est de accidentibus.

B Contra secundam rationem arguo dupliciter. Primo quæro de ista indiuisione quid est, verum sit de essentia accidentis, vel compositi: si primo modo, sequitur quod est inseparabilis ab accidente: si secundo modo: ergo vna negatio relatiua erit de essentia qualis, quod non est minus inconueniens, quam quod vna relatio sit de essentia eius.

Confirmo, quia tunc esse quale est negatiuum, sicut tu arguis, quod si ibi esset relatio media, esse quale esset esse relatum.

Secundo: Quia Deus separando agit, non est autem per actionem possibile tolli indiuisionem, nisi data diuisione. Diuisio est aliquid positiuum: ergo Deus separando dabit accidenti aliquid positiuum & nouum esse, quod tu improbas. Et præterea facies accidens rem diuisam, & terminatam, quod tu superius improbasti in prima Conclusione.

Item contra rationem tertiam: Si intellectus necessario intelligit accidens cum indiuisione ad substantiã, aut hoc est ex natura rei, aut ex debilitate intellectus nostri: si ex debilitate intellectus nostri, nihil dixisti ad propositum: si ex natura rei: ergo Deus non intelligit accidens sine indiuisione: ergo nec faciet accidens sine ea.

Sed in oppositũ est, quia sensus attingit ista accidentia separata: ergo & intellectus, quia plus potest, quam sensus.

Vnde ad primam rationem respondeo, quod accidens non fit per se tertio modo, ex hoc quod manet sine subiecto, quia sustentatur miraculosè, & id excedit naturalia.

Ad secundum negatur, quod accidens sit res in se indiuisa à parte rei, siue naturaliter, esto quod per intellectum possit concipi vt separatum à substantia; namque vt sic a parte rei accidentis esse est inesse, & non potest esse indiuisum ab alio, & ita patet etiam ad confirmationem, namque facit vnum compositum cum substantia quantitatis. Vel melius, dato quod per se sit indiuisũ, quia est quid reale per se separatum à substantia, tamen componit cum ea, vt sic separatum, non repugnat manuteneri à Deo separatum, & ita procedit etiam altera illatio.

Ad rationem contra secundum dico, quod non repugnat per diuinam potẽtiam fieri, quod per intellectum potest concipi vt tale: sed per intellectum potest concipi accidens vt separatum à substantia, & à se indiuisum: ergo non repugnat vt sic à Deo manuteneri. Vnde illud de diuisione valet, prout dictum est in prima conclusione à parte rei, & naturaliter, non autem per virtutem diuinam, postquam per intellectum etiam per se separatum con-

A cipitur, cum sint duæ res substantia & accidens extra animam.

Ad rationem contra tertiam patet similiter, & falsa est contraria, quod Deus non intelligat accidens sine indiuisione à substantia, sicut etiam per intellectum consideratur vt separatum, & quid per se extra animam: ergo.

ARTICVLVS II.

Vtrum virtute diuina accidens possit separari à subiecto.

Qvantum ad secundam quæstionem arguo primo, quod Deus potest quodlibet accidens separare à subiecto, sic: Deus potest illud quod repugnantiam claudit tantũ in secundo modo non in primo: sed quodcumque accidens esse sine subiecto claudit repugnantiam tantum in secundo modo: ergo. Probatio minoris, quia subiectum in nullo accidente clauditur primo modo.

C Contra; quia tunc faceret absurdissima, nam destrueret totam mathematicam, vnde faceret, quod totum non esset maius sua parte, quod triangulus non haberet tres angulos, & multa huiusmodi.

Respondeo: in ista quæstione ponam tres conclusiones.

Prima est, quod Deus potest qualitatem de quarta specie qualitatis separare à quantitate, sicut potest quantitatem à substantia. Hoc dico propter opinionem quandam quæ tenet, quod qualitas nõ potest à quantitate separari. Motiuum eorum est,

D tum quia quãtitas est principium indiuiduationis, tum quia tunc qualitas non esset sensibilis, & sic species esset sine propria differentia; tum quia talis qualitas non erit accidens corporale, & mutaretur corporale in spirituale, & eodem modo posset facere angelum quantum. Ad hoc etiam est auctoritas Aristotelis 7. metaph. tex. 7. vbi probat materiam esse magis substantiam, quia separatis accidentibus non remanet nisi longum, latum, & profundum, ex quo videtur, quod sola quantitas possit per se esse.

E Confirmatur etiam, quia quantitas immediatè adhæret materiæ; propter hoc antiqui mouebantur ad opinandum, quod dimensiones essent substantiæ rerum.

Alij tenent oppositum, & motiuum eorum est, quia qualitates huiusmodi dependent à substantia & quantitate, & magis à substantia quam à quantitate, quia in omni ordine essentiali posterius magis dependet à primo, quam à secundo: sed hoc nõ obstante separatur qualitas à substantia.

F Secundo, quia qualitas est absolutum, & perfectius quantitate: Probatur, quia quanto res est perfectior, tanto habet plus de qualitate, quia perfectiones rei sunt qualitates quædam, quanto autem perfectior, habet minus de quantitate. Confirmatur, quia res vniuntur suis finibus, & perfectionibus mediantibus qualitatibus, sicut homo vltimo fini mediante actu beatifico. Similiter qualitas magis ad perfectionem simpliciter accedit quam quantitas, eo quod nulla quantitas est perfectio simpliciter, multæ autem qualitates sunt perfectiones simpliciter.

Propter controuersiam ergo harum opinionum pono propositionem propositam, licet sit valde diffi-

difficile imaginari, quomodo partes albedinis, quæ prius erant distinctæ mediante quantitate, transeant post separationem in idētitatem simpliciter. Dico tunc, quod licet sit inimaginabile, & nulla alia hoc possit virtus, illud tamen potest virtus diuina. Decipitur autem hic communiter imaginatio: putatur enim, quod quantitas sit aliqua res extensa habens partes, ita quod extendat partes eius, quod est quantum, per hoc, quod partes illius sunt sub partibus quantitatis, & non putant, quod quantitas sit partibilitas, quod necessarium est ponere. Nam in omni re aliud est quidditas partis, aliud ipsa partibilitas, hoc probatum est supra, & ad præsens sufficit ista ratio, quia alias sequeretur, quod à quantitate relinqueretur alia partibilitas in eo, quod est partibile per quantitatem. Probo, quia super partes quantitatis fundarentur partes albedinis, & esset partibilis albedo per quātitatem. Tunc quæro, aut illa partibilitas est ipsamet quantitas, & habeo propositum: aut est aliquid aliud: & si sit partibilitas, illa est aliud a partibilitate quantitatis, tunc aut partibilitas albedinis est impressa à quantitate, & sequitur, quod quantitas dat esse partibile effectiuè non formaliter; aut albedo habet illam per se, & tunc esset partibilis sine quantitate, quod est contradictio. Concludo ergo, quod non est maior repugnantia separare quodcunque accidens à quantitate, quām quantitatem à substantia, siue partibilitatem à parte. Vnde Deus potest separare partibilitatem à quidditate ipsius partis, sed partibilitas est ipsa quantitas: ergo. Et intelligo partibilitatem, illud quod formaliter pars est per se: per aliud enim pars ligni est lignum, & per aliud est pars, & pars albedinis per aliud est albedo, & per aliud est pars, vnde stante eadem, & immutata ratione albedinis fit albedo nunc sub vna partibilitate, nunc sub alia.

Ex hoc etiam patet, quod falsa est imaginatio eorum, qui imaginantur, quod linea sit quiddam longum, & hoc verum non est: longum enim dicit duo, scilicet quantitatem, & ipsum subiectum quantitatis, quod est denominatiue longum.

Et licet in illo subiecto sint multa quidditatiue, puta substantia, qualitas, & huiusmodi, tamen illa omnia sunt indiuisa, & vnum in esse partem, & ideo cum quantitas sit ipsa partibilitas, apparet quomodo ibi, etsi sint multæ quidditates extensæ omnium, non tamen est nisi vna quantitas.

Secunda Propositio est, quod non videtur mihi, absque terminabilitate posse teneri, quin omne accidens sit separabile à subiecto diuina virtute, dum tamen sit aliud à subiecto, quantumcunque intelligatur indiuisè à subiecto, & quantumcunque habeat modicam entitatem.

Et dico notabiliter, si sit res alia à subiecto, quia forte sunt multa accidentia, quæ non habent extra animam quidditatem distinctam a subiecto, vnde si similitudo nō sit res extra animā, nisi radicabiliter, tunc nō posset Deus facere duo alba quin essent similia: si vero sit res extra animā, non video, quare non possint fieri duo alba sine similitudine. Verū est, quod potissimè ex hoc probatur, quod similitudo non sit res extra animam, quia pone duo alba, separet Deus ab eis omnē aliam realitatem: ita apprehendet ea intellectus similia, sicut si fundarent realem similitudinem, idem dico de æqualitate angulorum. Nec obuiat, quod est conclu-

A sio mathematici, quia Mathematicus concludit aptitudines de subiectis, quæ non sunt extra realitatem subiecti, nisi entia rationis. Similiter maioritas totius ad partes non est relatio realis, alias in toto essent infinitæ relationes in actu ad infinitas partes; aut enim fundaret habitudinem actualem ad omnes partes, & illæ sunt infinitæ; aut ad aliquas tantum, & hoc irrationale, quare magis hanc quam ad illam, & ideo Mathematicus solum concludit aptitudinem, & hæc non potest separari a toto, & a parte, quia hoc esset facere, quod

B totum non esset totum, & pars non esset pars, quod esset repugnantia in primo modo, & ideo talia sunt tantum in intellectu. Non obstantibus ergo instantijs de conclusionibus Mathematicis de toto & parte, de relationibus, adhuc teneo, quod Deus potest separare omnem veram rem, quæ est in secundo modo per se.

Et si arguatur, quod Deus posset facere, quod Spiritus sanctus procederet à filio, & non distingueretur à filio, & non procederet ab eo, vel procederet a filio, & non distingueretur ab eo. Re-

C spondeo secus est in diuinis, & creaturis. In diuinis enim omnia sunt indiuisa actu, & potentia, & communicabiliter, non sic in creaturis.

Dices: ergo Deus posset facere rectitudinem sine linea, & asperitatem, & leuitatem sine partibus. Respondeo ostende causā, quare Deus potest quicquid non implicat contradictionem, & non possit hoc. Secundo: principium est in Mathematicis, quod a dato puncto ad datum punctum impossibile est trahere, nisi vnam lineam. Deus autem facit oppositum, quando facit duo corpora in eodem

D loco. Similiter, quomodo Deus facit siccitatem sine sicco, grauitatem sine graui, rotunditatem sine rotundo: quare ergo magis potest ista, quam alia, vnde præsumptuosum puto metiri Dei potentiam, vt tantum possit, & vsque huc, & non plus, quia intellectus meus non potest hoc capere; æquè enim male capio albationem sine dealbato, & substantiam completam sustentari in alieno supposito, & puto, quod si non esset fides, ita negaretur de istis, sicut de alijs. Ad argumentum in oppositum patet ex dictis.

E

ARTICVLVS III.

Vtrum de facto in Sacramento altaris accidens sit sine subiecto.

AD tertiam quæstionem sine argumentis respondeo, pono duas conclusiones.

Prima est, quod de facto in Sacramento altaris est quodlibet accidēs sine subiecto immediato principali, & simpliciter, quia huiusmodi est sola sub-

F stantia respectu omnium accidentium.

Secunda Conclusio est, quod ibi nullum accidens est sine subiecto secundum quid, vnde qualitas est ibi in quantitate.

Vbi considerandum est, quod aliud est esse subiectum, aliud est esse rationem subiecti; nam modo imaginor, quod substantia est subiectum principale, & immediatum ipsorum accidentium, sed partibilitas est substantiæ ratio, qua possit subiectum esse.

Non ergo est imaginandum, quod accidentia, cuiusmodi sunt color, & aliæ qualitates, sint in superficie ipsa, vt putant quidam: ratio est, quia superficies

perficies illa est quoddam quantum: dicit enim aliquid aggregatum ex partibilitate, & habente partes: probatum est autem supra quod quantitas non est vna res habens partes, sed est partibilitas ipsa formalis, quæ habens partes formaliter est partibilis, non enim dicitur partibilitas est alba, vel circularis, imo magis ipsum est fundamentum, & subiectum partibilitatis, licet color fundetur in proprio subiecto per partibilitatem. Exemplum est ad hoc tale: dicimus enim, quod sphericum tangit planum in puncto, hic licet tactus fundetur in ipso tangente, sicut in subiecto, tamen sphæricitas in vno, & rectitudo in alio sunt ratio tangendi in puncto.

Nunc ad propositum, substantia, & quantitas habent rationem vnius subiecti integri respectu aliorum accidentium integrati ex ratione vtriusque. In Sacramento autem deficit substantia, & ideo non manet subiectum coloris, & aliorum simpliciter, sed tantum secundum quid. E conuerso autem subiectum partibilitatis est aliquid aptum natum habere partes, & quia color, & aliæ qualitates sunt huiusmodi, ideo partibilitas est subiectiuè in qualitate, & per consequens quantitas, qua est partibile, quicquid est ibi partibile. Ex quibus patet, quod & quantitas est in qualitate subiectiue, & qualitas in quantitate, qualitas enim in quantitate, sicut in subiecto; e conuerso quantitas in qualitate, sicut in ratione subiecti.

Quæstio III.

DE NATVRALI OPERATIONE accidentium in Sacramento Altaris.

Postquam quæsitum est de accidentium entitate, similiter de eorum separabilitate, quæro nunc de eorum naturali operatione, siue transmutatione. Et quæro circa hoc tres quæstiones.

1 Prima est: Vtrum accidentia in Sacramento possint esse principium naturalis actionis.

2 Secunda est: Vtrum possint esse subiectum naturalis alterationis, & hoc in ordine ad agens creatum.

3 Tertia est: Vtrum ex illis accidentibus possit aliqua substantia generari.

ARTICVLVS I.

Vtrum accidentia in Sacramento possint esse principium naturalis actionis.

QVANTVM ad primam quæstionem arguo primo, quod accidentia, quæ remanent in Sacramento, non possunt esse principium naturalis actionis, quoniam illud, quod est materia separatum non potest esse principium transmutandi materiam secundum Aristotelem, & Com- A mentatorem 7. Metaph. comm. 30. Ratio est, tum quia agens agendo assimilat sibi passum, tum quia actio est in habentibus materiam communem.

In oppositum est, quia experientia facit artem 1. Metaphysicæ: ergo illud est necessarium, quod capitur per experientiam: sed experientia docet, quod accidentia illa habeãt easdem similes operationes, quas habuissent, si panis esset præsens, nam species panis satiant, & species vini inebriant, & sic de actionibus cæteris: ergo. Respondeo pono in ista quæstione duas Propositiones.

B Prima est, quod accidentia ista possunt esse principium cuiuslibet actionis, quæ habet pro termino realitatem accidentis, sicut alterationis, augmenti, & huiusmodi.

Hanc conclusionem probo vnica ratione tali, Quando aliquid conuenit alicui per se, conuenit ei circumscripto omni eo, quod respicit illud per accidens, verbi gratia, ædificatori conuenit per se ædificare, ideo circumscripto Polycleto, quod aspicit per accidens ædificatorem, non minus ædificatori conueniet ædificare: & ratio est, quia per ac- C cidens nihil facit ad illud, quod inest alicui per se, ideo circumscripto eo adhuc manet, quod inest per se, sed respectu actionum habentium accidens pro termino concurrit subiectum per accidens: ergo circumscripto subiecto, non minus inerit accidenti separato actio respectu illius termini.

Probatio maioris. Illud est per accidens, quo variato nulla variatio dicitur fieri in hoc, quod inest per se: sic autem est in proposito, nam ponere albedinem in vno, & eodem gradu, varia sicut vis, ipsa substantia eodem modo disgregabit: ergo.

D Ex hoc infero, quod non est vera quorundam opinio, quod quantitas eo, quod non habet modum essendi, quem prius habuit, ideo non potest esse in Sacramento principium actionis. Hoc dictum non continet veritatem, quoniam, licet quantitas non sit principium Physicæ transmutationis, tamẽ est per se principium naturalis immutationis: est enim per se sensibile, licet non sit sensibile propriũ, sed commune ex 2. de anima, tex. 64. de anima, & tamen non habet eũdem modum essendi. Nec quærimus hic de actione quantitatis, quia non est for- E ma actiua, ex 4. Physic. tex. 97. & infra.

Secundo, quia illud facit per se, quo variato perpenditur variatio actus a sensu: sed variata quantitate immutatio in actu visionis perpenditur a visu: quare quantitas per se facit ad actum visionis, vel alterius sensualis immutationis. Tũc si quãtitas eo, quod est sine subiecto, non est principium actionis: ergo videns hostiam ante consecrationẽ, & post, difformiter immutabitur, cuius oppositum experimur.

Sed contra minorem rationis videtur esse illud F Phylosophi 2. de anima tex. 11. vbi volens habere, quod in nobis est aliqua substantia abstracta, dicit, si est actio in qua non communicet corpus: ergo intendit, quod in istis actionibus materialibus communicat corpus cum forma: ergo facit subiectum per se ad actionem non per accidens, minor ergo erat falsa.

Respondeo: forma eo modo communicat subiecto actionem, quo communicat ei suam realitatem, non per vnionem, siue relationem mediam: ergo similiter actio hoc modo communicabitur subiecto per indiuisionem, vt sicut concurrunt indiuisè in vno tertio, scilicet composito, sic in vna actione. Vnde

vnde accidens existens in subiecto non est agens in ratione subiecti, eo quod non est diuisum in actu sed tantum in potentia; sed est quo ipsum subiectũ agit, separatum autem retinet actionem sine subiecto, sicut & entitatem.

Tunc ad formam concedo, quod in omni actione formæ existentis in materia, siue accidentis in subiecto concurrit per se subiectum sicut per se fundat vnitatem cum subiecto, & hoc vult habere Arist. quod si entitas accidentis siue alterius formæ separetur, nõ est inconueniẽs quod eius actio separetur.

Secunda Propositio est, quod accidentia sunt principium naturalis actionis respectu substantiæ, quæ apparet per huiusmodi species generari, verbi gratia, si vinum ante consecrationem potuisset suo calore aliquam generare substantiam, eandem poterunt generare species vini, & eius accidentia remanentia post consecrationem, non quidem in virtute substantiæ alia ab ipsis met accidentibus: vnde quod consueuit dici, quod accidentia agunt in virtute substantiæ, verum est si intelligatur in virtute substantiæ, quæ sit ipsamet accidentia; si vero intelligatur aliud quam ipsamet accidentia, quæro, quid est illud; aut ipsa, & hoc non, quia illa non est; aut relatio, & hoc non, quia relatio non est principium, nec terminus actionis; aut est quod absolutum, & si sic, illud est etiam accidens: ergo qua ratione istud accidens esset principium illius actionis, non in virtute alterius, eadem ratione illud accidens, de quo est sermo.

Dico ergo quod accidentia in Sacramento possunt agere ad eductionem formæ substantialis in passo approximato. hæc propositio licet dependeat ab eis quæ dixi distinctione prima, probo tamen eam nunc vnica ratione sic: Quando duæ mutationes concomitantur se ad inuicem necessario, ita quod si vna sit necessario per cõcomitantiam, ponitur alia eadem actione, & eodẽ priuilegio formali ponitur in esse vna & alia: sed secundum mentem Philosophi generatio & alteratio sunt duæ mutationes, habentes se necessario per cõcomitantiam; nã impossibile est, quod alteratio sit vltimata quo ad terminum, puta quod omnes dispositiones ponantur in vltimo instanti, quin in eodem fiat forma; sicut si caliditas, & raritas fiant in summo, necessario per concomitantiam fit forma ignis, vt necessaria quædam sequela: ergo.

Confirmo hoc, quoniam da oppositum, sequitur, quod forma substantialis bis fiet, semel per concomitantiam, & semel per actionem directè terminatam ad eam, quod est inconueniens. Propter quod sciendum, quod duæ mutationes concurrunt in qualibet naturali generatione; scilicet alteratio, & generatio, ambæ correspondentes vni, & eidem actioni; vna quidem sicut terminus intrinsecus, altera vero sicut terminus extrinsecus, & sequela. Exemplum huius potest patere in productione artis, actio enim domificatoris attingit duas mutationes, vnam per se, & vt terminum intrinsecum actionis suæ, per motum enim localem Domificator per se, & primo inducit situm alium, & alium ipsarum partium domus, puta lapidis, & lignorum; ex consequenti vero, & vt termini motus secundum extrinsecum inducit formam domus, positis namq. & sic situatis partibus, per necessitatem nulla alia actione media sequitur forma domus. Sic in proposito, quia positis dispositionibus vltimatis sequitur necessario forma substantialis.

A idcirco accidentia, quæ inducunt, sicut intrinsecum terminum actionis suæ, ipsas dispositiones inducere possunt; eadem actione sicut terminum extrinsecum secundum, & per modum sequelæ formam substantialem. Et hoc est, quod Philosophus dicit 5. de historia animalium cap. 1. quod virtute seminis inducuntur formæ substantiales animalium: nec oportet recurrere ad idæas, vt Plato; nec ad agens separatum, puta ad decimam intelligentiam, vt posuit Auicenna; nec ad Deum, vt ponunt alij Doctores moderni. Est ergo sciendum, quod in generatione substantiæ est ordo iste.

B Primo enim accidentia capiunt a forma substantiali, quod sint talia non quidem effectiuè, sed exigitiuè, & determinatiuè, eo modo quo membra corporis humani exigitiuè, & determinatiuè capiunt ab anima, quod sint talia, vt Commentator ait secundo de anima, com. 24. cap. 1. & tractatu de substantia orbis dicit, quod licet dimensiones interminatæ præcedant im materia, tamen determinatio est a forma substantiali. Accidentia ergo sicut sunt talia a forma tali in entitate, sic ab eadem

C forma sunt talia, quod alterando materiam inducunt dispositiones in summo, ad quod sequitur forma substantialis necessario per modum sequelæ, & hoc est propter naturalem obligationem accidentium ipsius formæ. Sicut enim subiectum impossibile est esse sine accidentibus; sic est conuerso impossibile est accidentia esse sine forma. Totus autem iste ordo ortum habet principaliter a substantia, vt substantia primo inducat talia accidentia talis dispositionis, & talis entitatis; accidentia vero ipsa inducunt vltimas dispositiones, vlti-

D mis vero dispositionibus statim per modum sequelæ necessariæ sequatur substantia. & hæc est intentio Commentatoris expressa, similiter & Philosophi 2. de anima tex. com. 24.

Sed hic sunt quædam facientia difficultatem aliquibus magnis Doctoribus, quia primo hoc posito termino formalis generationis, ponitur nobilior formali principio, & per consequens effectus æquiuocus excedet causam in nobilitate, & per consequens aget aliquid vltra suam speciem; quæ omnia inconuenientia videntur, propter hoc, quod

E tolleretur omnis via ad probandum ordinem agentium; imo non posset improbari, quod musca esset causa cœli, & specialiter auferretur via ad probandum perfectionem primi principij.

Primo sicut dicitur communiter, quod accidens potest esse causa termini nobilioris se, & hoc in virtute substantiæ, quod si bene intelligatur videtur dictum satis probabile, vt sit sensus in virtute substantiæ, hoc est, quia sunt virtus ipsius substantiæ, vt dictum fuit statim, habent enim accidentia ista exigitiuè, & determinatiuè a substantia,

F quod alterantes materiam inducant dispositiones vltimatas respectu formæ inducendæ, alias nulla alia actione mediante sequitur forma substantialis per modum necessariæ sequelæ: ergo cum forma substantialis sit causa determinatiua istius ordinis, & per consequens forma substantialis est causa istius necessariæ sequelæ, ex quo bene dictum est, quod accidentia agunt in virtute substantiæ.

Et quando dicitur, quod ignobilius est causa nobilioris. Respondeo, quod bene ignobilius potest esse causa nobilioris, per modum sequelæ, quando aliquid nobilius est causa illius sequelæ: sic est in proposito, quia accidentia habent, quod agant per modum

modum sequelæ ad substantiam, per hoc, quod substantia est causa illius. A

Et cum dicitur, quod nihil agit vltra suam speciem, & ignobilius se, concedo, quod nihil agit hoc modo directe, & vt causa sequelæ: nihil autem prohibet aliquando agere vltra suam speciem in virtute alterius, quod est causa illius sequelæ.

Alia responsio est Commentatoris 7. Metaph. comm. 3. vbi post distinctionem de agente dicens, quod agens est duplex, producens, & faciens, siue mouens, & extrahens verbi gratia, qui facit figuram dicitur producens, qui vero mouet materiam B vsque ad formam, non dicitur faciens, nec producens, sed mouens siue extrahens. Tunc dicit Commentator, quod qui imaginatur, quod forma inducatur in materia, sicut aliquid impressum fecit opinari, quod esset dare creans, & producens, & facibilis, & litera sua habet sic, & demonstratio Aristotelis est in hoc, quod formæ non generantur per se, siue in se, quoniam si sic esset, generatio esset non à materia, & cum ita sit generatum, & formatum generans: ergo est formans, scilicet illud, quod mouet materiam, donec recipiat formam, & illud C quod extrahit eam de potentia ad actum. Et infra vult, quod actio eadem, quæ est ad formam, sit ad substantiam, ita quod actio agentis non dependet, nisi quia pendet a forma, ita quod tota essentia compositi fit per hoc, quod forma extrahitur à mouente materiam.

Tunc ad formam, cum dicitur, nihil agit vltra speciem, & in nobilius se, verum est de agente producente, & faciente: si autem de agente extrahente, non: possibile enim est secundum eum, quod aliquod agens moueat materiam, extrahendo ad actū D nobiliorem se, vt vult ibi, quod illud, quod generat substantiam, est corpus agens per qualitatem aliquam actiuam, & quod non est aliud generans, quam subiectum, & forma.

Ex hoc apparet, quomodo ex productione rerū potest demonstrari primum principium perfectissimum esse, eo quod non est agens mouens tantum, & extrahens, sed est producens, & creans. Et hinc habuit ortum imaginatio antiquorum, quod oportet ponere incorruptionem formarum, quia agens non producit aliquam nouam realitatem in actu: E sed acquiritur mouendo materiam perfectio eiusdem eminentiæ cum materia. Non enim materia est in se vnum ens præcisum, & forma aliud, sed ambo sunt per indiuisionem vna essentia compositi tertia, materia quidem, vt inchoamentum, sed forma vt complementum.

Aliud dubium est, quare cum forma substantialis sit prior accidente tempore, cognitione, & natura, magis debet accidens induci, vt sequela substantiæ, quam e conuerso. Respondeo: aliud est esse prius, siue principale in intentione, & aliud in F executione, sicut apparet de forma domus, & motu partium, scilicet lapidis, & lignorum ad istum, & illum situm: In proposito, etsi forma substantialis sit prior in intentione, tamen est vltimum in executione, ideo magis est sequela alterius, quam e conuerso, vt patet expresse de forma domus.

Dices: Forma est immediatior materiæ, quā accidens: secundum te autem est e conuerso. Respondeo: aliud est mediare inter materiam, & formam, & aliud inter formā, & agens accidentia: ergo mediant tantum secundo modo, non primo.

Vbi considerandum est, quod materia est quodam purum actuabile, quia actuatur per formam: materia enim de se nec est quid, nec quantum, nec quale, &c. per formam autem trahitur ad esse quid, & ad esse simpliciter in actu, & sic tracta ad esse quid per formam, trahitur ex consequenti ad esse quantum per quantitatem, ad qualem per qualitatem: & quia materia non trahitur ad esse quantum, vel quale, nisi tracta fuerit ad esse quid per formam, quæ est ipsa actuatio materiæ, ideo dicitur, quod forma prius inhæret materiæ. Est autem ordo iste, quod agens alterans materiam in eodem instanti inducit dispositiones vltimatas, & formam ipsam per modum sequelæ, ita quod simul tēpore ambo sint in materia; sed natura & per modum inhærentiæ forma est prior, quia dat materiæ esse actu, cum sit ipsa actuatio materiæ, quod quidem esse actu, & simpliciter requiritur in materia, vt est susceptiua accidentium.

Sciendum est etiam, quod ordo naturæ vno modo est ordo secundum productionem, prius, & sic accidentia sunt prius ipsa forma, quia sunt terminus actionis directè, & intrinsecè, forma vero tantum extrinsecè per modum sequelæ: actio autem prius natura respicit terminum intrinsecum, quam extrinsecum. Aliud modo est prius natura secundū inhærentiæ perfectionem, & hoc modo forma est prior natura propter causam prædictam.

Ad argumentum in oppositum. Respondeo abstractio formæ vno modo potest intelligi à materia, alio modo a trina dimensione. Forma ergo abstracta primo modo bene potest esse principium naturalis actionis, abstracta secundo modo, non; & hoc est, quod Commentator vult, & non plus Commento, vbi supra, quod generans oportet, quod sit corpus, vel virtus in corpore.

ARTICVLVS II.

Vtrum accidentia in Sacramento possint transmutari ab agente naturali.

QVantum ad secundā quæstionem arguo primo, quod accidentia in Sacramento non possint transmutari ab agente naturali sic. Nulla actio est compossibilis creaturæ, quæ est sine subiecto: sed omnis actio, & transmutatio, quæ esset ab agente naturali circa accidentia, esset sine subiecto, quia ibi nullum subiectum est: ergo.

In oppositum est, quia sensus est principium cognitionis ex primo post. tex. 1. experimur autē per sensum, quod species illæ transmutantur ab agente naturali, quia rarefiūt, & condensantur, vt patet de sanguine, quod potest per frigus condensari, per calorem rarefieri.

Respondeo ad euidentiam huius quæstionis pono tres propositiones.

Prima est, quod accidentia in Sacramento possunt esse subiectum transmutationis ab agente naturali, quod non variat quantitatem: potest enim hostia dealbari, denigrari, & alterius saporis effici ab agente naturali.

Hanc conclusionem probo sic: Omnis actio, quæ non est nisi extractio rei possibilis ad formam, & actualis ad actum, est possibilis creaturæ, siue agenti creato. Hanc propositionem probo ex intentione Cōmentatoris, vbi supra in præcedenti quæstione, scilicet 7. Metaph. comm. 31. quod actio agentis naturalis non est formam per se generare: ideo

Ideo generans omne est formans: mouet enim per se materiam, donec extrahat de potentia ad actum, sed transmutatio, quæ fit in speciebus inuariata quantitate, non est aliud, quam extractio rei actualis ad actum, quare est compossibile agenti naturali. Minorem probo. Vbi sciendum est, quod quantitas, quæ est hic inuariata, etsi non sit subiectum principale ipsorum accidentium, eo quod illud est sola substantia, tamen est aliquid, quod concurrit indiuise in ratione subiecti.

A

Primum quidem patet, quia subiectum principale recipit effectum formalem formæ: quantitas autem non recipit effectum formalem accidentiũ aliorum, non enim dicitur, quantitas siue superficies dealbatur. Ratio est tacta supra: quãtitas enim formaliter non est aliud, quam partibilitas, nec est aliquid habens partes, sicut dicimus, quod simitas est illud, quo aliquid dicitur formaliter simum. Nunc autem partibilitas ipsa non coloratur, sed partes ipsæ, tamen non nisi per rationem partibilitatis, & ideo Angelus non potest colorari, quia ei repugnat partibilitas. Ex quo patet secundum, quod quantitas concurrit hic, vt aliquid, quod habet cum alio integrare rationem subiecti accidentium, & sic probata est minor illa, & per consequens ratio videtur bona.

B

Secunda Propositio est, quod agens naturale potest esse causa actionis, vbi quantitas variatur, quia transmutatio quãtitatis non est aliud, quam extractio actualis ad actum, & formetur ratio assumpta propositione maiori, eadem, quæ fuit accepta in prima propositione, sic: Illa actio, quæ non est aliud, quam extractio, &c. Talis est actio in proposito: ergo. Probatur autem minor sic.

C

Vbi sciendum, quod subiectum quantitatis sunt ipsæ qualitates, licet non principale, sed secundum quid, vt dictum fuit quæstione 3. supra. Et in speciali probo nunc illud sic. Omne habens partes, & partibile est vere subiectum partibilitatis: sed albedo, & sic de qualitatibus alijs est partibile quiddam verè habens partes: ergo. Ex quo probatur maior illa, scilicet, quod actio, qua species condensantur, & rarescunt, non est aliud, quam extractio accidentium, siue qualitatum de maiori quantitate ad minorem, siue e conuerso. Sed hic occurrunt quædam dubia.

D

Primum, quia falsum videtur, quod quantitas sit subiectiuè in qualitate, tum quia 4. Metaph. tex. 2. proprium est superficiei primo loco collocari.

Secundo, quia secundum hoc est circulus in causis, quia hoc modo qualitas est subiectum quantitatis, & quantitas qualitatis: consequens est impossibile ex 5. Metaph. vbi Philosophus tex. 2. & 3. negat circulum in eodem genere causæ: sed formabile illud est formabile respectu istius, & è conuerso istud respectu illius.

E

Itẽ: Ratio per quam probas, quod quantitas sit subiectiue in quãtitate, videtur peccare secundum consequens: licet enim accidens denominet subiectum, non tamen omne denominatum est subiectum, nam forma quandoque denominatur per materiam, sicut cum dicitur circulus æneus.

Respondeo ad ista. Difficultas ex hoc oritur, quod imaginantur homines quantitatem habere partes, & secundum hoc in rarefactione transire de minori partibilitate ad maiorem, ex quo sequitur, quod insint multæ partibilitates, & inconuenientia multa, quæ superius posita sunt. Propter quod quantitas magis est illud quo aliquid formaliter habet partes, quam quod ipsa habeat partes: partes enim resoluuntur in duo, in illud quod sunt, & illud est de alio genere; & in illud quo partes sunt, & illud est de genere quantitatis; cum ergo qualitates partes habeant, sequitur, quod sint subiectum quantitatis.

Tunc ad illud Philosophi dico, quod accipit ibi superficiem pro toto concreto, quod capit subiectum, & ipsam partibilitatem.

Ad illud de circulo, concedo, quod impossibile est circulum in eodem genere esse, & in eadem specie, vt quod quantitas daret esse partibile, & quod iterum reciperet esse partibile ab eodem, sic non est in proposito, sed sicut formæ sunt alterius generis, sic effectus formales earum sunt alterius generis, & sic quantitas dat qualitati effectum vnum formalem, scilicet esse partibile, & recipit per qualitatem alium, scilicet esse quale.

Ad illud de fallacia consequentis, Respondeo, multum est dissimile de effectu formali, & de denominatione materiæ, & ex alia parte de effectu formali, & denominatione formæ: materia enim non ponit effectum formalem, & denominationem circa formam, sed circa compositum, vnde circulus dicitur æneus, non rotunditas: forma vero ponit effectum formalem, & denominationem circa materiam, & circa compositum, sicut dicimus ceram rotundam, & circulum. In proposito cum dicitur, albedo est partibilis per quantitatem, hæc partibilitas non ponitur circa compositũ; nec volo, quod albedo, nec alia qualitas sit subiectum quantitatis, quasi sustentans quantitatem, sed est sicut modificabile, trahibile ad modum, & trahibile ad actum: albedo enim per quantitatem trahitur ad habere partem.

F

Secunda Propositio est, quod duæ opiniones, quæ ponuntur circa hoc, stare non possunt. Prima quæ dicit, quod quando species illæ rarefiunt, inducitur noua quãtitas existens in fluxu, & licet ibi non subiectum nihil prohibet, quia motus bene potest esse sine mobili; nec propter hoc noua illa quãtitas creatur, quia fit ex præcedenti sicut ex termino.

Sed ista opinio, puto, quod non sit rationabilis, ratio est, quia per impossibile habeo, quod virtute naturali accidens siue in facto esse, siue in fieri possit esse sine subiecto. Præterea: tunc tale agens non esset extrahens, sed faciens, & producens, & sic crearet necessario, nec terminus, à quo tollit ditionem eo, quod nihil est sui.

Similiter nec opinio secunda est vera, quod ibi concurrit agens supernaturale supplens vicem materiæ, non quidem in recipiendo, sed in communicando, nam subiectum, & efficiens sunt vna causa integra, & sufficiens respectu effectus. Ideo dicunt, quod rarefactio ibi est virtute naturali, & similiter virtute diuina in ratione causalitatis agentis, & materiæ.

Ista inquam opinio non placet mihi, tum quia causalitas materiæ est extrahi ad actum, hoc Deus non potest supplere; tum quia agẽs naturale crearet, quia ex nihilo faceret; tum quia causalitas materiæ est eliciendo, & sic materia esset agens; aut per modum possibilis, quia trahitur ad actum, & hoc Deus non supplet.

Ad argumentum in oppositum patet ex dictis: nullum enim accidens est in Sacramento, quod

non

non sit in aliquo subiecto saltem secundum quid: nullum enim ibi est accidens, quod alteri non communicet suum effectum formalem, tum bene volo, quod omne accidens sit ibi sine subiecto principali, & simpliciter, vt dictum est.

ARTICVLVS III.

Vtrum ex accidentibus in Sacramento possit aliqua substantia generari.

QVo ad tertiam quæstionē arguo primo, quod ex accidentibus in Sacramento possit aliqua substantia generari, quia sensu experimur ex speciebus illis quandoque vermes, quandoque substantias alias generari.

In oppositum est, quia aut generabitur ex substantia, aut ex accidentibus: non primo modo, quia ibi non est substantia: nec ex accidentibus, nec ex nihilo, quia esset creatio. Respondeo pono propositionem istam, quod in Sacramento forma substantialis potest ex accidentibus generari, sicut si accidentia essent in subiecto, nisi quia in instanti quo agens naturale inducit formam, agens supernaturale inducit materiam, & breuiter totum, quod faceret accidens, si esset in subiecto, facit nūc excepto eo, quod dictum est. Hanc propositionem probo. Primo quod sit possibilis. Secundo de facto.

Primo sic: Si agens naturale in vltimo instanti, quo inducit vltimas dispositiones, non posset inducere formam substantialem, hoc est, vel quia requirit materiā prius existere, quam agat; vel quia materia non posset pro instanti, in quo redit formam illam recipere: non primo modo, quia agens non requirit materiam ante vltimum instans, nisi vt sit subiectum generationis, & alterationis; non autem est subiectum generationis, nisi in vltimo instāti; subiectum vero alterationis, etsi sit ante vltimum instans; tamen hoc non est vi alterationis, quæ est inductio dispositionum propriarum, sed propriæ dispositiones possunt ibi fieri sine materia, vt probatum est supra: non enim respectu illarum requiritur subiectum simpliciter, & principale, sed sufficit aliquo modo subiectum secundum quid, quo aliquo modo recipit effectum formalem taliū dispositionum; similiter nec est defectus ex parte agentis ex eadem ratione.

Nec secundo, quia materia non possit in instanti, quo redit, formam suscipere, quia pro quocunque instāti, quo res aliqua est, potest recipere, quod est ei proportionatum, si sit susceptiuum, & agere, si sit agens. Et ratio est, quia materia non recipit, nisi pro aliquo instanti, ideo accidit ei, vt sit instantia præcedentia: cum ergo agens naturale possit totam alterationem facere, vsque ad vltimum alterationis, in quo sequitur generatio formæ, vt sequela: sed in illo instanti vltimo sit materia, non apparet, quare naturale agens non possit formam inducere: nunc autem supponitur, quod in instanti illo materia ibi sit actione Dei: ergo.

Secundo probo, quod ita est de facto, quia ponenda non sunt plura miracula ad aliquem effectū, qui potest saluari per pauciora: sed ponendo, quod agens naturale possit species illas transmutare, & in vltimo instanti formam substantialem inducere, materia redeunte, est ponere pauciora miracula, & cum hoc possibile, vt probatum est: ergo.

Probatio minoris, nā modus qui poneret, quod ante rediret substantia panis, poneret duo corpora simul, & hoc est in se falsum, quia in corpore Domini nulla est alia substantia, quandiu ipse manet secundum dicta Sanctorum.

Ex prætерea si rediret, nihil faceret, eo quod alteratio habet sufficiens subiectum, vsque ad vltimum instans, in quo debet induci forma: ergo pro illo tantum instanti sufficit ponere materiam.

Sed sunt hic quædam dubia. Primum est, quod alterans, siue naturale agens non attingit materiā, nisi quantam: Deus autem agendo, quod redeat materia, non dat ei nouam quantitatem aliquam, nec videtur, quod sit quanta quantitate priori: ergo.

Et confirmo: quomodo enim efficietur quanta quantitate illa, quæ fuit prioris transmutationis, aut impressiuè, vel quomodo aliter, nō apparet modus. Secundo quia generatio est extractio actuabilis ad actum, quod autem extrahitur oportet præexistere actui.

Respondeo ad primum, quod agens materiam inuenit quantam: fit enim in instanti, quo redit sub dimensionibus, & modus est iste, quod sicut quantitatem nouam potest Deus indiuidere cum materia præexistente, quæ indiuisio est vnitas materiæ, & quantitatis, quia non aliter vniuntur, quā per intimam indictionem, vt probatum est supra; sic potest materiam nouiter inductam vnire præexistenti quantitati.

Ad illud de extractione, respondeo non oportet, quod illud, quod extrahitur, præexistat, nisi quando extractio est successiua, qualis non est in proposito.

Ad argumentum in oppositum, aliqui dicunt, quod generabitur in substantia ex quantitate interminata: mihi non videtur rationabile dictum, quia ipsa non est subiectum formæ substantialis. Dico tunc, quod ex materia non præexistente, sed in instanti finis generationis producta.

DISTINCTIO XIII.

DE MINISTRO SACRAMENTI EVCHARISTIAE.

Solet & quæri, &c. Ista est vltima pars tractatus de Sacramento Eucharistiæ, & est Distinctio xiij. in qua Magister agit de Sacramento Eucharistiæ in ordine ad efficiēs, & ministrum. Ad euidentiam autem istius materiæ quæro tres quæstiones.

1 Prima est: Vtrum miracula, quæ fiunt actione diuina in hoc Sacramento, sint contra propositiones per se in secundo modo.

2 Secunda est: Vtrum transsubstantiatio sit actio de genere actionis.

3 Tertia est: Vtrum non obstante indiuisione accidentis cum subiecto Deus possit separare accidens à subiecto.

Quæstio Vnica.

ARTICVLVS I.

Vtrum miracula, quæ fiunt actione diuina in hoc Sacramento, sint contra propositiones per se in secundo modo.

QVANTVM ad primam quæstionem arguo, quod non, quia quæ habent repugnantiam in secundo modo, Deus non potest facere. Sed Deus illa facit: ergo.

Probatio maioris, quia quæ repugnant ex terminis in secundo modo, sunt impossibilia in se: sed quod est in se impossibile, omni potentiæ est impossibile: ergo.

In oppositum est, quia propositiones, per quas procedit, sicut per principia mathematica, sunt per se in secundo modo: probo per Simplicium super prædicamenta, qui dicit, quod prima principia per quæ procedunt scientiæ, sunt in secundo modo dicendi per se; in talibus enim prædicatur passio de subiecto primo: sed in miraculis, quæ fiunt virtute diuina in Sacramento, fiunt multa contra principia mathematica, puta quod quantitas maior, & minor sint simul, & vna non protendatur extra aliam, vt patet de quantitate corporis Christi, & quantitate hostiæ: ergo.

Respondeo primo ponam propositionem intentam. Secundo recitabo instantias factas contra eam. Tertio soluam.

Quoad primum pono istam propositionē, quod Deus potest simpliciter illud, quod repugnat ex terminis in secundo modo: & præterea, quod non solum hoc potest, sed de facto multa talia facit, patet ex ijs, quæ tenemus fide. Dico autem, quod potest vnam propositionem ex terminis includentem repugnantiam mutare, nisi forte ratione alterius extremi includeret repugnantiam de primo modo, & hæc est mens antiquorum Doctorū, quod Deus potest, quicquid non includit cōtradictionē.

Primam partem istius propositionis de possibilitate probaui in prima quæstione istius quarti, contra probationem vero illam fecit Doctor quidam solemnis instantias, quas inferius recitabo.

Secundam partem propositionis, quæ est de facto probo: vbi probare intendo tria. Primo quod secundum fidem Deus facit de facto contra propositiones mathematicas per se in secundo modo, vt duo corpora simul, vel duæ lineæ in eodem situ, quod est contra propositiones physicas, quæ omnes clarum est, quod sint in secundo modo.

Primū sic probo, nā ista est per se in secundo modo propositio Mathematica: Impossibile est duas dimensiones esse simul, ita quod propositio ista tenet ex formali ratione istius termini, qui est dimensio: sed Deus fecit de facto contra propositionem istam, vt patet in partu Virginis, in ascensione Christi, in collocatione corporum gloriosorum in cælo: ergo. Probo maiorem, quod duo corpora impossibile est esse simul, sit propositio de secundo modo: hanc probo per Philosophum, & Commentatorem 4. Phys. com. 76. Philosophus enim probat quod corpus non potest moueri in vacuo, & hoc si vacuum ponatur dimensio separata, quia sequitur

A dimensiones plures esse simul, quod repugnat dimensionibus non ratione accidentium ipsis dimensionibus, sed secundum essentiam, & naturam dimensionum. Et Commentator ibidem dicit, quod quidam opinabantur, quod dimensio resistat dimēsioni propter grossitiem, vel aliam qualitatem, vbi nunc dicit dimensiones cubi, quod penetrant dimensiones vacui, non est secundum, quod est calidum, aut frigidum, aut graue, aut leue: sed hoc habet ex sua essentia, scilicet ex sua natura, quæ est aliud à suis accidentibus, & impossibile erit, vt separentur ab eo in esse:

B Et statim post, & dixit hoc ad declarandum, quod impossibilitas penetrationis corporum accidit eis ex suis terminis mathematicis, non ex suis qualitatibus: ergo secundum Commentatorem, distinctio situum sequitur distinctionem corporum, & dimensionum, sicut propria passio. Et hinc est, quod intelligens duo corpora, intelligit necessario duos situs, sicut qui intelligit multiplicari subiectum, intelligit per rationem terminorum multiplicari passionem, atque quicunque intellectus capit terminos, capit passionem.

C Dicunt quidā, quod dimensio repugnat dimensioni propter actiuitatem. Sed contra, quia dimēsio non est forma actiua 4. Physic. comm. penult. 2. quia possum per intellectum absoluere effectum a causa efficiente, sic nō est in proposito. Secūdo: Euclides primo suo libro ponit, quod linea recta cadens sub lineam rectam constituit angulum rectū duplicem: sed hoc Deus de facto immutat: si enim ponantur duo corpora simul, siue duæ lineæ, tunc linea recta ducta constituet quatuor angulos, duos quidem super vnam lineam, & duos super aliam.

D probo: aut enim essent duo tantum anguli recti, & hoc impossibile, quia tunc passio vnius subiecti est in alio; quælibet .n. linea habet in se, quod simul cū linea cadente super eam cōstituat angulum rectū.

Tertio: Ista propositio est per se secundo modo, & ponitur 11. libro Euclidis, quod impossibile est duas lineas in directum applicari, ratio est, quia essent in eodē situ, & sic essent vna linea: sed Deus contra hoc facit de facto, quia pone simul duo corpora, applica ad ea lineam, a quocunque corpore poteris ducere lineam in directum, quæ lineæ tunc

E applicabuntur in directum.

Quarto: Propositio est per se secundo modo in Mathematica, quod ab eodem situ ad eundem sitū impossibile est trahere, nisi vnam lineam: contra hanc autem propositionem Deus facit, quando facit duo corpora in eodē loco, & situ: vbi enim sunt duo corpora, possunt trahi duæ lineæ, vsque ad situm, vbi sunt duo alia corpora, potes trahere duas lineas, imo tot lineas, quot sunt simul corpora.

Item quinto specialiter in Sacramento altaris, ista est propositio per se nota in mathematicis,

F quod impossibile est duo corpora esse simul, & quod se nō tangant: statim enim, vt concipis duo corpora simul, concipis contactum, & ratio est, quia contactus est respectus quidam, cuius fundamentū est quantitas: ratio vero fundandi est simultas, siue secundum se totam, siue secundum vltima: sicut ergo positis fundamētis, & ratione fundandi per necessitatē oritur respectus; sic positis duabus quantitatibus, & simultate oritur per necessitatem, vt passio quędam in secundo modo contactus earum: hæc enim est ratio, quare negatur, quod Deus possit facere duo alba non similia: sed Deus facit de facto contra hoc in Sacramento altaris. Probo, ibi

enim sunt dimensiones panis, & corporis Domini, & tamen nullus ibi est contactus, sic quod Deus a quantitatibus simul existẽtibus abstrahit contactũ.

Dices, quod hoc non est mirum: ratio est, quia ibi sunt dimensiones modo non quantitatiuo, quia sunt in modo substantiæ. Contra, hoc improbatum est prolixius superius loco suo. Quæro enim, quid intelligis per modum quantitatiuum; vel distinctionem partium, quarum vna non est alia, & hoc esset hæreticum dicere, quod in corpore Christi non distinguatur manus à capite: aut per modum quantitatiuum intelligis contactum, & commensurationem, & tunc habeo propositum, & præterea tunc nugatur ibi Respondendo, quod cum quæritur, quomodo Deus potest facere duas quantitates simul sine contactu, & commensuratione. Respondet, quod ideo quia quantitas est ibi sine contactu, & commensuratione.

Sexto hæc propositio est in secundo modo dicendi per se. Duæ dimensiones simul existentes necessario ad inuicem commensurantur. Hic dixit quidam, quod commensuratio non fundatur super quantitatem, sed super contactum.

Contra, tum quia relatio non fundatur super relationem; tum quia possibile est, quod duæ quantitates se non contingant, & tamen se commensurant. Propter quod dico, quod ratio fundandi non est contactus, sed simul existentia; si enim simul coexistant, omnes partes istius coexistunt partibus alterius, sicut totum toti, & in ea quæ excedit, remanent partes non habẽtes in alia quantitate aliquas sibi coexistentes, sed Deus contra ista facit de facto in Sacramento altaris, quoniam ibi sunt dimensiones corporis Christi, & panis absque hoc, quod se commensurent: ergo.

Secundo principaliter probo, quod Deus facit de facto contra propositiones metaphysicas in secundo modo dicendi per se. Probo, hæc est in secundo modo dicendi per se: Omnis prima substantia existens completa in rerum natura est per se suppositum: sed Deus contra hanc facit in natura humana assumpta à Verbo: ergo. Probatio maioris, quoniã propria passio, quæ inest generi generalissimo ratione indiuiduorum, non minus est per se, quam propria passio, quæ inest speciei ratione indiuiduorum suorum. Sed Doctores dicerẽt, quod ista. Anima mea habet tres potentias, est per se secundo modo, quia potentiæ sunt propriæ passiones animæ in secundo modo, cum omnia indiuidua animæ habeant tres potentias: sed non minus omnis indiuidua substantia per se subsistit, & est per se, quã illa: omnis indiuidua habet tres potentias: ergo si habere tres potentias est propria passio speciei, non minus esse subsistens per se est propria passio huius generis substãtia. Cõfirmo hoc, quia omnis propositio vel est per se, vel per accidens: sed hæc substantia singularis cõpleta subsistit, vere est per accidẽs. Dices: Imo, quia subsistere est accidens eius. Respondeo: Concedo, quod est accidens, sed volo habere, quod sit in secundo modo. Confirmo hoc per Aristotelem in prædicamentis substantiæ.

Prima substãtia est, quæ propriè, & principaliter & maxime subsistit; nec intelligit subsistere tantum accidentibus, sed omni quidditati, & secundæ substantiæ, alias secundæ substantiæ essent primæ: sed subsistere hoc modo est esse suppositum: ergo.

Ad idẽ: Omne illud inest per se alicui, quod inest omni alio circũscripto; patet de omnibus passio-

A nibus: sed substantiæ sibi relictæ omni alio circumscripto inest esse per se suppositum, secundum enim Doctores si natura humana sibi relinqueretur, esset per se suppositum, nullo alio addito: ergo.

Secundo, quantũ ad istum articulum ista est per se in secundo modo. Accidens inhæret. Probatio istius. Vbicunque prædicatur effectus formalis de forma, illa propositio est per se secundo modo, vel saltem quarto modo, qui est modus fortior, quam secundus, cum dicitur: Interemptum interijt interemptione: Sed ista: accidẽs inhæret, prædicat effe-

B ctum formalem de forma; idem est enim dicere, accidens inhæret, & accidens accidit, sed Deus facit contra propositionem istam in Sacramento: ergo.

Dices: Tu capis actu inhærere, sed illud nõ est passio propria accidentis, sed aptitudo ad inhærendũ, sicut conceditur, nã passio non consistit in actu, sed aptitudine. Ista responsio non videtur antiqua Philosophia. Sciendum tamen, quod aptitudo quædam est potentiæ susceptiuæ, & ad vtrumque; quædam vero, quæ vltra potentiam susceptiuam dicit determinationem ad formam; quod idẽ est dicere, quod

C quantum est ex se, est semper in actu respectu illius formæ, si nõ violẽtetur. Volo ergo, quod licet aptitudo primo modo non sit de secundo modo dicẽdi per se, tamen propositio secundo modo per se, quæ fundatur super aptitudine accidentis, & subiecti, pro tanto fundatur super aptitudine, quia quantũ est de se, accidens sibi relictum semper inhæret: nõ autem præcise ex hoc solum, quod possit suscipere. Tũc formo istam propositionem, quod propositio illa nõ est tantum per se, vbi prædicatur habitudo: sed etiam illa, vbi prædicatur actus: actus dico non

D præcise, quia actu inhæret, sed quia actu determinat se ex sua natura ad actum, sic quod quantum est de se, semper inhæret actu: vnde aptitudo accepta secundo modo non est aliud, quam determinatio ad actum, nec est sola potentialitas ad actum, vt putant alij.

Cõfirmo hoc quia ista propositio: Anima habet tres potentias, est per se secundo modo, & tamen prædicatum est de actu, non de sola habitudine, nec est ista magis priuilegiata, quã aliæ. Ratio vero & in hac, & in alijs est quia talia prædicamenta non

E comparantur ad subiectum tantũmodo subiectiuè, & receptiuè, sed causatiuè, & determinatiuè, vnde & accidentia causantur, & oriuntur à subiecto determinatiuè, quia sibi determinat alia: & hoc est, quod dicunt Logici, quod accidentia causantur a principijs subiecti. Ex hoc posset sic argui. Illa propositio est per se, in qua prædicatur aliquid necessario, quod oritur ex essentia subiecti: sed inhærere actu est huiusmodi: ergo.

Item idem probo aliter, quia per se secundum Commentatorem 5. Metaph; com. 4. & infra, est il-

F lud, quod immediate inhæret, & habet causam in subiecto, hoc patet ex vi vocabuli; per .n. importat causalitatem ly, se vero reflectit illam ad subiectũ: tunc ergo illud inest alicui per se, & inest ei immediate, quod habet causam in subiecto: sed propositiones, in quibus prædicatur accidens actu de subiecto, sunt huiusmodi: ergo.

Itẽ tertio: Omnis propositio est per se, quæ ponitur pro conclusione in scientijs demonstratiuis, sed actualitas passionis ponitur pro conclusione in scientijs demõstratiuis, sicut demõstrat naturaliter Mathematicus, quod terra est rotunda circa cẽtrũ, vt habetur 4. cæli, & mundi, eo ꝙ tendit deorsum donec

donec omnes partes æqualiter distent a centro ergo propositionem ergo illam falsam reputa, quod propositiones de secundo modo præcise consistant in habitudine siue aptitudine prædicati ad subiectum, & non in actu. Et confirmo hoc quia omnis propositio immediata, quæ non habet causam inhærentiæ suæ nisi in subiecto, est per se secundo modo: sed huiusmodi est propositio illa, vbi prædicatur actualitas passionis de subiecto, non tantum illa vbi prædicatur aptitudo: ergo.

Tertio principaliter probo, quod Deus facit de facto secundum fidem contra propositiones physicas per se in secundo modo. Primo quia ista est physica per se: Omne compositum ex elementis est graue, vel leue, specialiter in quo dominatur terra est graue: sed hoc Deus separat in sacramento altaris, corpus enim Domini ibi nec graue est, nec leue, alias non essent agilia si essent grauia, & tamen sunt verè mixta, & in eis prædominatur terra: ergo non sunt grauia, Vnde ideo grauitas est intrinseca naturæ terræ, quia secundum aliquos grauitas est forma substantialis eius.

Confirmo hoc: si Deus transubstantiaret vnum hominem, remanentibus accidentibus, ita remanerent accidentia hominis sicut panis, vnde remaneret ibi figura faciei, & os apertum, & posset videre, ridere: similiter panis ita habet passiones suas sicut alia entia, & tamen secundum fidem separatur omnis passio panis in altari, quia remanent ibi species panis, quarum vna est grauitas, quæ ibi remanet, & breuiter omnes passiones panis, quas habet a tota specie ibi remanente. Vnde si fieret cathaplasma de illis speciebus, talem haberet efficaciã, sicut si adesset panis. Vnde in talibus facit dubium, quia homines imaginantur, quod huiusmodi passiones (cuiusmodi est risibilitas) dicant tantum aptitudinem, & respectum. Sed ego dico, quod risibilitas dicit verè absolutum, & de genere qualitatis, quia de secunda specie, & nisi hoc tenemus fide non dubito, quod qui negant risibile non posse ab homine separari, dicerent, quod nec grauitas a pane, & quod grauitas non dicit nisi respectum, sicut nec risibile secundum eos.

Illud etiam, quod additur a quibusdam ad probandum, quod ridere actu est proprium hominis, non procedunt ex similibus, quoniam ridere est operatio quædam, accidit autem quandoq; quod propriũ inest per se & operatio inerit per accidẽs; sicut, quod terra moueatur deorsum, & tunc operatio non est per se secundo modo. Quandoque autem principium per se determinat actionem sicut ignis calorem, & tũc est passio secundo modo: Vnde secundum Commentatorẽ caliditas est propria passio ignis in summo, vnde qui videret quidditatem ignis, ita haberet pro impossibili, quod ignis non esset calidus, sicut habet pro inconuenienti in mathematicis, vbi apparẽt quidditates, quod triangulus non habeat tres æquales, cuius ratio est, quia videns quidditates rerum, videt necessarium ortum passionum suarum a quiditate.

Secundo principaliter recito quasdam instantias factas contra prædicta, & contra ea quæ dixi in prima quæstione huius quarti, quando probaui de possibili, quod Deus poterat contra omnem propositionem in secundo modo per se quæ ratione alterius extremi non includeret repugnantiam primi modi.

Arguitur ergo primo contra conclusionem in A ea: sit falsa. Primo, quia non vniuersaliter vera secũdo quia vniuersaliter falsa Primo quia relatio creaturæ ad Deũ est in secundo modo, & tamen Deus non potest eam separare, & absoluere a creatura.

Item: duo alba sunt similia, est per se in secundo modo, tamen non potest Deus similitudinem a duobus albis separare. Primo quia nihil aliud est albedinem esse similem albedini quàm eam esse eiusdem speciei. Deus autem facere non potest, quin sint eiusdem speciei.

Tertio quia Spiritum sanctum procedere a filio, B est secundo modo: ergo facere, quod Spiritus sanctus non procederet a filio.

Secundo Probatur, quod conclusio sit vniuersaliter falsa, quia propositio, quæ tenet ex terminis secundo modo, fundatur super aptitudinem terminorum scilicet passionis, & subiecti: sed Deus stante natura terminorum non potest auferre aptitudinem earum: ergo.

Tertio; quod exempla sunt non ad propositum, quia in Sacramento altaris non est quantitas modo quantitatis, sed modo substantiæ, & ideo non C oportet, quod insint sibi passiones, quas mathematicus probat de quantitate.

Quarto contra rationem, qua probaui conclusionem istam in prima quæstione, quando argui quia illud, quod in primo modo dicendi per se est non impossibile, est possibile, quia possibile, & non impossibile æquipollent: ergo alicui potentiæ est possibile, aliàs potentia passiua esset in entibus respectu alicuius, respectu cuius nõ est potẽtia actiua.

Contra istam rationem arguitur, quod esse impossibile simpliciter potest dupliciter intelligi, vel D quia habet omnes causas impossibilitatis, sicut lapis habet omnes causas impossibilitatis ad respirandum, scilicet non habere pulmonem, sic tamen, quod ita est simpliciter impossibile, quod habet vnam causam, sicut quod habet omnes, vt piscem respirare sicut lapidem æquè quo ad formam est impossibile, sed non causaliter æque: tunc dico, quod illud, quod est impossibile primo modo, habet omnes causas impossibilitatis; quod vero est impossibile secundo modo, tantum habet vnã causam impossibilitatis, tamen æquè impossibile for- E matur sicut si haberet omnes. Ex hoc concludit, quod ratio nulla est, quia non esse impossibile primo modo, idem est, quod nõ habere omnes causas impossibilitatis non sequitur ergo: non habet omnes causas impossibilitatis: ergo est non impossibile, vt non impossibile, æquipollet ad possibile, sed æquè est impossibile, prout impossibile opponitur possibili, sicut quod est impossibile in primo modo, licet non æquè impossibile, prout impossibile dicit causam impossibilitatis, & illud sufficit ad hoc, quod nulla vera potentia possit super illud.

F Respondeo nunc ad istas instantias.

Ad primam dico, quod Deus non potest facere creaturam sine dependentia ad Deum, & hoc quia ratione alterius extremi includit repugnantiã primi modi. Probatio. Dependere idem est, quod manutenentia creari (nõ curo modo) tũc facere creaturam sine manutenentia est contradictio, probo quia fieri est manuteneri; fieri sine manutenentia est non manuteneri: ergo creaturã fieri sine dependentia, est eam manuteneri, & non manuteneri, & sic patet quomodo ponitur in altero extremo aliquid, quod concludit repugnantiã in primo modo scilicet hoc, quod dicitur fieri sine dependentia.

Confirmo hoc, quia dependère creaturæ est suũ manuteneri: fieri autem creaturam sine dependentia est ipsam manuteneri sine manutenẽtia, quæ est contradictio plana: ergo. Sic ergo propositio illa adhuc videtur vera, quod Deus possit absoluere rem ab omni eo, quod inest in secundo modo dicendi per se, nisi ratione alterius extremi includatur repugnantia de primo modo.

Ad aliud, quod dicitur de similitudine, Respondeo; aut similitudo est res tertia a duobus albis, aut vt ipse videtur dicere, similitudo nõ est aliud, quam album, & coalbum. Si secundo modo, iam est contradictio, & repugnantia de primo modo, nam contradictio est facere duo alba, & quod non fiunt album, & coalbum.

Si vero detur, quod sit res tertia, dico quod potest manutenere realitatem duorum alborum, sine similitudine, vt Doctores quidam dicunt. Et ego non video, quare tunc non posset Deus influere ad ipsa fundamenta non influendo ad similitudinem. Propter quod cum dixi, quod Deus potest contra propositiones de secundo modo, non intellexi de propositione fundata super vnitate, & alietate rationis, quales sunt propositiones prædicantes passionem, quæ non est res alia a subiecto, sed propositionem illam intelligo esse veram vniuersaliter, quando propositio, quæ ponitur in secundo modo fundatur super habitudinem duarum rerum.

Ad illud de Spiritu sancto Respondeo quasi per idem: propositio enim de secundo modo quandoque fundatur super connexionem prædicati realiter differentis a subiecto; aliquando super connexionem essentialiter cum subiecto, non tamen omni modo identitatis eiusdem, vt prædicatum non habeat cum subiecto illum modum identitatis, quẽ habet in se, & propter carentiam illius modi identitatis non prædicatur per se primo modo, sed secundo. Sic ergo ad propositum dico, quod Deus potest facere contra propositionem secundo modo fundatam super connexionem prædicati, quæ est res alia a subiecto, alias non.

Ad propositum essentia, & spirare non sunt duæ res, sed sunt res vna habens duos modos idẽtitatis.

Quod postea arguitur, quod propositio de secundo modo fundatur super aptitudinẽ terminorum, quæ non potest terminis stantibus separari. Respondeo nõ est verum, quod supponitur, imo multæ propositiones per se de secundo modo fundantur super actualem connexionem terminorum ad inuicem, non tantum super aptitudinem, vt visum est in corpore quæstionis.

Ad aliud, quod est contra rationem. Dicendum primo, quomodo ratio concludat, & in qua virtute & forma, dimitto nunc, quia satis habetur prima quæstione.

Ad instantiam ergo respondeo, nõ capio ego ibi impossibile tantummodo pro carente aliqua causa impossibilitatis, sed pro carente ipsa impossibilitate formali: tale autem est illud, quod non venit contra primum principium, de quolibet affirmatio, &c. tale est illud, quod non includit repugnantiam primi modi, quia illud non venit contra primum principium, & sic est in proposito: ponendo enim passionem esse, & subiectum non esse, vel e conuerso, non venitur contra primum principiũ, eo quod non affirmatur, & negatur esse de eodem, sed diuerso. & hanc ego voco possibilitatem absolutam in Deo, quæ non venit contra primum principium. A Et quod dicitur, quod Deus non posset facere piscem respirare. Respondeo, si illud repugnat pisci contradictoriè, concedo, quod Deus non potest: si vero non, non. Sciendum tamen, quod proprium est animalis habentis calorem in corde, quod respiret, & putauit Aristoteles, quod hæc sit in secundo modo, animal sanguineũ calidi cordis respirat; nec reputauit possibile potentiæ diuinæ respirare separari ab animali. Eo modo Theologi ponunt, quod corpora gloriosa in cælo non respirant. Non ergo vado ad illas causas impossibilitatis, B sed vado ad primum principium sic, quod illud, quod non est contra primum principium, est possibile absolutè; quod vero venit contra, habet impossibilitatem absolutam.

Alia autem impossibilitas est ex connexione rerum, quæ potest immutari ab eo, qui potest super totam naturam. Et hæc est intentio Hugonis de Sancto Victore lib. de Sacramentis 2. lib. parte 8. cap. 13. vbi respondet, quomodo potest idem corpus esse in diuersis locis, dicens, quod qui fecit sic naturam corporis, quod esset in vno loco, potest C facere naturam eius talem, quod possit esse in pluribus locis.

Dices forte, quod arguere, hoc est possibile in primo modo: ergo est possibile simpliciter, est fallacia consequentis, quia ex vno modo possibilitatis arguit possibile simpliciter; per te autem illud, quod est possibile in primo modo, non potest esse possibile simpliciter, quia non habet omnem modum possibilis, quia non est possibile ex hoc secundo modo. Respondeo: æquiuocas de simpliciter: vno enim modo simpliciter idem est, quod vni- D uersaliter, & sic non intelligo in proposito: alio modo idem est, quod absolute, & hoc modo intelligo, quod illud, quod non repugnat primo modo, sit possibile simpliciter, idest absolute absque repugnantia primi principij. Exemplum est ad hoc 5. Physic. tex. 14. vbi arguit Philosophus, quod materia non potest moueri, quia non ens: ergo: vbi ly non ens potest accipi simpliciter, hoc est vniuersaliter, & sic minor est falsa, quia materia est ens in potentia: si vero non ens simpliciter ibi accipitur absolutè, sic propositio minor vera est, E quia sensus est, materia non ens simpliciter, sed in actu: sic capio, quod est possibile primo modo, est possibile simpliciter, & eius oppositum est impossibile vniuersaliter, quia nullomodo.

Alij arguunt contra propositionem principalẽ, quia hæc est in secundo modo per se, homo non est asinus, & tamen non potest Deus facere, quod homo sit non homo, & quod non sit non asinus. Respondeo: ista propositio: homo non est asinus, est in primo modo. In modo enim primo non sunt tantummodo propositiones affirmatiuæ, sed aliquæ F negatiuæ: ista enim, homo non est irrationalis, est negatiua primi modi generaliter: ergo primus modus per se affirmatiuè est, quando prædicatur definitio, vel definitum. Secundus autem modus est negatiue, quando negatur definitio, vel definitum. Ad argumentum in oppositum patet quid dicendum sit ex corpore quæstionis.

ARTICVLVS II.

Vtrum transubstantiatio sit actio de genere actionis.

Quoad secundam quæstionem arguo primo, quod transubstãtiatio non sit actio de genere actionis

actionis, quoniam actio de genere actionis non est aliud, quam ipsa forma: sed transubstantiatio non est illa forma acta: ergo. Probatio minoris, quia nec panis, nec corpus Christi sunt acta.

In oppositum est, quia illud, quod profluit à diuina virtute, est actio profluēs: sed quod illud, quod est panis, mutetur in corpus Christi, profluit à diuina virtute: ergo per actionem: sed illud per quod illud, quod est panis mutatur in corpus Christi, est transubstantiatio: ergo transubstantiatio est actio.

Respondeo primo ponam conclusiones interas. Secundo recitabo quasdam instantias factas contra. Tertio soluam.

B Primo pono propositionem vnam negatiuam, quod impossibile est, quod actio sit forma facta, & agere sit calorem à se habere, vt dicit opinio Doctoris solemnis moderni.

Hanc conclusionem probo aliquibus rationibus. Prima sumitur ab ipsa denominatione, quia isti dicunt, quod forma facta, vt denominat agens, est actio: arguo tunc sic: Aut denominatio accipitur propriè, aut metaphoricè: si proprie, cum denominatio dicatur à nomine, & vocabulo proprie, tunc actio non erit aliud quàm quædam vocabulatio, & nominatio: si vero nominatio accipiatur metaphoricè: ergo vltra denominationem dicit aliquid aliud extra intellectum: illud autem, vel est absolutum, vel respectiuum, & habeo propositum, quod est realitas aliqua, quæ exprimitur per illam denominationem. Si vero non dicat aliquid reale extra intellectum, sed tantum ens rationis, tunc arguo, vel illud ens rationis est absolutum, vel est respectus: si respectus: ergo actio quo ad suum formale dicit respectum, non ergo formaliter erit ipsa forma facta: si dicat absolutum rationis, adhuc habeo propositum, quod non erit, nisi materialiter ipsa forma facta.

Secunda ratio sumitur ex præsuppositione sic: In illo non consistit actio, quod præsupponit actionem, quia nihil supponit seipsum: sed habere formam actam à se præsupponit actionem. Probo hanc minorem tripliciter. Primo, quia impossibile est habere formam factam, nisi sit prius facta: facta autem est factione, propter quod si habere formam factam à se sit actio, idem erit posterius se. Item: tunc idem erit me percutere te, quod te habere percussum à me.

Item: Aut calor factus dicit aliquid vltra calorem, aut nihil: non secundo modo, ergo primo modo: illud non est aliud, quam passio: sed passio est effectus, illatioque actionis, ideo posterior est actione: ergo calorem factum esse est aliquid posterius actione. Et confirmo, quia relatio ista, quæ est agens habere passum, fundatur super egisse: ergo supponit egisse: ergo actionem, quia non dicit aliud, quam actionem, vt transiuit in præteritum.

Tertio arguo principaliter ex separatione, sic: Quando duo sic se habent, quod vnum transit alio manente, siue è conuerso, illud quod manet, non est formaliter ratio ipsius transeuntis, sed transeunte actione manet habere formam factam à se: rusticus enim habet filium à se genitum, & non quia tunc generat, sed quia tunc generauit, nunc habet, ergo verum est dicere, quod aliquando habet filiū à se genitum, quando non est verum dicere, quod generat: ergo transit generatio manente hoc, quod est habere genitum à se.

A Confirmo exemplo. Pono, quod ignis calefaciat stuppam, verum est dicere, quod ibi est calor factus ab igne: portetur ignis ad alium locum, verum erit dicere, quod ignis habet calorem illum factum a se, non tamen verum erit, quod agat, quia non est in dispositione qua possit agere: ergo.

Quarta ratio principalis est ex causatione, sic: Impossibile est, quod aliquid sit sibi causa, vt sit, dico causa reducibilis ad genus causæ efficientis: sed formæ factæ est actio causa, vt sit: est enim forma effectus, & terminus actionis: ergo. Si dicatur, quod ratio ista est contra me, minor enim per dicta mea videtur falsa, quia dixi alias, quod actio est relatio, relatio vero abstrahit a causalitate. Respondeo: accipio ibi actionem pro agere: nominibus enim vtendum est vt plures, nunc autem agere verè importat causalitatem, & rem de genere actionis.

Dices: per actionem intelligo formam, vt in fieri, & tunc cessant multæ rationes tuæ. Contra: videtur mihi, quod habeam propositum: albedo enim producta in facto esse differt a se ipsa, vt in fieri, per rationem facti, & fieri: ergo vltra formam est aliquid aliud, quod sic facit eam differre a seipsa.

C Dices: est ergo semper vnum post aliud, quando forma fit, & pars post partem, in facto esse autem est tota simul. Contra: licet hoc sit verum, non tamen sufficit, quia semper oportet ponere aliquid ibi, quod sit aliud a forma, ex quo forma manente ipsa illud transit, quia manet forma, & non est fieri.

D Item solutio, & euasio ista non valet, vbi forma fit in instanti: tunc enim non potes assignare, in quo differat forma facta a fieri formæ, & tamē fieri est causa formæ: ergo idem causa sibi. Dicitur, quod idem est causa sibi differens a seipso secundum rationem, sicut dicimus, quod deitas est ratio & causa Deo, vt sit; Deus enim deitate est Deus.

Ista responsio non tangit punctum quæstionis: secus enim est de effectu formali, & effectu efficientis: effectus enim formalis est idem ipsi formæ, differens tantū ratione; sed effectus causæ efficientis necessario est aliud ab efficiente, quia nihil educit se de non esse ad esse. Forma autem facta non est effectus formalis actionis, sed reducitur ad genus causa efficientis.

E Dicitur, quod actio non habet causalitatem effectiuam respectu formæ, sed respectu compositi. Contra: Commentator 7. Metaph. comm. 31. actio non pendet a subiecto, idest a composito, nisi quia pendet a forma: sic ergo cum forma capiat esse virtute actionis, impossibile est, quod sit ipsa actio.

F Quinto arguo principaliter ex permixtione prædicamentorum. Isti enim habent pro inconuenienti, quod prædicamenta sint permixta. Tunc sic: Forma, vt denominat, est actio: sed vt denominat est aliquid impermixtum: ergo actio non est prædicamentum impermixtum: probo minorem, quia forma, vt denominat, dicit duo, ipsam scilicet formam & denominationem.

Dices, quod forma, vt denominans, non est actio formaliter. Contra: habeo propositum, non enim inquiro hic de composito accidentium, sed de formali ratione, quam hoc addit super hoc.

Vltimo arguo ex diuina abstractione: pono enim, quod hic sit stuppa, & pono duos ignes

æqualiter approximatos, & quilibet incipiat agere, pono quod Deus subſtrahat influentiam ab altero ne agat altero agente, & calefaciente ſtupam: quæro tunc, quare forma facta magis denominabit vnum ignem, quam alterum, aut hoc eſt ratione formæ, & patet, quod non, quia eſt eadem comparata vtrique, aut ex parte ignis, & hoc non, quia ignis æqualis eſt vtrobique: ergo oportet, quod ſit aliquid extra formam, & extra ignem puta acceptio, vt quia forma accepit eſſe ab iſto igne non ab alio, quæ quidem acceptio eſt ligatio ligans iſtam formam cum hoc igne, & non cum alio.

Similiter Deus abſtrahit igni iſti, vt non ageret, quæro quid ei ſubtraxit: non enim ſubtrahit formam agentem, nec formam factam: ergo aliquid aliud, & tale quod eſſet illud, quo hoc factum eſt ab iſto præter ſubtractum, & ideo cum dico a, facit b, ly, facit exprimit aliud, quam a, & b, quod quidem Deus ſubtrahit, quando facit, quod a, non agat.

Vltima ratio eſt ex habere. Habere eſt vnum prædicamentum: dicere ergo, quod omnia prædicamenta ſint habere, eſt tantum inconueniens, ſicut dicere, quod ſint relatio, quod ipſi tamen habent pro inconuenienti: agere ergo eſt facere, & cauſare hoc non eſt habere. Confirmo hoc, quia habere formam factam non eſt ipſa forma, ſed eſt interuallum, & intermedium quoddam, vt probatum eſt ſupra: non enim lucem facere eſt lux, vel lucem fieri, ſed aliquid aliud, puta illud actio, illud paſſio.

Secundo pono Propoſitionem affirmatiuam, quod cum prædicamenta ſint prima intelligibilia, quia prima intellecta ſecundum Commentatorem 9. Metaph. comm. vltimo, ideo actionem non poſſumus definire, nec declarare à priori: tamen ipſum nomen importat, quod agere b, eſt aliud, quã b; nec eſt alius modus probandi, hoc niſi Philoſophi, cum enim definiuit motũ dixit, quod eſt actus entis in potentia, ſcilicet illud quo ens in potentia exit ad actum. Similiter cum voluit definire animam dixit, quod eſt actus corporis organici, ideſt illud quo corpus organicum potentia vitam habẽs ſit actu habens vitam. Sic ſi vellem albedinem definire, & ignorarem genus, & differentiam, dicerem, quod eſt illud quo album eſt album formaliter. Hoc ergo modo ego procedo de actione, cum enim dicitur b, agit, ly agit eſt concretum, & reſoluitur in duo, ſcilicet in ſubſtratum, quod eſt b, & in rationem formalem, ſiue ipſum abſtractum, & illud eſt illud quo formaliter agit, & illud eſt actio quæ eſt formaliter egreſſus quidam ab agente: ſicut ergo anima eſt actus animati, ſic actio actus agentis; & ſicut primus conceptus, quem poſſumus habere de anima, eſt, quod eſt actus animati, ita primus conceptus actionis, quod eſt actus agentis. Modo oſtendo, quod quando a, agit b, actio, ꝙ eſt illud quo agit, ſit aliud ab ipſa b, & hoc per rationes factas, quia actio, & actus ille poteſt ſubſtrahi b, manente. Sic ſi vellem probare, quod actus animati non eſt ipſum ſubſtratũ animæ, quia manet ſubſtratum anima non manente: ergo actio eſt aliud, quam a, & quam b, & medium quoddam interuallum, non quidem interuallum per medum ſpacij, ſed pro tanto hoc dico, quia Commentator actionem hic vocat interuallum 3. Phyſicorum. Eſt pro tanto interuallum, quia con-

A cretum verbi, & participij reſoluitur in ſubiectum, & formam. Cum ergo dico b, producitur, ſiue productum, habeo vnum per accidens, & aggregatum ex ſubiecto, & produci, & ibi ſubiectum, ſcilicet b, eſt aliud ab ipſo produci, ſicut quod & ſubtractum à formali. Vlterius quia b, produci, concipi non poteſt ſine alio, puta agente, ideo proprie dicitur interuallum eo, quod eſt actus b, in ordine ad à ligans b, cum ipſo, a: & ſicut dico de produci, ſic dico de producere è conuerſo. Nec ex hoc volo, quod ſit reſpectus, quia aliud eſt reſpicere aliud eſt cauſare.

B Nunc ſecundo principaliter recito quaſdam inſtantias, quas Reuerendus Magiſter Heruæus fecit ſupra ea, quæ dixi in primo de actione.

Primo, quia dixi, quod realitas prædicamenti actionis, importatur per verbum puta per agere, producere, & huiuſmodi, per actionem vero nominaliter importatur non realitas prædicamenti actionis, ſed relationis, vt expreſſe Symplicius tradit ſuper prædicamenta.

C Contra hoc ſic: Quando forma aliqua in abſtracto eſt forma alia quidditatiue in abſtracto, concretum prædicamenti dicitur quidditatiue de concreto ſubiecti: ſed per me actio quidditatiue eſt relatio: ergo agere, quod eſt concretum actionis, eſt quidditatiue referre, quod eſt concretum relationis.

Secundo: Prædicamentum eſt ordo prædicabiliũ ad vnum, quod continet omnia per eſſentiam: ſed omnia de prædicamento actionis reducuntur per eſſentiam ad actionem, quæ quidditatiuè continet omnia illius prædicamenti: ergo actio non eſt relatio, cum ſit prædicamentum diſtinctum.

D Item Auctor 6. principiorum. Actio eſt ſecundũ quam in id, quod ſubijcitur, agere dicimur, & intelligitur in illud quod, non tantum ſubiectiue, ſed obiectiuè: ſed relatio non eſt huiuſmodi: ergo.

Secundo probat, quod agere nõ ſit interuallum, quia aut loqueris proprie, & ſic eſt ſpatium; aut metaphoricè, & ſic eſt reſpectus, quod negatur.

Item contra illud, quod dicitur, quod actio eſt egreſſus, quia ab agente nihil egreditur, niſi forma: ergo agere non eſt aliud quam forma.

E Item ſpecialiter quod non ſit interuallum, quia ꝙ eſt cõmune ſex prædicamentis, nõ eſt ratio propria prædicamenti actionis: interuallum eſt huiuſmodi; omnia enim ſex principia ſunt interuallum.

Dices: eſt ſpeciale interuallum importans cauſalitatem. Contra, cauſalitas eſt relatio: ergo agere quo ad ſuum formale eſt relatio. Item, tunc actio erit permixta ex interuallo, & relatione. Ad iſta per ordinem reſpondendo.

Dico ad primum capio iſtam propoſitionem, nulla dictio ſignificat rem de prædicamento agere, niſi verbum vnum, vnde cum dico Deus

F creator, ly, creator hic importat formaliter relationem, cum vero dico creat, importat rem de prædicamento agere. Hæc primo videtur fuiſſe intentio Philoſophi in prædicamentis, vbi diſtinguens prædicamenta, nunquam dicit actio, & paſſio; ſed agere, & pati, & exemplificans de agere dicit, vt illuminare, & ſecare, non dicit illuminatio, & ſecatio.

Et Simplicius ſimiliter prædicamenta dicit, quod ſecundum coarctationem hanc ad aliquid reducuntur agens, & patiens, ſecundum aliam autem naturam aliud faciunt prædicamentum.

In ca-

In cap. etiam de agere, & pati, mouet quæstionem, & ibi dicit, quod eis non est ratio esse in habitudine ad inuicem, sed in factum ab ipsis, secundum quod illud factum est, hoc autem facit.

Dices, quod ego vado ad grammaticum. Respondeo: Idem, quod grammaticus diuersificat secundũ modos significandi, metaphysicus diuersificat secundum modos intelligendi. Tunc grammaticus dicit, quod dictiones, quæ significant agere & pati, sunt sola verba; metaphysicus vero dicit, quod conceptus significati per agere & pati sunt de prædicamento actionis & passionis, hæc est intentio Commentatoris 5. Physic. comm. 9. vbi vult, quod omnes formæ significatæ verbaliter significent cum transmutatione, scilicet agere & pati, nominaliter vero non. Hoc idem Simplicius dicit vbi supra, vbi mouet quæstionem, quomodo agere est de prædicamento actionis, cum agens relatiuè dicatur ad patiens. & respondet, quod agere respicit omnes formas, vnde etiam inimicus dicitur relatiuè, vel aliud aliquid, vt inimicus inimici inimicus: quod si accipiatur verbaliter, pertinet ad prædicamentũ actionis, & vbi. Vltra mens sua plane est, quod omnia prædicamenta, etiam ad aliquid sunt materialia respectu actionis, eo quod omnia verbaliter accepta pertinent ad prædicamentum actionis, sic quod prædicamentum actionis includit omnes formas conceptas per modum egressus, & actus verbalis.

Tunc respondeo, ad primam instantiam dico, quod nunquam consequentia à coniugatis tenet respectu illorum prædicamentorum, quæ imponuntur ad demonstrandam differentiam ipsorum, sicut cursus est nomen, hic nomen dicitur de cursu ad denotandam differentiam eius ad verbum, & ideo à currere differt, propter quod non sequitur cursus est nomen: ergo currere est nominare: ratio est, quia medium variatur; non enim cursus, & currere, vt comparantur ad esse nomen, accipiuntur vt coniugata, sed inquantum differentia. Et sicut dixi de modis significandi, ita dico de modis concipiendi, nam omnis forma concepta per modum actus secundi, & cum motu, eo ipso quidditatiuè pertinet ad prædicamentum actionis, vel passionis: concepta vero per modum habitus, ad alia prædicamenta, & ideo in talibus non sequitur locus à coniugatis, quia vt sic comparantur ad illa, quæ notant eorum differentiam, & faciunt ea magis esse disparata, quam coniugata. Non ergo sequitur: actio est relatio: ergo agere est referre, imo referre è conuerso est agere, quia significat per modum verbi, & est referre agere relationis, sicut calefacere est agere caloris, & loquitur hic vniuersaliter de omni agere, siue sit transiens, siue quomodocunque aliter.

Sciendum tamen, quod talium, quæ concepta per modum nominis sunt de aliquo vno prædicamentorum, & concepta per modum verbi sunt de prædicamento actionis, quædam sunt, quæ realiter sunt de prædicamento actionis, secundum concipi vero de prædicamento alio; quædam vero è conuerso. Primo modo est illa realitas, quæ est intermedia inter agens, & patiens, quæ est in fieri, & coniuncta cum corpore, & est illa realitas, qua effectus ponitur in esse formaliter ab agẽte: Sicut dicimus quod productum producitur per produci, & producens producit per producere, talis enim realitas est de prædicamento actionis realiter, sed

A secundum concipi, & quantum concipitur nominaliter, est de prædicamento relationis. Secundo vero modo sunt illa, quæ de ratione sua nõ habent, quod sint actus secundus, sed actus primus; nec sunt illud, quo aliquid in esse ponitur realiter, & quasi medium inter agens & productum, tamen possunt concipi per modum fieri, & actus expressi per verbum, sicut calor dicitur calere, albedo albere, & sic de quacumque forma alia, & de talibus dico, quod secundum concipi tantum sunt in prædicamento actionis, realiter vero sunt in prædicamento aliquo quocumque aliorum.

B Ad illud, quod dicitur, quod prædicamentum est ordo. Concedo maiorem, sed minorem nego: Illud enim quod continet omnia, quæ sunt in prædicamento agere, vel pati, non est actio, vel passio, sed est agere ipsum pati, quæ continent omnes verbales dictiones reductas ad vnum communem conceptum.

Dices: quare ergo dicitur communiter prædicamentum actionis? dico, quod hoc est ex communi vsu loquentium. Aristoteles autem in prædicamentis non nominauit actionem, sed agere. & per

C idem dico ad illud sex principiorum, quod vsus est illo vocabulo, secundum communiter loquentes, & aliqui expositores super illud, quærunt, si actio debet concipi per modum verbi, vel verbaliter. Et dicitur quod verbaliter, quia prædicamentum actionis est illud, secundum quod agens agit, & hæc est ratio Commentatoris 5. Physic. comm. 65. quod actio non concipitur, nisi cum mensura quadam temporis: quia vero actio nominaliter non exprimit aliquid coniunctum cum tempore, ideo non

D concipitur vt actio, sed vt relatio referens agens ad patiens: verbaliter vero habet coniunctum tempus & mensuram, ideo vt sic concipitur de prædicamento actionis. Quod ex hoc potest confirmari in exemplo, genitor enim & genitus non exprimunt conceptum actionis, sed relationis, vnde genitor generatione genitor, & genitus generatione passiua genitus.

Ad illud de interuallo non concludit, si enim bona sit forma, arguitur contra Aristotelem & Commentatorem eodem modo, vt arguitur contra me.

E Aristoteles enim 4. Metaph. vocat actionem viam ad ens. Arguo tunc, aut loquitur propriè, & sic actio erit spatium; aut metaphoricè, & similiter actio erit respectus.

Dico ergo, quod pro tanto est via, quia ea capit res quod sit, nec omnino intermedium est relatio. Capio enim intermediam formam indigentẽ duobus extremis, vnde Boetius, & auctor sex Principiorum vocant illa sex prædicamenta circumstantias aduenientes extrinsecus. & ratio est, quia eorum realitas non consideratur totaliter intra sub-

F iectum, sed extra in ordine ad aliud, & tales formæ sunt formæ extrinsecus aduenientes, secundum Auctorem sex Principiorum.

Horum autem quædam sunt, quæ sunt connexio terminorum, cuiusmodi est relatio; quædam, quæ sunt via ad terminum, idest acceptio termini, cuiusmodi est actio.

Ad illud de egressu, respondeo: Alius est egressus, & aliud illud quod egreditur; sicut aliud est albedo, & aliud album: quando ergo dico, quod agere est egressus, non capio illud quod egreditur, sed capio ipsum egressum. Et cum dicitur, nihil egreditur ab agente nisi forma, concedo, tanquam illud

lud quod egreditur, in eo tamen quod egreditur A eſt conſiderare illud quod, & illud quo, & illud quo ego voco actionem.

Ad illud, quod interuallum eſt aliquid commune ſeptem prædicamentis. Reſpondeo, eſſe interuallum non dicit aliquam rationem, vel conceptũ medium inter ens, & ſeptem prædicamenta, ſed importat tantummodo conceptum entis cum aliquo addito extra: quando enim concipio interuallum, concipio ens inter duo, & ens quidem in recto: duo vero in obliquo, & illud conceptum in recto, ly, duo in obliquo quandoque eſt relatio, B quandoque aliquod aliud aliorum. Hoc modo licet in quolibet ſeptem prædicamentorum ſit interuallum, capiendo interuallum pro realitate, quæ eſt inter duos terminos, non tamen eodem modo ſunt interuallum, quia non ſunt eodem modo inter duos terminos.

Ad illud, quod dicitur, quod prædicamentum actionis eſſet compoſitum. Reſpondeo: Conceptus quilibet prædicabilis eſt ſimpliciſſimus, quia prædicamenta ſunt primo intellecta. Tunc quando dico, quod agere eſt interuallum, & quod differt C à relatione, quia relatio rationis conſiſtit in eſſe connexionem, ratio vero agere in cauſare; non intelligo per interuallum rationem vnam, & vnum conceptum, & per cauſare vnam habitudinem appropriatam, & determinatam rationem interualli, ſed habeo rationem & conceptum indefinitum entis in recto explicatum in hoc, quod eſt cauſare, & ſimiliter in hoc, quod eſt definire, & connectere, & coincidens cum quolibet in illud re, & ratione. & ſic dico de rationibus aliorum prædicamentorũ ſeptem, Ad argumentum in oppoſitum patet. D

ARTICVLVS III.

Vtrum Deus poſſit ſeparare accidens à ſubiecto, non obſtante eius indiuiſione cum ſubiecto.

AD tertiam quæſtionem reſpondeo: Concluſio mea eſt iſta, Quod accidens facit vnum cum ſubiecto vnitate, quæ eſt vnitas in ſubiecto, quæ quidem non eſt vnitas connexionis, ſed indiuiſionis: nec eſt idem indiuiſio & connexio, nam E duæ partes ligni in continuo ſunt vnum non vnione, vel connexione, ſed quadam intima indiuiſione. Contentum vero, & continens ſunt vnum relatione, & connexione.

Nunc dico, quod non eſt intelligibile, quod vnitas accidentis & ſubiecti ſit relatiua, & connexionis, ſed eſt vnitas indiuiſionis.

Tunc ad propoſitum pono ſecundam concluſionem, quod hoc non obſtante, accidens eſt ſeparabile à ſubiecto per diuinam potentiam. Ratio eſt, quia ſunt indiuiſa tantum actu, non potentia, ſi- F cut eſt in diuinis, & ſi ſit aliquod tale accidens in creaturis, neſcio. Deus tamen poteſt ſeparare quicquid indiuiſum eſt ab alio tantum actu non potentia, & non tantum Deus ſeparare illa poteſt, ſed etiam natura, tamen differenter: naturæ quidem ſeparatio eſt accidentium peremptio; ſeparatio Dei non eſt cum alterius peremptione neceſſario, quod ex omni potentia ſua poteſt manente quolibet vtrumque ab altero ſeparare. Quia vero dictum eſt, quod accidens eſt vnum per indiuiſionem cum ſubiecto, intelligendum eſt, quod vnitas iſta eſt vnitas numeralis, non ſicut contenti, & continentis: ſed quia reſultat ex eis res facta in ſe indiuiſa, includens accidens & ſubiectum.

DISTINCTIO XIV.

DE SACRAMENTO POENITENTIAE.

Poſt hoc de prima, &c. Expleto tractatu de Sacramento Euchariſtiæ, in iſta Diſtinctione incipit Magiſter agere de Sacramento Pænitentiæ. Et ad quandam generalem euidentiam huius Sacramenti quæro primo in generali de Pænitentia quoad quatuor.

Primo quo ad eius obiectum: ſecundo quo ad habitum in ſe: tertio, quo ad ſubiectum: quarto quo ad effectum. Quantum ergo ad iſta quatuor formo quatuor quæſtiones.

Quæſtio Vnica.

DE POENITENTIA.

1 Prima eſt: Vtrum peccatum commiſſum à ſe vt expiabile ſit ſubiectum pœnitentiæ.
2 Vtrum Pœnitentia Sacramentum ſit virtus.
3 Vtrum ſit in voluntate ſicut in ſubiecto.
4 Vtrum virtute eius peccatum dimittatur.

ARTICVLVS I.

Vtrum peccatum commiſſum à ſe, vt expiabile, ſit ſubiectum Pœnitentiæ.

QVANTVM ad primam quæſtionem arguo primo, quod peccatum à ſe commiſſum vt expiabile non ſit ſubiectum pœnitentiæ, ſic: virtus eſt de bono & arduo, vt de ſubiecto 2. Ethicor. cap. 3. Pœnitentia eſt virtus: ſed peccatum non eſt bonum arduum: ergo.

In oppoſitum eſt, quia illud per quod pœnitentia habet cognoſci & definiri, videtur eſſe ſubiectum Pœnitentiæ, eo quod habitus cognoſcitur per obiecta: ſed pænitentia cognoſcitur, & definitur per peccatum, vt expiabile, iuxta illud Ambroſij in Ser. quodam Quadrageſimæ, & refertur de pœnitentia diſt. 3. cap. pœnitentia: Pœnitentia eſt præterita mala deflere.

Reſpondeo: Primo præmittam diſtinctionem quandam de obiecto virtutis: ſecundo ponam propoſitiones intentas.

Quo ad primum ſciendum, quod ſubiectum virtutis quoddam eſt remotiſſimum, quoddam propinquum, quoddam propinquiſſimum. Exemplũ adduco de fortitudine, cuius ſubiectum remotum ſunt illa, circa quæ habent fieri paſſiones, quarum for-

fortitudo est moderatiua: & hoc modo periculum mortis, & huiusmodi sunt remotum subiectum fortitudinis: obiectum vero eius propinquum est illud, circa quod immediatè inducit bonum rationis, cuius ipsa est coniecturatrix; hoc modo timores, audaciæ, & huiusmodi sunt obiectum propinquum fortitudinis, circa quod fortitudo inducit huiusmodi medium rationis. Sed obiectum eius propinquissimum est illud medium rationis, quod virtus habet inducere & coniecturari circa obiectum propinquum, de quo statim dictum est. Hæc vero distinctio videtur satis rationalis, & exemplū eius patet in artibus aperte. Videmus enim in arte domificatiua, & vniuersaliter in alijs artibus obiectum materiale, & obiectum formale: obiectum namque formale domificatiuæ est forma domus, quam principaliter artifex intendit: sed obiectum materiale est materia, circa quam intendit inducere formam domus. Et quia virtutes sunt habitus operatiui suo modo, ideo ibi possumus accipere obiectū formale, & illud est bonum, & mediū, quod intendit inducere obiectum materiale, & illud est duplex in virtutibus, scilicet propinquum, circa quod immediatè inducitur bonum ipsum rationis.

Secundo pono propositionem intentam, quod obiectum pœnitentiæ sunt pœnæ voluntariæ adæquatiuæ inæqualitatis, quam peccatum induxit inter Deum & hominem.

Hanc propositionem pono propter opinionem quorundam, circa materiam istam. Dicunt enim quidam, quod peccatum directè est obiectum pœnitentiæ.

Alij dicunt, quod peccatum vt commissum contra legem Dei. Dico tunc, quod peccatum non est obiectum pœnitentiæ propriè; & propinquum, est tamen obiectum remotissimum aliquo modo, pro quanto pœna punitiua, quæ est obiectum directè & propinquum pœnitentiæ est circa peccatum, sicut circa suum obiectum suo modo.

Propter ista ego posui propositionem assumptā, quā probo primo ex dicto Philosophi 5. Ethic. c. 4. Iustitia punitiua in pœnis est, quæ reducit offensam ad æqualitatem.

Considerandum est enim, quod ille: qui iniurias habet, plus honoris sibi tribuens, quod non debuit, qui vero passus est iniuriam, habet minus, quod priuatus est proprio honore: poena ergo iusta hanc inæqualitatem reducit ad æqualitatem, propter quod poena, vt sic est obiectum iustitiæ punitiuæ.

A simili, peccatum enim inducit inæqualitatem quandam inter Deum, & hominem, auferendo Deo, quod suum est puta reuerentiam, obedientiam, & honorem, in quo Deus per peccatorem, quantum ex parte peccatoris est, fit minus habens; peccator autem attribuendo & vsurpando sibi totum votum suum, & beneplacitum, ac desiderium, fit plus habens. Idcirco hanc inæqualitatem reducit ad æqualitatem pænitentia virtus propriè, non pænitentia Sacramentum auferendo peccatori desideria propria, & Deo reuerentiam & obedientiam debitam exhibendo, quapropter peccatum non est obiectum pænitentiæ propriè, sed magis pæna; nō absolutè, sed vt reductiua illius inæqualitatis ad æqualitatem.

Secundo probo propositionem hanc per rationes, quas patitur materia moralis, vbi non demonstrationes, sed persuasiones potius sunt quærendæ.

A Arguo tunc sic: Illud est materia propriè & subiectum virtutis alicuius, circa quod virtus illa immediatè ponit, & coniecturat bonum, & medium rationis, quod est quasi forma inducenda à virtute: sed pænitentia non ponit huiusmodi bonum, & medium rationis circa peccatum, sed circa pænas, vt inæqualitatis illius reductiuas: ergo. Maior patet ex 2. Ethic. cap. 6. quod virtus est coniecturatiua medij, quia formam, puta medium rationis consistens in debitis circumstantijs inducit in materiam determinatam. Minor patet, quia pecca-

B tum huiusmodi circumstantias non inducit, sed pæna; agens enim pænitentiam apponit pænas, quas oportet, quando, & sicut oportet, & sic de alijs circumstantijs, vt sic pæna sit illud, quod ex inclinatione pænitentiæ virtutis habet circumstantionari, peccatū autem nullo modo. Confirmo hoc sic: Vera virtus habet pro obiecto illud, quod corrumpit, cum ipsa habeat modificare suum proprium obiectum: sed pænitentia corrumpit peccatum: ergo.

Secundo sic: Sicut est de iustitia punitiua & vindicatiua, sic est de pænitentia suo modo. Vbi con-

C siderandum, quod differt iustitia punitiua, & vindicatiua. Iustitia enim punitiua est directiua in pænis, quæ à iudice infliguntur. Iustitia vero vindicatiua est directiua in pænis, quæ infliguntur à persona priuata, vbi Iudicis non habetur præsentia, sicut tempore Machabæorum, Mathatias & filij eius punierunt peccatores, quod etiam hodie liceret alicui patriæ, imo esset actus virtutis, & hoc respectu alterius patriæ, vbi Dominus & Iudicis præsentia non esset, & hæc vindicatiua est virtus alia à iustitia punitiua.

D Vltra istas est virtus alia tertia punitiua suipsius infligendo debitam sibiipsi pænam, secundum iudicium rationis, & hæc vocatur pænitentia, de qua est nunc sermo. Dico ergo tunc, quod sicut est de iustitia punitiua & vindicatiua, & hoc in alterum, sic est de pænitentia, quæ est iustitia punitiua in seipsum. Sed iustitia punitiua est directiua in pænis in alterum, similiter iustitia vindicatiua non habent pro obiecto peccatum ipsum, puta furtum, vel homicidium, sed pænas, quas coniecturat secundum rectam rationem infligendas in alterū.

E Sic & vindicatiua, licet moueatur ex peccato commisso, tamen actus illius, vt talis virtus est, totus est circa moderationem pænarum in alterum, secundum circumstantias requisitas: ergo iustitia requisita directiua in seipsum, etsi motiuum capiat ex peccato, tamen actus eius totus est circa pænas, vt reductiuas inæqualitatis ad æqualitatem.

Tertio declaro quædam, quæ faciunt ad euidentiam huius Sacramenti.

Et primo de nomine: Nomen est pænitentia,

F dicitur autem à puniendo, vel pænam inferendo, patet per Augustinum expresse. Dicitur etiam à pænam tenendo, secundum illud Augustini de vera & falsa pænitentia cap. 8. circa medium. & cap. 19. habetur de pænit. dist. 3. cap. pænitentia. Pænitentia est pænam tenens, & pænitere est pænam tenere.

Secundo de definitione. Datur autem vna definitio, quæ est Ambrosij & Gregorij, & ponitur de pænitentia dist. prima. Pænitentia est præterita mala plangere, futura non committere. In illa definitione ponitur actus, quia flere est obiectum remotum, quia dicitur, peccata; & circumstantia requi-

In Ser. quadā Quadr. refertur de pænit. dist. 1. cap. pænitentia.

requisita, quia dicitur, vlterius illa non committere.

Alia est definitio Magistri, & patet in litera, quæ vltra prædictam definitionem ponit genus pœnitentiæ, cum dicit, pænitentia est gratia, siue virtus.

Alia est Augustini loco supra citato de pœnitentia: Pænitentia, inquit, est vindicta, &c. vbi ponitur propinquum genus, non est enim quælibet virtus, sed iustitia, & non quomodocumque, sed vindicatiua, & dicitur vindicare, quasi vim ad mensuram deducere.

Tertio, videndum est de eius accidentibus: dicitur de ea, quod est prima virtutum, & fundamentum hoc intelligendum est non simpliciter, sed supposito lapsu: de hoc intelligendum est verbum illud Ioannis: Pœnitentiam agite, appropinquabit regnum cælorum. *Matt. c. 3.*

Secundo dicitur de pænitentia, quod est tabula, & hoc patet per Hieronymum: Intelligendũ enim metaphoricè: prima enim tabula nauis dicitur, qua fracta homo apprehendens aliquam tabulam euadit, licet cum pæna: sic per simile prima tabula similitudinariè est archa Noe, idest Baptismus, in quo securè manet nauis innocentiæ, quæ post frangitur diluuio peccatorum. Ad euadendum autem diluuium interuenit sola secunda tabula ista, quæ est pænitentiæ Sacramentum. Nec dicitur tabula secunda, comparando eam ad aliquod primum, quod sit remedium contra peccatum post naufragium, sed comparando eam ad nauem innocentiæ fractam per peccatum. *Lib. de virginitate seruanda prope medium & lib. 2. super Isa. c. 3.*

Tertio attribuitur sibi, quod timor est eius principium: concipitur enim in timore. Vbi sciendum, quod 4. Ethic. cap. 1. dicitur, quod non omnes homines sunt liberales, propter quod homines magis trahuntur ad bonum timore pœnæ, quam amore virtutis, propter quod necessaria est iustitia punitiua; vnde hodie, vt in pluribus, magis concipiũt homines pænitentiam timore gehennæ, quam virtutis amore, hoc ergo modo intelligendum est pænitentiam incipere, quod quidem, vt in pluribus verum est.

Ad argumentum in oppositum: Licet peccatum non sit bonum arduum, tamen pæna ipsa, vt adæquatiua inæqualitatis factæ per peccatum inter Deum & hominem, est bonum quoddam & arduũ, & hanc dixi esse immediatum obiectum.

Ad aliud in oppositum dico, quod aliud aliquid ponitur immediatius in definitione pænitentiæ, quam peccatum, scilicet pæna ipsa, quæ exprimitur per hoc, quod ibi dicitur, deflere.

ARTICVLVS II.

¶ *Vtrum Pœnitentia sit virtus.*

QVo ad secundam quæstionem arguo primo, quod pænitentia non sit virtus, quia vanum est ponere habitum aliquem esse virtutem moralem, quam Philosophus non posuit inter virtutes quas inuestigauit: sed 5. Phys. vbi ponitur numerus moralium virtutum, non fit mentio de pænitentia: ergo. *5. phys. sum. 3. cap. 2. à tex. 17.*

In oppositum est, quia virtus quæ habet pro obiecto aliquid reductiuum inæqualitatis ad æqualitatem, est virtus specialis contenta sub iustitia, quia iustitia est virtus reductiua inæqualitatis ad æqualitatem, 5. Ethic. sed pœnitentia est huiusmodi, vt patet: ergo. *5. Ethic. c. 4. & 7. & expressius 1. magn. Moral. c. 31.*

Respondeo: Primo præmitto quoddam ad euidentiam specierum iustitiæ. Vbi sciendum, quod virtutes Cardinales, vt vtuntur eis Sancti, non sunt virtutes & habitus speciales, sed sunt genera quædam subalterna, in quæ descendit virtus immediatè, continentia sub se species alias moralium virtutum, sicut fortitudo est quoddam genus, sub quo continetur patientia, & huiusmodi. Similiter temperantia, & alia huiusmodi, & secundum hoc virtutes speciales morales non sunt aliæ ab istis virtutibus, sed sunt contentæ sub eis.

Tunc descendendo ad propositum dico, quod iustitia est virtus quædam generalis, continens sub se omnes morales virtutes, quæ sunt conIecturatiuæ debiti in ordine ad alterum. Ad videndum ergo in speciali species iustitiæ, sciendum est, quod debitorum quædam sunt ex natura rei, & accidentia; quædam vero sunt voluntaria: primo modo est debitum filij ad patrem: secundo modo debitum, quod contrahitur in commutationibus: non enim de necessitate, & ex natura rei obligor ad iustitiam commutatiuam. Tunc debitorum primo modo, scilicet ex natura rei, & necessariorum, quædam sunt, quæ fundantur super obligatione causati, & causæ; quædam super obligatione communicationis similis essentiæ, vel eiusdem naturæ: & primũ quidem horum est debitum, quo quis tenetur Deo, & parẽtibus: secundum vero est debitum, quo quilibet tenetur alteri, puta esse affabilem, non esse mendosum, & deceptorem, & esse legalem: hoc enim debitum exigit æquitas cõmunicationis eiusdem naturæ.

Debitum primo modo, quod fundatur super obligatione causati, & causæ, potest esse triplex, secundum quod triplex potest esse causa; aliquid enim potest esse causa alterius, vel in esse; & bene esse; vel in bene esse tantum; & primo modo dicitur, vel simpliciter, & primo, vel diminutè, & secundum quid.

Ex hac ergo triplici obligatione consurgit triplex debitum, & triplex virtus specialis sub iustitia coniecturatiua illius debiti: obligatio ergo causati ad causam in esse, & bene esse simpliciter, & perfectè fundat primum debitum, quod debet rationalis creatura ipsi Deo, & virtus, quæ illud habet coniecturari, est prima species iustitiæ, quæ est Religio, siue latria: latria autem multas habet sub se species, de quibus modo supersedeo, dicturus amplius de eis in tertio libro. Sed obligatio causati ad causam in esse, & bene esse, quæ est causa non simpliciter, sed diminutè, & sub potentia prima fundat secundum debitum, quo filius parentibus obligatur. & virtus illud coniecturans dicitur Pietas, qua redditur parentibus, & patriæ, quod suum est, & quilibet patriæ, quæ est quasi pater. Sed obligatio causati ad causam in bene esse tantum, vt penes bonum virtutis, & morum, fundat aliud debitum, quo subditi tenentur Regi & Prælatis; & hoc consurgit dupliciter, vel enim principium illud, quod est causa bene esse est aliquid animatum, & sic consurgit virtus, quæ dicitur Dulia, quæ non est aliud, quam habitus coniecturatiuus, scilicet specialis honoris, quem debemus eis, qui nobis conferunt bene esse: hoc modo redditur specialis cultus Sanctis, maior quam Principibus, vel Regibus, vel Prælatis, quæ potest Hiperdulia nominari:

minari, quandoque autem tale principium & cauſa bene eſſe, eſt aliquid inanimatum, cuiuſmodi eſt lex, & virtus coniecturans debitum reſpectu illius vocatur cōmuniter Iuſtitia legalis, quæ reddit debitum fundatum in ordine ad ipſas leges; legi enim debetur honor, vt ſua præcepta & ſtatuta obſeruentur.

Habemus ergo quatuor virtutes ſpeciales, ſcilicet religionem, ſiue latriam reſpectu Dei, pietatem reſpectu patriæ, & parentum, duliam & hiperduliam reſpectu Prælatorum, Principum, & Sanctorum, & iuſtitiam legalem reſpectu legum, & hæ omnes fundantur in obligatione cauſati ad cauſam.

Sequitur nunc de virtutibus, quæ ſunt reſpectu debiti in obligatione, non cauſæ & cauſati: ſed ſuper eſſe ex natura rei: ſed eſſe huiuſmodi, vel eſt bonum fortunæ, vel animæ; ſi ſit bonum fortunæ, vt ſi alicui multum fortuna arrideat, tunc in illo conſurgit debitum reſpectu alterius, cui non tantum arridet, & virtus illud coniecturans dicitur liberalitas, quæ reddit debitum, quantum arrident bona fortunæ, & quantum exigunt.

Si vero ſit bonum animæ, puta ſcientia & virtutes, & alia diuina, & perfectiones gratuitæ, vt quia es melior clericus, quam alius; vel magis virtuoſus, vel auctoritas aliqua, vt prælatio, licet non ſit prælatus meus, quia omnia hæc ſunt bona animæ, quia ſpiritualia, ſeu auctoritas prælati, vel principis, quibus tamen non es ſubditus, tunc in nobis reſpectu talium conſurgit ſpeciale debitum ad debitam reuerentiam exhibendā, & tunc oritur ſpecialis virtus, & hæc reuerentia & honor, quæ dicitur Obſeruantia, cui opponitur infrunitio, idest effrenata irreuerentia. Et hinc eſt, quod homines in magnis dignitatibus conſtituti tractant hodie cum multa obſeruantia presbyteros, viros religioſos & ſcientificos, &c. Sic habemus ſex virtutes, latriam, hiperduliam, duliam, pietatem, iuſtitiam legalem, liberalitatem, & obſeruantiam.

Tunc ſequitur debitum, quod fundatur ſuper obligatione communicationis eiuſdem naturæ: natura enim noſtra eſt politica, & ciuilis, & communicatiua: ergo quicquid ſecundum rectam rationem pertinet ad mutuam communicationem habet iuſtitia coniecturari, tunc, ex quo volo tecum politicè communicare, primum, quod tibi debeo, eſt Affabilitas, ex qua bene conſurgit beneuolentia, de qua Philoſophus tractat 9. Ethic. licet videatur ibi innuere, quod non ſit virtus, & puto, quod intelligit, quod non ſit virtus amicitiæ, licet ſit alia ſpecialis virtus, cui opponitur maleuolentia, & malignitas, & inuidia. Si autem creſcant affectus, & intendantur, & identites quaſi vnum alteri verbo, & facto, tunc eſt iuſtitia, quæ vocatur Amicitia. Quandoque autem communicatio iſta exhibetur non quibuſcumque ſimpliciter, ſed ſpeciali, dante ſe vno alteri verbo & facto, & talem habet coniecturari virtus amicitiæ.

Item, quia homo eſt animal politicum, & debet ideo alteri affabilitatem, ſciendum, quod quandoque communicatio affabilitatis aſpicit conceptum mentis, & hanc coniecturat Veritas, cui opponitur Mendacium, de quo habetur 4. Ethic. cap. 7. vel reſpicit ad affatum, & hanc coniecturat Māſuetudo, cui opponitur diſcolus, qui continuè mordet ſocios & conturbat. & ſic habemus quatuor ſpecies iuſtitiæ aſpicientes communicationem eſſe, & prio-

A res erant ſex, & habemus decem, quę fundantur ſuper obligatione neceſſaria ex natura rei.

Sequitur ſecundo obligatio voluntaria, hæc autem obligatio aſpicit mutuam communicationem non eſſe, ſed rerum ad inuicem, & neceſſariorum bonorum: & tunc ſciendum, quod poteſt quis alteri cōmunicare in bonis dupliciter, vel in bonis diſtribuendis inter ſe à perſona communi, & illam diſtributionem regulat iuſtitia diſtributiua, quæ conſulit in quatuor terminis, ſicut ſe habet meritū iſtius ad meritum illius, ſic præmium ad præmiū;
B vel in bonis non diſtribuendis inter ſe à communi perſona tertia, ſed abſolutè inter ſe commutandis, & ſic conſurgit debitum vnum ex intentione, & ſic oritur iuſtitia commutatiua, quæ eſt directiua in commutationibus, aliud præter intentionem, vt puta, quia bona mea tibi communico, es obligatus ad gratias reddendas, & ſic conſurgit Gratitudo, quæ poteſt vocari iuſtitia retributiua, & habemus treſdecim ſpecies iuſtitiæ.

Vlterius ſciendum eſt, quod aliud eſt reddere debitum, aliud indebitum reſtituere, & reducere
C ad debitum. Et hoc contingit dupliciter; aut enim iſtud debitum homo reducit ad debitum in ſeipſo, & hanc reductionem coniecturat pœnitentia, qua inæqualitatem ſui ad alterum homo reducit ad æqualitatem; vel homo indebitum reducit ad æqualitatem, & debitum non ſuum reducendo ad debitum, ſed indebitum alterius: & hoc dupliciter, vel enim talis eſt habens communem auctoritatem, & illam reductionem habet regulare iuſtitia punitiua, directiua in pœnis alteri infligendis: Vel eſt perſona priuata, vbi deficit per-
D ſona communis, qualis fuit Moyſes, cum percuſſiſſet Aegyptum, & Machabæi, & tunc reductiuè illam habet regulare, & coniecturari iuſtitia vindicatiua, & ſic habemus tres virtutes fundatas ſuper reductione indebiti ad debitum, & cum prioribus habemus ſexdecim ſpecies iuſtitiæ in vniuerſo.

His viſis pono propoſitionem iſtam primam, quod Pœnitentia eſt virtus ſpecialis. Hanc concluſionem probo, quia virtus habens ſpeciale obiectum, & ſpecialem actum eſt virtus ſpecialis, quia
E ex diſtinctione actuum ſequitur diſtinctio habituum; diſtinctio vero actuum oritur ex diſtinctione obiectorum: ſed pœnitentia habet ſpeciale obiectum, vt patet in præcedenti quæſtione, habet enim ſpecialem actum. Vbi conſiderandum eſt, quod commune eſt virtuti omni habere duos actus, vnum exteriorem, & alium interiorem. Interior eſt electio, & talis actus reſpectu pœnitentiæ eſt pœnas eligere; alius vero actus quaſi exterior eſt imperare potentiam executiuam, & primū quidem ſufficit ad virtutem ſine ſecundo, & actus
F iſte reſpectu pœnitentiæ eſt electas pœnas imperare; licet autem non imperaret exterius, dummodo eligeret interius, ita quod eſſet electio abſque experientia, habetur virtus pœnitentiæ, & actus ſpecialis virtutis.

Alij duo actus etiam concurrunt in ſpeciali ad virtutem pœnitentiæ, & vnus quidem eſt interior, puta dolor in ſenſu, & vſque ad lachrymas; alius vero exterior, ſcilicet pœnas accipere, & infligere pœnas exteriores, & acceptare patienter. In actibus ergo pœnitentiæ eſt iſte ordo. Primo namque peccatum conſideratū diſplicet, & ſic primus actus pœnitentiæ reſpectu illius eſt pœnā eligere: ad quod

ſtatim

statim sequitur prima pœna, quæ est tristitia in voluntate. Ad istam sequitur pœna secunda, quæ est dolor in appetitu sensitiuo, qui est dolor experimentalis. Tertio sequitur pœna tertia, quæ est afflictio corporalis.

Sed hic est dubium, quia videtur, quod dolere de peccato magis pertinet ad charitatem. Item videtur, quod pertineat ad omnem virtutem, nam non est liberalis, qui non tristatur, quando egit illiberaliter.

Respondeo: Actus doloris potest importari in diuersis virtutibus, secundum diuersos fines: dolere ergo & tristari, quia Deum offendit, pertinet ad amicitiam, & charitatem: dolere vero propter bonũ virtutis, pertinet ad illam virtutem, contra quam fuit obiectum doloris, sicut dolere, quia non exhibuit Deo reuerentiam, pertinet ad actum latriæ. Dolere autem, vt reducatur inæqualitas ad æqualitatem, & debitum quod debebat actus latriæ, est actus pœnitentiæ. Ideo dico, quod dolere de peccato, inquantum sic, non est actus specialis, nec proprius pœnitentiæ: sed importare pœnas adæquatiuas, & velle punire est actus proprius pœnitentiæ, & pœna prima: sed inquantum est velle punire, & hoc modo est prima pœna in voluntate.

Secunda Propositio est, quod est virtus moralis. Probo: Philosophus enim definiẽs virtutem moralem 2. Ethic. c. 2. & 6. dicit, quod virtus moralis est habitus electiuus consistens in medio rationis, quo ad nos, & vt sapiens determinabit: sed pœnitentia est huiusmodi: Est enim habitus non tantum actus, quia dormiens potest dici pœnitens, qui tamen nõ est in actu secundo. Est etiam electiuus, quoniam elegit pœnam: consistit etiam in medio rationis, nõ rei, sed quo ad nos. Hanc probo, quia vbi contingit esse superabundantiam, & defectum, ibi contingit esse sic medium rationis: sed peccatum eligere, habet quandoque superabũdantiam rationis, sicut ponit exemplum Philosophus de muliere, quæ quia concubuerat cum homine sibi apparente in specie Iouis, comperto quod esset homo, tantum doluit, quod mortem assumpsit. Sic dicendum est etiam, si quis intantum abstineret, quod grauem infirmitatem, vel mortis periculum incurreret, hic vtique excederet in abstinendo.

Similiter patet, quod in eligendo pœnas potest esse defectus, puta parum abstinere, & huiusmodi: ergo eligere pœnas habet medium rationis, & quo ad nos, quia quantum possumus portare, & sicut sapiens determinabit, vel dictamine naturali, vel per scripturas.

Tertia Propositio est, quod pœnitentia est virtus moralis specialis, contenta sub iustitia similis iustitiæ vindicatiuæ, differens tamen, quia illa infligit pœnam in alterum, hæc in se: & ex hoc habent differentiam in actu, quia nunquam pœnitentia inclinat ad puniendum in se vsque ad mortem; Iustitia vero punitiua inclinat ad pœnam in alio vsque ad pœnam mortis quandoque.

Contra propositionẽ est, quod ista virtus potest dici infusa, & acquisita, licet dicant quidam, quod non sit infusa, tamen propter dicta Sanctorum, quæ videntur hoc sonare, teneo quod pœnitentia sit virtus etiam infusa, licet possit esse etiam aliqua acquisita.

Sed in quo differunt? Dicunt quidam, quod acquisita innititur dictamini rationis.

Sed contra hoc est, quia ex bonis operibus dicta-

A tis secundum legem diuinã, potest acquiri habitus virtutis. Dico ergo, vt aliás dixi, quod virtus acquisita vltra circumstantias, quæ se tenent ex parte actus, ponit circumstantias ex parte agentis, vt est agere faciliter, immobiliter, & delectabiliter, aut promptè in actibus repentinis.

Sed virtus infusa non dat circumstantias ex parte agentis, sed ex parte actus; & tot quidem sunt circumstantiæ, quas Deus exigit in actu, quod homo non valet illa præuidere, & licet posset, tamen immiscerent se multa distrahentia, propter quod

B requiruntur ad hoc, vt actus sit bene circunstantionatus, specialis motio Spiritus sancti, saltem habitudinalis, qui impellat ad omnes circumstantias, quas determinat voluntas diuina, & hanc voco virtutem infusam.

ARTICVLVS III.

Vtrum pœnitentia sit subiectiuè in voluntate.

AD tertiã quæstionem, Vtrum pœnitentia sit

C subiectiuè in voluntate, arguo primo quod non, quia actus, & habitus sunt in eodem subiecto: sed actus pœnitentiæ est in concupiscibili, puta dolere: patet quod eius oppositum, scilicet gaudere, est in concupiscibili: ergo.

In oppositum est, quia pœnitentia est pars iustitiæ: sed iustitia est in voluntate: ergo. Minor patet 2. Ethic. c. 4. Respondeo, pono tres propositiones.

Prima est de subiecto remoto pœnitentiæ, & est hæc: Omnis persona naturæ intellectualis potest esse subiectum pœnitentiæ, in qua potest esse eius ob-

D iectum, scilicet pœna, vt adæquatiua inæqualitatis inductæ inter Deum, & hominem per peccatum. Ista patet, quia in natura potest esse habitus, in qua potest esse obiectum illius habitus, ex 1. Ethic. cap. 12. vbi dicitur, quod Deos non laudamus temperatos, nec mansuetos, siue castos, quia non possunt in eis obiecta horum reperiri: sed peccatum non est obiectum pœnitentiæ nisi remotum. Propinquum autem est pœna reducens inæqualitatem ad æqualitatem: ergo vbi possunt esse tales pœnæ, ibi potest esse pœnitentia; vbi non, non.

E Ex his patet solutio quæstionum multarum. Prima quarum est, vtrum pueri baptizati statim mortui post baptismum habeant virtutem pœnitentiæ in patria. Dico enim quod sic, non tantum habitum, sed etiam actum aliquem, & omnes beati similiter. Attamen dico aliquem, quia electionem actualem, quod si peccassent, doluissent de culpa, & exultassent de venia. Similiter alij beati, qui aliquando deliquerunt, gaudent, quia doluerunt, & habent actum, quod si peccassent, amplius doluissent.

F Sed nunquid in angelis. Dicitur communiter, quod non, quia non potest in eis esse subiectum pœnitentiæ, eo quod peccatum Angeli est irremissibile, & ideo ibi pœna nunquam reduceret inæqualitatem ad æqualitatem.

Secunda Propositio est de subiecto propinquo, & est hæc, quod pœnitentia infusa est in voluntate subiectiuè. Probo: Ille dicitur habitus infusus, vt dixi alias, qui quodam instinctu Spiritus sancti respicit, & habet omnes circumstantias in actu elicito, quæ necessariæ sunt ad hoc, quod actus sit elicitus acceptabiliter Deo. Hæc enim est ratio omnium habituum infusorum; quod enim voluntas attin-

attingat omnes circumstantias, quas Deus exigit in illo actu, non potest esse nisi ab illo, qui præuidet omnes circumstantias: iste est Spiritus sanctus, & ideo oportet esse specialem instinctum ad attingendum istas, qui quidem instinctus habitualis, non actualis est virtus infusa: sed huiusmodi instinctus est in voluntate: ergo.

Tertia Propositio est de pœnitentia habitu acquisito. Vltra infusam enim pono aliam acquisitã, quæ dat circumstantias tenentes se ex parte operantis, cuiusmodi sunt illæ, quæ non tantum se tenent ex parte actus, sed ex parte modi agendi, quæ acquiruntur in operante ex frequenter bene agere, sicut est delectabiliter, faciliter, & promptè in casibus repentinis. De hoc ergo habitu acquisito ex frequenter sic bene agere, dico quod est subiectiuè in tot subiectis, in quot sunt illa, quæ concurrunt ad istum habitum integrandum: secus enim est de simplici habitu, cuiusmodi est charitas, & alij qui sunt simplices qualitates, & de habitu, qui non habet veritatem vnitatis, sed integritatis plurium concurrentium ad sui constitutionem: habitus enim simplex bene est in subiecto vno, sicut charitas in voluntate; qui vero integratus est ex alijs pluribus non est in subiecto, sed in tot in quot sunt ista, quæ concurrunt ad eius integritatem, licet principaliter sit in illo subiecto, in quo est illud, quod principaliter concurrit ad illius integritatem, hoc modo est de temperantia. Non enim ad temperantiam sufficit sola electio in voluntate, vt sit subiectiuè in voluntate; nec sufficit solus appetitus boni sensibilis, & delectabilis, quia non est habitus nisi sit electiuus, secundo Ethic. sed dico, quod temperantia est vna decentia, & pulchritudo animæ, quæ consistit in pluribus habitibus, vt pulchrè & decenter eligat delectabilia, & sic est de omnibus alijs virtutibus moralibus acquisitis.

Exemplum ad hoc est tale: Pulchritudo speciei non est vna simplex qualitas: non enim consistit in sola coloratione, quia multi bene colorati sunt, qui tamen non sunt pulchri, quia non habent faciem decenter lineatam; similiter nec sufficerent congruentia lineamenta sine proportione colorum, & sic de alijs, ex quo patet quod pulchritudo consistit in aggregatione plurium qualitatũ, & sic rectè dico de morali virtute, quæ non est aliud, quam quædam pulchritudo animæ, quia ipsa est integrata ex pluribus concurrentibus ad eius integritatem.

Dico tunc, quod sicut plura vel pauciora concurrunt ad eius integritatem, quæ sunt in alio, & alio subiecto, sic ipsa est in alio, & alio subiecto, licet principalius in illo, quod principalius concurrit ad eius integritatem.

Et per simile dico idem de pœnitentia. Sic dico in proposito, nam illæ pœnæ, quæ sunt obiectum illius, sunt in diuersis subiectis, sicut eligere & velle tristari de commisso est in voluntate subiectiuè, dolere vero in appetitu sensitiuo, & dico dolere vsque ad lachrymas: Similiter infligere pœnas exteriores, vt ieiunare, &c. sunt in corpore, vel virtutibus corporalibus, & nullus habet perfectum habitum pœnitentiæ, nisi delectabiliter eligat tristari de peccato, & pœnas alias sibi inferre, & acceptare, quæ tamen circumstantiæ non sunt de ratione pœnitentiæ infusæ, sed solum acquisitæ.

A Dicetur contra, quia habitus speculatiuus solũ est in vno subiecto: ergo sic practicus, & moralis. Respondeo, quod est deceptio, quando ex naturalibus arguitur ad moralia, quoniam plura requiruntur ad moralia, quam ad naturalia.

Ad argumentum in oppositũ, concedo quod virtus moralis partialiter est in concupiscibili secundum dolorem, quoniam concurrit ad eius integritatem, & hoc loquendo de acquisita, quia solum infusa in voluntate est.

B

ARTICVLVS IIII.

Vtrum per pœnitentiam remittatur peccatum mortale.

Circa quartam quæstionem arguo primo, quod per pœnitentiam non deleatur peccatum mortale, quia si sic, aut hoc est per actum exercitum, aut per habitum infusum: sed nec hoc, nec illud: ergo. Probatio minoris, non quidem per actum, quia actus non potest esse virtuosus, nec Deo acceptus sine gratia, gratia autem non potest esse nisi prius sit deleta culpa. Nec per habitum infusum, quia qua ratione infunderetur iste, eadem ratione infunderentur alij habitus: sed alij habitus non sunt sine gratia: ergo.

C

In oppositum est Scriptura, quæ dicit, quod Deus dissimulat peccata hominum propter pænitentiam. Respondeo, hic quæritur de pænitentia, vt est virtus, non vt est Sacramentum.

Ad euidentiam autem istius quæstionis, primo videndum est, quid est illud, quo peccator formaliter dicitur peccator actu transeunte, quod per pœnitentiam deletur in peccatore. Secundo videndum est, Vtrum deletio culpæ sit effectus virtutis pænitentię. Tertio dicam quædam pertinentia ad poenitentiam. Quo ad primum pono conclusiones aliquas.

D

Prima est, quod illud quo peccator dicitur formaliter peccator transeunte actu, non est actualis priuatio iustitię, vt quidam putant, quod ratione deformitatis actus præteriti, relinquitur priuatio gratię in volũtate, qua formaliter dicitur peccator.

E Alij dicunt, quod ex peccato relinquitur macula quædam, & contagiũ, sicut ex tactu morticinij contrahebatur cõtagium in antiqua lege, non videtur mihi quod sit tale contagium, vel priuatio.

Hanc conclusionem probo ratione tali: Illud nõ potest dici formaliter ratio peccati, quo non remisso, nec intenso peccatum dicitur intendi, & remitti: formalis enim ratio, & ipsũ, cuius est ratio, mutuo intenduntur: sed tali priuatione non remissa, nec intensa, dicitur intendi & remitti ratio illa, vnde post actum dicitur quis peccator: ergo. Minorem

F probo, quia priuatio iustitiæ, & gratiæ non suscipit intentionem & remissionem ex additione peccatorum: æquè enim priuatus gratia diceretur peccator, sicut ille qui crearetur in puris naturalibus.

Dices, quod ex priuatione gratiæ simpliciter nõ dicitur quis peccator, sed oportet, quod præcesserit culpa, per quam gratia se priuauit. Contra, non curo, quia ego loquor de formali ratione peccati.

Nec secundo potest esse contagio, vt dicunt alij, quia aut illud esset quædam habilitatio derelicta, & hoc non potest esse, quia aliquis non peccator potest esse magis habilitatus, quam peccator;

aut aliquid aliud, & non apparet quid illud possit esse.

Secunda Propositio est, quod illud, quo quis dicitur peccator formaliter, non est respectus realis in anima, qui dicatur reatus; nec est obligatio ad peccatum, quæ est respectus rationis in ipsa diuina voluntate ordinante ipsum ad pœnam propter peccatum commissum.

Quod enim non est reatus, qui sit respectus realis, arguo sic: Nullus respectus realis potest de nouo acquiri, nisi acquisito aliquo nouo absoluto: sed transeūte actu nullum aduenit de nouo absolutum reale: ergo.

Item cum iste respectus non sit de genere relationis secundum istos, nec apparet de quo genere sit, non videtur rationabile, quod ponatur.

Secundo quantum ad illud, quod dicitur, quod est respectus rationis, qui est obligatio ad pœnam, &c. bene concedo, quod iste est obligatus, & ordinatus a voluntate diuina, sed tamen dico, quod ista obligatio non est illud, quo aliquis dicitur peccator transeunte actu. Ratio est, quia secundum præfatos non tantum remanet iste obligatus transeunte actu, sed & vltra hoc remanet in culpa: ergo.

Præterea manente illa obligatione non dicitur formaliter peccator: ergo non est formaliter ratio peccati. Antecedens patet, quia iustificato existente aliquo per aliquam pœnitentiam, adhuc manet obligatio eius ad aliquam aliam pœnam.

Dices, quod obligatio ad pœnam est illud, quo peccator dicitur formaliter peccator, nō quæcumque, sed sola illa, quæ ad pœnam æternam.

Contra, quia peccatum veniale manet sine obligatione ad pœnam æternam: vbi ergo non est obligatio ad æternam pænam, & tamen est ibi ratio culpæ.

Nunc pono propositionem affirmatiuam, ad cuius euidentiam, & multorum dicendorum alias; sciendum est, quod aliud est esse naturale, & aliud est esse morale; nam aliquando aliqui duo habitus in esse naturali sunt duo, qui tamen in esse morali non sunt nisi vnus, sicut dicit Philosoph. de fælicitate 1. Ethic. c. 10. & 11. quod aliquando filij videntur trahere infælicitatem à parentibus, & idem dicit, quod talis infælicitas partim redundat à parentibus, partim non; quia à parentibus non redundat in esse naturali, sed tantum in esse morali, esse enim morale non consistit in re extra, sed in æstimatione hominum.

Similiter 1. Ethic. cap. 5. dicit Philosophus, quod honor est in honorante, & non in honorato, in esse tamen naturali est in honorato, licet in esse morali sit in honorante. Honorans enim agit virtuosè, & bonum morale, honoratus autem nihil agit. Consimiliter, quando dedecus impenditur imagini alicuius rei, impenditur ei, cuius est imago. Similiter aliquis dicitur purgari ab infamia, quam contraxit, nulla sibi adueniente in esse naturali. Hæc enim omnia intelliguntur secundum esse morale, quod est in hominum æstimatione. Infamis enim concipitur ab hominibus, sub quadam macula infamiæ, quæ non est nisi in hominum æstimatione. Similiter si non conciperetur dedecus imaginis in ordine ad illum, cuius est, non diceretur ei fieri aliquod dedecus magis, quam parieti.

His visis pono istam propositionem, quod actu peccati transeunte, puta homicidio, non solum

A manet obligatio ad pœnam, imo etiam manet macula, de qua loquuntur Sancti in esse morali, secundum apprehensionem alicuius naturæ intellectualis, quia concipiens ipsum, & referens ad actum præteritum, quem contraxit, qui transijt, reputat ipsum in quadam indecentia; & illa indecentia concepta in ordine ad actum præteritum dicitur macula, & peccatum in esse morali, nec oportet, quod sit aliquid in esse naturali. Propter quod apparet, quod aliud est culpa, aliud reatus; est enim culpa indecentia quædam, sicut virtus per oppositum dicitur quædam decentia, siue in anima, si sit

B virtus animæ; siue in corpore, si sit virtus corporis. Ex ista autem indecentia concepta in anima in ordine ad deformitatem actus præteriti, nascitur obligatio ad peccatum ex determinatione voluntatis diuinæ, & aliud est dimittere culpam, aliud dimittere obligationem & reatum. Quando enim Deus non concipit eum sub ista indecentia, tunc remittitur culpa; quando vero non concipit eum sub obligatione, dimittitur reatus.

Secundo est videndum, vtrum deletio culpæ

C sit effectus pænitentiæ virtutis. Dico, quod deletio culpæ reputatur effectus pænitentiæ. Dictum enim fuit in prima quæstione, quod obiectum pænitentiæ non est peccatum, sed pæna, vt reducit inæqualitatem ad æqualitatem, tunc sic: Illud delet culpam, quod reducit inæqualitatem ad æqualitatem, quæ debet esse inter Deum, & hominem. Istud probo, quia in æqualitate ista stat indecentia, quam dixi esse peccatum: sed hoc facit pænitentia, vt visum est supra in secunda quæstione istius materiæ, quia per pænas subtrahitur

D homini, quod habet plus, & restituitur Deo, quod habet minus. Vtrum autem iste sit effectus pænitentiæ acquisitæ, vel infusæ, sciendum est, quod aliud est esse actum virtuosum, aliud est esse actum elicitum virtuosè. Hæc differentia patet ex secundo Ethic. cap. 4. quia aliud est loqui grammaticum, & aliud loqui grammaticè. Actus igitur virtuosus dicitur ille, qui habet circumstantias debitas ipsi elicito actui à recta ratione, sed virtuosè elicitur qui elicitur promptè, delectabiliter & repente: actus ergo virtuosus, & vir-

E tuosè elicitus, est actus circumstantionatus circumstantijs se tenentibus ex parte actus, & ex parte operantis: sed actus virtuosus est actus circumstantionatus circumstantia, quæ tenet se tantum ex parte actus.

Loquendo de actu pænitentiæ virtuoso, & virtuosè elicito. Dico, quod iste non est necessarius ad deletionem culpæ. Multi enim pœnitent, qui non eliciunt actum delectabiliter, imo cum tristitia, & magna difficultate.

Si autem loquamur de actu virtuoso tantum,

F dico, quod talem oportet esse istum actum, qualem eliceret habitus acquisitus quantum ad circumstantias, quæ se tenent ex parte actus, non autem quantum ad illas, quæ se tenent ex parte operantis.

Quomodo autem habitus pænitentiæ infusus delet. Est sciendum, quod delere culpam potest intelligi, vel dispositiuè formaliter, vel effectiuè: formaliter delet sicut aliæ virtutes, & gratia, quia formaliter excludit culpam, eo quod non stant cum ipsa; effectiuè vero dicitur delere per actum. Vbi est talis ordo imaginandus.

Primo namque peccator habet actū pænitentiæ vir-

A virtuosum, licet non virtuosè elicitum, hoc est actum debitum circumstantionatum, sed non elicitum à virtute. Et iste actus de congruo meretur deletionem culpæ, licet tunc non sit adhuc formatus, postea intenditur; in illo instanti vltimo intentionis infunditur pœnitentia virtus & gratia, ita quod in illo instanti est formatus à pœnitentia, & gratia, & tunc sic formatus meretur de condigno remissionem culpæ, & dicitur completiuè delere culpam.

B Sed qui sunt effectus poenitentiæ, & quot sunt, & quales? Respondeo, puto quod sint quinque: vnus est remissio culpæ: secundus relaxatio reatus, & obligationis: tertius consumptio reliquiarum peccati, & hoc intellige de poenitentia totali completa, quia non omnia sequuntur statim deletionem culpæ: quartus effectus est restauratio virtutum infusarum: quintus est restauratio actuum meritoriorum factorum in charitate, & mortuorum per peccatum subsequens, quæ per poenitentiam reuiuiscunt.

C Nunc tertio dico de conditionibus poenitentiæ. Prima quidem est continuatio; alia est iteratio; alia gaudij immixtio; alia solemnizatio; alia publicatio.

Dico primo continuatio. Ideo dicit Ambros. in quodam Serm. Quadrag. & habetur de pœnit. dist. 3. cap. pœnitentia, quod pœnitentia est præterita mala plangere, & vlterius illa non committere. Et ex hoc surrexit error eorum, qui dicunt continuè oportet pœnitere, quia si iterum cecidit in peccatum, nihil valuit sibi illa pœnitentia. Hic est error, non enim oportet semper de facto continuare, sed sufficit in voto, & habere propositum non D peccandi; cum enim pœnitentia sit forma manens, & non successiua, nec præteritio, nec futuritio est de sua ratione, vel essentia.

Secunda autem conditio est reiteratio, contra errorem illorum, qui dixerunt, quod non potest reiterari, & hoc est error, quoniam sicut potest reiterari morbus, ita & remedium à clementia Dei miserentis, in delictum.

Tertia cōditio; gaudij immixtio cum dolore, nō quidem simultaneè, quia impossibile est, sed tempore quasi imperceptibili debet dolere de pecca- E to, & de venia gaudere. Ideo dicit Augustinus de vera & falsa religione cap. 13. Tom. 4. peccator de peccato doleat, & de dolore gaudeat.

Quarta conditio est solemnizatio, idest publica; talis.n. nō debet imponi nisi pro peccatis grauissimis, nec sacerdoti, nec clerico, & ille cui imponitur, non debet ad sacros ordines promoueri. Ad hoc etiam requiritur determinatus minister, quia non potest illam imponere, nisi Episcopus. Tempus etiam, quia in capite ieiunij. Determinatus ritus, quia peccator debet venire ad fores Eccle- F siæ indutus sacco, pedibus nudis, capite demisso, & alia multa, quæ ponuntur in Decreto.

Quinta est publicatio: pœnitentia publica, sicut faciunt isti, qui vadunt per mundum nudi, quæ infligitur pro morte patris vel matris, vel concubitu matris, vel tale aliquid, & talis pœnitentia potest imponi à simplici sacerdote. Ad argumentum patet, quomodo actus & habitus sunt causa deletionis culpæ.

DISTINCTIO XV.

DE SATISFACTIONE.

Et sicut prædictis authoritatibus &c. In ista Distinctione Decimaquinta agit Magister de Satisfactione, ad cuius euidentiam quæro sex quæstiones.

Quæstio Vnica.

1 Prima est: Vtrum satisfactio sit pars pœnitentiæ.
2 Vtrum satisfactio sit possibilis fieri à nobis pro peccato.
3 De partibus satisfactionis, Vtrum eleemosyna sit pars satisfactionis.
4 Vtrum Ieiunium sit pars satisfactionis.
5 Vtrum Oratio sit pars satisfactionis.
6 Vtrum Restitutio sit pars satisfactionis.

ARTICVLVS I.

Vtrum satisfactio sit pars pœnitentiæ.

QVANTVM ad primam arguo primo, quod non, sic: Illud non est pars pœnitentiæ, quod est in se impossibile: sed satisfactio est huiusmodi: ergo. Minor probatur, quia culpa est infinita. Et confirmo, quia virtus non est de impossibili, licet sit de bono difficili. 2. Ethic. c. 1.

In oppositum est, quia ostensum est supra, quod pœnitentia adæquat, siue reducit inæqualitatem ad æqualitatem inter Deum, & hominem: sed satisfactio non est aliud, quam satis adæquatio: ergo.

Respondeo, pono tres propositiones. Prima est hæc: Satisfactio est pars pœnitentiæ voluntaria. Dico voluntaria, quia non à Iudice inflicta, sed à se assumpta. Hanc probo capiendo istam propositionem: Omnis actus, qui mox nominatus conuolutus cum bono, & est adæquatiuus illius inæqualitatis, quam inducit peccatum, est actus pœnitentiæ; sed satisfactio est huiusmodi: ergo.

Declaro maiorem, quantum ad illius conditiones, quæ ponuntur in illa maiori. Prima est: omnis actus, qui mox nominatus est conuolutus cum bono. Hoc dico, quia Aristoteles 2. Ethic. c. 6. dicit, quod aliqui actus sunt tales, qui mox nominati sunt conuoluti cum malo, vt homicidium, & huiusmodi non possunt esse actus virtutis. Quidam autem sunt, qui mox nominati sunt conuoluti cum bono ex obiecto, sed non ex circumstantia, vt dare eleemosynam est actus bonus ex obiecto, sed non ex circumstantia, quia ex circumstantia potest esse bonus, vt dare propter Deum; & malus, vt dare propter vanam gloriam, & talis actus potest esse actus virtutis, & vitij. Quidam autem sunt actus, qui statim nominati sunt conuoluti cum bono tam ex obiecto, quam ex circumstantia, & huiusmodi important, & concludunt in se

formam virtutis, quæ est medium datum à recta ratione, & de istis est satisfactio, quæ non tantum nominat bonitatem ex obiecto, quod est inæqualitatem, sed addit istam reducere ad æqualitatem, sed addit istam conditionem satis, quæ excludit omnem defectum circumstantiæ.

Propter istam diuersitatem actuum posui in propositione. Omnis actus mox nominatus cum bono inuolutus, & adæquatiuus illius inæqualitatis, quam inducit peccatum est actus pœnitentiæ: talis ergo actus, quia adæquatiuus est, est actus iustitiæ.

Item dixi, quam induxit peccatum, per quod designatur istum actum esse iustitiæ vindicatiuæ: non enim omnis iustitia inæqualitatem adæquat: bene enim adæquat simpliciter, vt est in omni cómutatione, sed non reducit inæqualitatem ad æqualitatem, quia non præsupponitur inæqualitas fuisse. Hic autem supponitur fuisse, quia dicit inæqualitatis, quam inducit peccatum; nunquam autem inæqualitas adæquatur, nisi per vindictam, & ita est iustitia vindicatiua.

Nunc autem vindicatio, vel est ab alio in peccatum alienum, vel à se in peccatum proprium. Primo modo, sicut facit Iudex vi, & auctoritate legis, & Machabæi, & Moyses personæ priuatæ propter defectum personæ communis, & talis iustitia dicitur vindicatiua absolutè; vel est à se in se, & talis est pœnitentia, iustitia scilicet vindicatiua in peccatũ proprium, ideo dixi, quam induxit peccatum. Minor patet ex supradictis, quia satisfactio debet esse reductiua inæqualitatis ad æqualitatem sufficienter, & perfectè, & ideo dicitur satisfactio.

Secunda Propositio est, quod iste actus satisfactionis debet esse per opera pœnalia. Probo, quia satisfactio debet esse reductiua inæqualitatis ad æqualitatem sufficienter, & perfectè, & ideo dicitur satis: sed nisi concurrerent opera pœnalia, non esset ibi satis. Probo: Illa enim inæqualitas est ex hoc, quod homo subtraxit Deo illud, quod sibi debebatur, & ideo Deus habet minus, & homo fit plus habens, & ideo oportet reduci ad æqualitatem, vt sicut Deus habuit minus, scilicet obedientiam, quod sibi debebatur, & præteritionem suæ voluntatis, & peccator habuit plus, scilicet expletionem sui voti, ideo oportet, quod ibi sit aliquid tale, vt fiat expletio diuini voliti cum volito peccatoris, scilicet cum actu doloris, & pœnæ, quia tristitia est de ijs, quæ nobis nolentibus accidunt, talia sunt opera poenalia: ergo sic reducunt ad æqualitatem. Talia autem sunt tria in genere, oratio, ieiunium, & eleemosyna.

Sub Oratione continentur omnes actus interiores, vt tristari, dolere, adoratio, cultus, & latria. Per eleemosynam intelliguntur omnia, quæ fiũt in proximum. Per ieiunium omnia laboriosa.

Sufficientia horum est multiplex, quia causæ peccati sunt tres. Concupiscentia carnis, oculorum, & superbia vitæ. Contra primum est ieiunium: contra secundum eleemosyna: contra tertium oratio.

Item satisfactio debet esse de bonis animæ, sicut oratio; vel corporis, vt ieiunium; vel fortunæ, & sic eleemosyna.

Item peccator peccat contra Deum, & sic satisfacit per orationem. Contra proximum, & sic satisfacit per eleemosynam. Contra se, & sic satisfacit per ieiunium.

Tertia Propositio est, quod satisfactio est possi-

A bilis homini viatori, idest peccator potest Deo satisfacere. Hoc dico, quia aliqui dicunt, quod non, sed solum in virtute passionis Christi potest satisfacere, quia omnia, quæ fecit Christus tenebatur facere. Ideo alij dicunt, quod hæc satisfactio non est secundum rem, sed solum secundum interpretationẽ, & interpretatiuè. Alij & melius, quod satisfactio potest considerari dupliciter, secundum rem, vel secundum proportionem. Secundum enim Arist. 5. Ethic. cap. 4. duplex est æqualitas, scilicet secundũ rem, vt quando datur tantum pro tanto, vel tale

B pro quali. Secundo, secundum proportionem, vt est inter superiorem & inferiorem. Si enim tu lauas pedes Regi, ipse non debet tibi idem facere, sed suum est tibi dare, quod congruit, & tuum est sibi seruire, vt decet. Sic in proposito, hic non est satisfactio æqualitatis secundum rem, sed secundum proportionem, scilicet inter Deum & hominem: non enim oportet, quod sit ibi æqualitas, nec potest esse, quia iniuria est infinita; sed sit quod decet, nec est possibile fieri, quod est secundum leges amicitiæ. Per hoc patet, quid dicendum ad argu-

C mentum, quia impossibile est æqualitatem pensatam secundum rem reddere, sed non est impossibile secundum proportionem.

ARTICVLVS II.

Vtrum satisfactio sit possibilis fieri à nobis pro peccato.

QVo ad secundam quæstionem arguo primo, quod satisfactio non sit possibilis fieri à

D nobis pro peccato, quia nullus potest satisfacere, qui non potest æquiualens culpæ reddere: sed homo non potest reddere æquiualens culpæ, quia quicquid reddere valet homo, est finitum, culpa autem est infinita: ergo.

Contra est auctoritas Sanctorum & Scripturæ, iuxta illud: Eleemosyna extinguit peccatum. & alibi Sap. 11. Dissimulans peccata hominum propter poenitentiam.

Respondeo, ponam tres propositiones.

Prima est, quod satisfactio est possibilis ex li-

E beralitate diuinæ beneuolentiæ: sed vtrum de rigore iustitiæ, dico quod non absolutè, & omnibus pensatis, nisi concurrente Christi passione.

Primam partem istius propositionis probo, Quia maior est diuina beneuolentia in miserendo, & parcendo, quam humana: sed homo potest satisfacere homini ex liberalitate eius, qui offensus est, vnde potest sua liberalitate, & permodica satisfactione quilibet remittere offensam proximi, & reducere ad gratiam: quanto ergo magis Deus.

F Secunda pars Propositionis est multum difficilis, dico tamen, quod absolutè, & omnibus pensatis non potest de rigore iustitiæ fieri satisfactio. Ratio est ista: Satisfactio est impossibilis, nisi supposita gratia (nullus enim actus gratia non informatus habet bonitatem æquantem actum malitiæ peccati) sed gratia non habetur de rigore iustitiæ, sed sola Dei gratuita voluntate, & beneuolentia: ergo.

Tertio dico: Præsupposita Christi passione, satisfactio enim pro peccato totius naturæ non potuit fieri per alium, quam in virtute eius, qui æquiualet toti naturæ. Sed præsupposita passione Chri-

Christi, & præsupposita gratia, estne possibilis satisfactio de rigore iustitiæ? Dicunt quidam, quod non, ratio eorum, quia nullus actus hominis, etiam gratia præsupposita, est æquiualens in bonitate malitiæ peccati, nec tantũ ponderat in bonitate quantum actus peccati ponderat in malitia: ergo satisfactio vt reducens, & faciens æqualitatem inter Deum & hominem, & gratia præsupposita possibilis non videtur. Quomodo ergo satisfacit peccator? Dicendum est secundum istos, quod satisfactio fit ex sola Dei misericordia, & beneuolentia acceptante minimum pro maximo.

Sed opinionem istam nõ puto esse rationabilem. Secundum enim Sanctos actus in gratia elicitus de rigore iustitiæ est satisfactiuus.

Et probo hoc ratione, sic: Rigor enim iustitiæ exigit, quod actus satisfactiuus sit æquiualens in bonitate malitiæ actui peccati: sed possibile est habere actum gratia informatum, æquiualentem in bonitate malitiæ peccati: ergo. Probo minorem, quia si actus gratia informatus non possit præponderare malitiæ peccati, vel æquiualere, hoc est, quia culpa est infinita, & hoc vel ratione obiecti, vel ratione sui, vel ratione operantis. Si primo modo, non magis erit infinitus actus peccati in malitia, quam actus bonus gratia informatus in bonitate, quia vtrumque est in Deum obiectiuè: ergo si propter obiectum infinitum actus malitiæ habet infinitam malitiam, eadem ratione propter infinitatem obiecti habebit actus bonus infinitatem bonam.

Secundo modo, puta ratione propriæ entitatis actus malitiæ non est formaliter infinitus, sicut nec actus bonus.

Sed tertio modo posset intelligi infinitus actus malitiæ, quantum est ex parte operantis, hoc modo quod quantumcumque augeretur actus bonus in bonitate, numquam attingeret in bonitate gradum malitiæ, vt æquaret satisfaciendo. Ratio cuius est, quia in commissione peccati est iniustitia magna ex parte hominis. Quando vero homo elicit actũ bonum, non videtur, quod possit illam iustitiam satisfaciendo adæquare, quia nullus satisfacit exhibendo illud, ad quod aliàs, etiam si non esset fienda satisfactio, teneretur. Sed homo dato, quod non peccaret, teneretur Deo exhibere omnem actum bonum, quem exhibet, & plusquam exhibeat: ergo.

Ista ratio nos debet monere, quod licet de congruo, & decenti homo obligetur ad impendendum actum bonum, hoc tamen non est de rigore iustitiæ, alias quilibet obligaretur ad intrandum religionem, & actus consimiles, qui sunt supererogationis: ergo si ad tales actus non tenetur homo de rigore iustitiæ, si contingat quod post peccatum eliciat talem actum, poterit sic intensum elicere in bonitate, quod peccati malitiam adæquabit, & per consequens erit satisfactiuus.

Secunda Propositio est, quod satisfactio per opera facta extra charitatem non est sufficiens. Ad cuius euidentiam moueo primo dubia contra eam.

Et primum est, quod sacerdos confitenti iniungit pœnitentiam, ante quam expletam confessus committit nouum peccatum, illam postmodum explet in peccato existens, nunquid iste non satisfacit complendo illam pœnitentiam isto modo: & videtur quod sic, quia videtur, quod amplius ad illam pœnitentiam non teneatur, tum quia non

A tenetur nisi ad pœnam, culpa enim fuit remissa: sed pœna soluta est; tum quia sic est in humanis, quod exsoluens alteri illud, ad quod obligatur ei, quantumcumque sit inimicus, amplius non tenetur; tum quia durum videtur, quod si clericus exsolnat debitum horarum existens in peccato teneatur illas postea iterare.

Tertio, quia pone, quod faciens pœnitentiam iniunctam sibi in peccato, moriatur pœnitentia expleta, tamen cum nouo peccato, aut iste pro illis peccatis, de quibus pœnitentiam impositam

B sibi egit, punitur in inferno, aut non: si non: ergo satisfecit: si sic, aut temporaliter, aut æternaliter: si temporaliter, ergo quandoque remittetur: ergo satisfactio præfuit. Si æternaliter, videtur iniustitia, quia expleta pœnitentia non habet culpam, & sic puniretur æternaliter pro culpa remissa.

Respondeo ad ista, & ad euidentiam propositionis præmissæ, quod Sancti dicere videntur expresse, quod velle satisfacere, & cum hoc velle esse in peccato, est non velle satisfacere. Hanc

C conclusionem probo ex dictis, quia satisfactio non est possibilis, nisi ex diuina beneuolentia, vel ex rigore iustitiæ, præsupposita passione Christi, & gratia.

Sed existens cum proposito peccandi, & existendi in peccato, non est obiectum diuinæ beneuolentiæ, nec habet gratiam: ergo ei nullo illorum modorum est possibilis satisfactio.

Ad euidentiam ergo istius propositionis pleniorem, distinguo de hoc, quod dicitur existens in peccato. Potest enim quis in peccato esse dupliciter; vel actualiter, puta si sit in actuali proposito

D peccandi, & in peccato permanendi, & tunc non est dubium, quod ista vt sic satisfactio est impossibilis. Aut est in peccato habitualiter, & hoc dupliciter, vel sic, quod non habet actu contritionem de peccato, quod præfuit, nec etiam habitu, hoc est, quod actum contritionis de illo peccato non præhabuit, ita quod comparando actum peccati ad actum contritionis, vltimo fuit actus peccati. Vel secundo, contritionem habet actu, vel habitu, hoc est, quia prius habuit, ita quod

E actus contritionis secutus est actum peccati. Si primo modo, non est dubium, quod talis, etsi sit habitualiter in peccato, satisfacere tamen nõ potest. Ratio prius tacta est.

Secundo vero modo, potest satisfacere cum contritionem habet, vel habuit de peccato, licet non sit peccatum per confessionem deletum, quia confiteri non vult eo, quod confiteri non tenetur, nisi semel in anno.

Tunc ad dubia. Ad primum dico, quod etsi exsoluat aliquis in peccato pœnam impositam,

F non tamen satisfacit. nec hoc est durum, quia si habet actu propositum peccandi, vel habitu, Dico, dignum est, quod impotens reddatur ad satisfaciendum.

Ad secundum de simili in humanis. Dico, quod non est simile, quoniam ibi potest dari æquiualens, hic non, nisi beneuolentia diuina, vel gratia præsupposita. Existens autem in actu peccati, vel habitu sine contritione, nec est beneuolentiæ diuinæ obiectum, nec gratiæ subiectum.

Ad illud de officio dico, quod non est simile de satisfaciendo pro peccato, & de exequẽdo, quod ab

Ecclesia præceptũ est. Ecclesia enim absolutè præcipit dici officium à clerico, nec præcipit, q̃ dicatur sine peccato mortali. Similiter Ecclesia non præcipit, quod homo ieiunet in quadragesima sine peccato, & ideo persoluens horas suas in peccato, & ieiunans in quadragesima in peccato debitum suũ exsoluit, sic non est de satisfactione: illa enim non est nisi ex mera Dei beneuolentia, vel ex iustitiæ rigore supposita gratia, nullum horum stat cum peccato, vt dictum est.

Ad aliud dico, quod talis sic decedens puniretur æternaliter, non propter primam culpam, sed propter nouam, quam contraxit, in hoc quod satisfacere modo debito noluit, vel neglexit.

Ista propositio posset confirmari, quia damnati non possunt satisfacere de peccato, quia obstinati sunt, & perseuerant: ergo nec peccator in actu peccati existens cum proposito permanendi, quia in hoc est similis obstinato.

Tertia Propositio est hæc, & est Sanctorum mẽs, quod existens in peccato modo prædicto, etsi non possit satisfacere, non debet tamen à bonis operibus abstinere: bona enim opera, etsi in peccato nõ satisfactoria, vel meritoria ad vitam æternam, merentur tamen de congruo bona temporalia, & licet non de condigno. Aliqui tamen dicere volunt, quod bona opera in peccato facta, bona temporalia merentur, etiam de condigno, & ad hoc videtur esse intentio Augustini lib. 5. de ciuitate Dei. cap. 12. tom. 5. quod Romani propter actus Iustitiæ laudabiles meruerunt habere imperium.

Mihi non placet hæc opinio: ad cuius euidentiã distinguo de meritis de congruo, & de condigno. Meritum enim congrui est absque æqualitate operis, ex sola liberalitate dantis de congruo. Sed meritum condigni non tantum fundatur in liberalitate dantis, sed in quadam æqualitate, quia hoc ex se tale meritum exigit. Propter quod dicunt aliqui, quod nullus actus noster de condigno meretur gloriam, eo quod nulla ibi æqualitas inter meritum, & præmium valet attendi, eo quod ad totum tenetur, & ad plus, quam quidem positionem superius improbaui, & in speciali, nunc arguo contra: quia iustitia ista, in qua pro bonis operibus redditur gloria, est iustitia commutatiua non distributiua. Commutatiua autem iustitia est duplex quædam emptionis, & venditionis, vbi commutatur æquale, vel æquiualens pro æquiualenti, & hoc modo nullus actus potest gloriam mereri condigne, quia non sunt condignæ passiones huius temporis ad futuram gloriam, quæ reuelabitur in nobis.

Alia autem commutatio est eius, quod est ad finem in finem. Ad cuius euidentiam est sciendum, quod quando actus aliquis ordinatur in finem, sic, quod si finis esset aptus natus induci naturaliter, actus induceret illum, posito eo prouisor totius naturæ propter ipsum actum inducit finem; sic in proposito actus informatus gratia quãtum esset ex se induceret ad gloriam, si illa ab agente naturali esset apta nata induci: prouisor ergo naturæ Deus, qui elicit actum per talem gratiam informatum, propter actum ipsum de condigno confert gloriã, & hoc exigente iustitia commutatiua, per quam quidem iustitiam Deus beatis contulit gloriam propter actus gratuitos, de condigno. Et sic supposita gratia, potest quis æterna bona mereri de condigno, sine gratia autem nequaquam, imo nec bona ipsa temporalia, quia si actus boni non informati gratia mererentur bona temporalia de condigno, hoc esset, quia Deus illa teneretur dare, ne bonum transiret irremuneratum: sed hoc non, quia ad illud sufficiunt bona naturalia.

Sed nunquid bona opera facta in peccato remittunt aliquo modo, vel mitigant pœnas inferni?

Dicunt quidam, quod peccator, qui in vita sua fecit multa bona opera, ratione quorum confortatur subiectũ, & ex hoc fit tolerabilior pœna, & hæc videtur esse intentio Glosatorum super illud: Gaudium erit de vno peccatore pœnitentiam agente, quod exponens dicit, quod illud est gaudium de operibus: sed hoc non concordat auctoritatibus Sanctorum. Illud intelligendum est dispositiuè, vel remouendo prohibens: occupatio enim in bono remouet malum opus, quod fuisset causa pœnæ; dispositiuè vero, quia bonum opus disponit ad deletionem peccati, ac per hoc ad gratiæ infusionem, & ex consequenti ad merendum gloriam, & per consequens ad euadendum pœnam. Ad argumentum in oppositum patet.

ARTICVLVS III.

Vtrum elemosina sit pars satisfactionis.

QVo ad tertiam quæstionẽ arguo primo, quod eleemosina non sit pars satisfactionis, quia secũdum quod est supra tactum, satisfactio debet fieri per opera pœnalia: sed dare eleemosinam non est opus pœnale: ergo.

In oppositum est Luc. 11. Date eleemosynam, & omnia munda sunt vobis.

Respondeo: primo videndum est de eleemosyna in se, qualis virtus sit, & quis est actus eius. Secundo videndum est de conditionibus eleemosinæ. Et tertio ad propositum.

De primo sciendum, quod eleemosina grosse idẽ quod misericordia: misericordia autem non est aliud quam cor miserum habere de alterius calamitate, & pœna: sicut ergo diuiditur misericordia, sic & eleemosina, & è conuerso. Opera enim tam misericordiæ, quam eleemosinæ quædam sunt spiritualia, quædam corporalia, & sic de habitu, sicut de actu.

Tunc vlterius sciendum, quod contingit multipliciter facere misericordiam, & eleemosinam. Quandoque ex delectatione in dando propter bonum honestatis, & similiter propter verecundiam retinendi, & iste tũc elicit actum per virtutem liberalitatis: elicit enim actum delectationis, in honesto actu dandi, & hanc honestatem coniecturat liberalitas.

Alio modo contingit dare ex compassione, quia cui dat, est egens, & ipse indigentiam eius quodammodo assumit in corde suo, & sic dans dat per virtutem misericordiæ, quæ non est aliud, quam cor miserum ad miseriam alterius habere, quasi ad aspectum pauperis ipse pauper fiat cum ipso in affectu.

Vel tertio contingit dare ex dilectione diuina, quia imaginatur, quod iste cui dat, est membrum Christi, ideo ipsum diligit dilectione, qua caput diligit, & sic dans dat per virtutem charitatis, quæ inclinat non tantum ad diligendum, sed etiam dilecto subuenientum.

Tunc accipio secundum membrum horum, & dico,

dico, quod actus eleemosinæ est dare ex compassione, miseriam alterius quodammodo experiendo in corde suo. Eleemosina vero virtus est habitus inclinans ad actum illum.

Hic visis pono tres propositiones.

Prima est, quod misericordia, siue eleemosina est virtus specialis: hanc conclusionem probo sic, quando circa aliquod obiectum potest esse passio excedens, & deficiens, medium rationis potest esse circa illud habitus talem passionem moderans, qui quidem habitus medium conueniens est specialis virtus: sed circa actum dandi in ordine ad aliquem, cui datur, potest esse excessus, & defectus à medio rationis: ergo ibi potest inueniri medium rationis, & habitus inueniens, & coniecturans illud medium rationis: ergo.

Secunda ratio ad idem est ista. Omnis actus, qui habet propriam, & distinctam, & specialem laudabilitatem, sic, quod existente bonitate aliunde alterius ista non existit, & hac existente alia propter hoc vbi existit talis actus, est accidens specialis virtutis: hæc nota est ex 3. Ethic. cap. 1. & 5. vbi dicitur, quod virtus est de numero laudabilium: ergo si distincta laudabilitas, & distincta virtus: sed sic est in proposito, nam potest aliquis laudari, vt bonus eleemosinarius, qui tamen non laudabitur de liberalitate. Imo contingit quosdam reperiri auarissimos magnos dominos in domo sua, qui tamen cor sic habebunt misericorde, quod excedunt liberalissimos in eleemosinarum exhibitione, & sic est e conuerso. Contingit enim quosdam liberalissimos esse, qui eleemosinam rarissime largiantur: ergo alia est laudabilitas, qua laudatur dans ex liberalitate, & dans ex compassione per modum eleemosinæ, & per consequens alia inclinatio, & alia ex consequenti virtus inclinans.

Secunda Propositio est, quod vnus habitus est respectu omnium operum misericordiæ, siue eleemosinæ. Sunt tamen quatuordecim actus, quorum sufficientia sic potest assignari.

Operum misericordiæ quædam sunt corporalia, quædam spiritualia. Corporalia autem sunt illa, quæ pertinent ad vitam corporalem.

Vbi sciendum, quod quædam sunt, quæ tollunt formaliter vitam corporalem, sicut mors. Quædam vero, quæ impugnant, subuenire respectu eius, quod vitam tollit, scilicet in morte, est vnum opus misericordiæ, & istud est mortuos sepelire.

Impugnantium vero vitam corporalem quædã sunt, quæ impugnant ab intrinseco, vt fames, & sitis, & infirmitas; sic contra illa tria subueniendo, sunt alia tria nunc opera, dare cibum esurienti, & potum sitienti, & infirmos visitare.

Alia vero sunt, quæ vitam corporalem impugnãt ab extrinseco, & ista sunt, vel aer propinquus, vt puta frigus, & huiusmodi, & contra hoc subueniendo est alius effectus misericordiæ, scilicet vestire nudos: vel impugnans est aer remotus, & contra hoc subuenit domus, & actus misericordiæ circa illud vocatur hospitalitas. Et aliud impugnans est solitudo, puta quando homo in carcere detinetur, & subuenio, circa hoc est alius actus misericordiæ, qui dicitur, visitare incarceratos. Et sic sunt septem specialia opera corporalia misericordiæ.

Alia septem sunt spiritualia, quorum sufficientia sic accipitur: cum enim ista opera spiritualia consistant in subuenire defectibus animæ.

A Sciendum, quod defectuum animæ quidam sunt pœnales, quidam vero culpabiles. Pœnales sunt duo, quidam in intellectu, vt ignorantia in intellectu, vel speculatiuo, vel practico.

Subuentio ergo circa defectum in speculatiuo, & etiam practico, est vnus actus misericordiæ, qui est consulere, qui includit doctrinam exhibere in speculatiuo, & cautelam docere in practico, & hæ sunt duæ primæ operationes misericordiæ.

Defectus vero alius est in affectu, puta cupiditas, & huic subuenit tertium opus misericordiæ,
B scilicet prædicare, monere, & affectum inflammare. Alius tristitia, & mentalis afflictio, & huic subuenit aliud opus misericordiæ, quod est consolari afflictos.

Defectuum vero, qui sunt culpabiles, quidam possunt corrigi humano auxilio, & quidam non. Defectibus non potentibus humano auxilio corrigi subuenit aliud opus misericordiæ, quod est oratio: potentibus vero emendari auxilio humano, correspondent alij duo effectus, qui sunt castigare, & offensam remittere.

C Isti effectus septem in isto versu continentur. Consule, Castiga, Remitte, Solare, Perora: vt in li Consule contineantur duo effectus: & in ly, Solare, alij duo.

Tertia Propositio est, quod ista virtus est sub iustitia: reddit enim alteri, quod suum est. Ratio est ista, quia existens in acto misericordiæ, vendicat sibi aliquo modo ius in bonis illius, cui arridet fortuna, ideo isti misero ex iustitia tenetur ille aliqualiter subuenire.

Dicunt tamen quidam, quod misericordia, si-
D ue eleemosina est species liberalitatis, quod non puto esse verum: licet enim misericors, & liberalis eliciant eundem actum, & ille similiter, qui dederit propter Deum, habent tamen motiuum aliud, & diuersos fines, vt dictum est in principio quæstionis.

Nunc tertio pono proprietates eleemosinæ. Sciẽdum ergo, quod ipsa potest comparari ad effectum, & hoc modo secundum Sanctos, dicitur habere effectum mirabilem. Vnde Ambros. super illo verbo in Epistola ad Timotheum cap. 4. videtur dice-
E re, quod vix potest aliquis misericors vnquam dãnari: sed intelligendum, quod intelligit, non quod sit impossibile damnari, sed quod difficile. Ratio est, quia prouocat Deum ad dandam gratiam, qua saluatur.

Secundo potest cõparari ad susceptiuum: & tunc est quæstio; cuinam cui eleemosina debeat fieri. Et primo vtrum sibi: Et respondeo, quod sic quantum ad spiritualia, vnde consulens sibi ipsi, castigans se, & orans pro se, & huiusmodi dicitur aliquo modo eleemosinam sibi impertiri, licet non ita pro-
F priè sicut si alteri.

Secundo est quæstio: Vtrum sit malis hominibus exhibenda, & respondeo, quod aliquo modo sic. Ratio est quia eleemosina per se habet coniecturare indigentiam, & ei accidit, quod malitia cum indigentia concurrat in eodem: propter quod si malus indigeat, est quidem sibi subueniendum, vbi eleemosina non est malo occasio continuationis malitiæ suæ.

Tertio est quæstio: Vtrum eleemosina sit danda histrionibus, & respondeo, quod histrionum quidam delectant homines honestis solatijs, & hoc est communi politiæ aliqualiter necessarium, vt ho-

mines

mines honeste in suis curis aliqualiter quandoque valeant recreari, vnde actus talium non esset posito hoc casu vituperandus, imo magis laudandus, & pertinet forte ad virtutem Eutropeliæ, & talibus vtique esset eleemosina tribuenda.

Sed alij sunt qui verbis, & actibus inhonestis, prouocant magis ad dissolutionem, & scurrilitatem, quam ad solatium honestum, & tales sunt absque dubio repellendi, nec eleemosina esset eis largienda, nisi in casu indigentiæ magnæ, sicut dictum est generaliter de malis.

Sed dubium est. Si occurrant duo indigentes, quorum alter sit bonus, alter melior, cui est potius eleemosina largienda, vtrum bono, quam malo, & vtrum meliori, quam non sit bono? Respondeo eleemosina, vt est dictum, per se coniecturat indigentiam, & accidit ei bonitas, vel malitia indigentis, ideo puto, quod danda sit magis indigenti. Tamen sciendum est, quod fructus vnus eleemosinæ est obligare eũ, qui eleemosinam recipit ad pro se orandum, & in hoc est semper vtilius, quod detur meliori, nisi aliud interueniat, puta minus magna in malo indigentia, quam in meliori.

Tertio videndum est de agente eleemosinam; quis sit idoneus dare.

Respondeo: quilibet habens de suo. Per quod soluuntur quæstiones multæ, quia non vsurarius de vsuris, nec fur de furto. Sed nunquid simoniacus? Dico, quod non dicitur proprie facere eleemosinam, quia quod per symoniam acquisiuit, non est suum. Sed cuius est? nunquid restitui debet ei, a quo acceptum est? Respondeo: vterque priuatus est iure illius rei, ideo cedit in vsus pauperis. Idem dicendum est omnino de aleatoribus.

Sed nunquid filius familias sine consensu patris? Dicitur communiter quod non. Sed nunquid vxor? Respondeo quod sic, vbi haberet proprium aliquid, vel aliquid ex proprio laboricio acquisitum. De communibus etiam sui, & viri licet aliqualiter temperate, puta modicum panis, & huiusmodi.

Quarto principaliter, de comparatione virtutis huius ad virtutes cæteras, nunquid excedit eas? Respõdeo: virtutes, quæ immediatè tendunt in Deũ sicut in obiectum, sunt alijs præstantiores: aliæ vero tanto sunt potiores, quanto plus accedunt ad charitatem, sed inter virtutes, quæ respiciunt proximum, puto, quod eleemosina sit potissima.

Tunc ad propositum, vtrum eleemosina sit pars satisfactionis?

Respondeo, quod sic. Vbi considerandum, quod non est inconueniens actum vnius virtutis fieri actum alterius virtutis propter finem alium intentum, verbi gratia, Philosophus 5. Ethic. cap. 2. Et hic ponit ad hoc exemplum de meretrice, cuius actus est actus intemperantiæ, quia tamen agit propter lucrum, & auaritiam, ideo actus eius, vt sic reducitur ad illiberalitatem. Similiter actus virginitatis in vouente, ratione voti fit actus latriæ, qui sine voto ad virtutem aliam pertineret.

Sic in proposito, si eleemosina imperetur ab isto fine, qui est reducere inæqualitatem ad æqualitatẽ, & ad hoc adæquando pœnam, & bonitatem actus malitiæ peccati, vt sic, pertinet ad pœnitentiam, & est pars satisfactionis, & hoc est satis rationabile, quia misericordia Deo maxime est accepta, & nobis aliqualiter pœnalis.

Sed nunquid eleemosina melior est, quam ieiu-

A nium? Respondeo, quod sic, ratione hac, quod plura bona inde proueniunt: prouenit enim inde bonum danti, & bonum recipienti. Procurat etiam sibi, dans bona spiritualia, quæ tenetur ei recipiẽs eleemosinam, puta orare, consulere, & huiusmodi propter gratitudinis obligationem.

Ad argumentum principale, dico, quod non oportet semper, quod eleemosina sit actus pœnalis, sicut nec quæcunque alia pars satisfactionis, non enim est dubium, quin orando satisfaciat, qui quandoque deuotionem magnam, & complacen-

B tiam inueniet in orando. Sufficit ergo, quod de genere suo quantum in se est, actus sit pœnalis, licet isti sit delectabilis propter habitum acquisitũ.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum ieiunium sit pars satisfactionis.

Circa quartam quæstionem arguo primo, quod ieiunium non sit pars satisfactionis, sic: Ieiunium est actus temperantiæ: ergo non est actus pœ-

C nitentiæ, nec per consequens satisfactionis. Consequentia patet, quia idem actus non est duarum virtutum.

In oppositum est, quod ieiunium est actus pœnalis inæqualitatem adæquans, & reducens ad æqualitatem: ergo est actus pœnitentiæ, & pars satisfactionis. Consequentia patet ex prius determinatis.

Respondeo primo, videndum est cuius virtutis ieiunium sit actus. Dico, quod potest esse actus virtutis, quæ est iustitia legalis, sicut ieiunare in

D quadragesima propter præceptum Ecclesiæ. Potest etiam ieiuniũ esse actus temperãtiæ, & abstinentiæ & potest esse actus pœnitentiæ: puta quando completur propter peccatum commissum, vt reducant inæqualitatem ad æqualitatem.

Nota, quod quando est actus iustitiæ legalis, est etiam actus abstinentiæ, sed principalius legalis iustitiæ, quia principaliter fit propter impletionem præcepti, propter quod pertinet ad virtutem iustitiæ legalis. Consimiliter dicendum est, quando est actus pœnitentiæ.

E Sciendum etiam, quod Temperãtiæ sex sunt species. Tres quæ respiciunt delectabilia tactus, & tria respicientia delectabilia gustus. Primæ tres sunt Castitas, Virginitas, & Pudicitia: quarum sufficientia ista est. Nam circa delectabilia potest aliquis se habere vno modo excessiuè, & per supererogationem, & sic consurgit Virginitas, quam tamen Aristoteles non enumerat inter species Temperantiæ. Secundo modo potest se circa illa habere quis moderato modo: & hoc dupliciter, vel quo ad sensum tactus tantum, & sic consurgit Castitas,

F vel quo ad alios etiam sensus, vt temperantia in eis inducit, & conseruat temperantiam in actu, & sic consurgit Pudicitia, quæ non est idem, quod castitas: multi enim sunt casti, qui tamen verbo, & oculis, & sensibus alijs non sunt pudici.

Aliæ vero tres species sunt Abstinentia, Sobrietas, & Parsimonia, quarum sufficientia ista est.

Ad delectabilia enim gustus moderanda potest quis tripliciter se habere. Vno modo per supererogationem, & sic consurgit vna species Temperantiæ, puta Ieiunium, & Abstinentia, quam Philosophi, & Aristoteles non perceperunt: vel moderato modo, & hoc dupliciter; vel quo ad potum, & sic

& sic consurgit Sobrietas, vel quo ad cibum, & sic cōsurgit Parsimonia, & sic patet qualiter ieiunium sit species temperantiæ.

Sed quo tempore, & quibus est ieiunandum. Respondeo, do istam regulam, quod quilibet adultus potens in die semel cibum sufficientem sine discrimine habere, tenetur ieiunare ieiunia Ecclesiæ. Dico autem sine discrimine: puta si non possit semel, & vna vice sumere cibum totum necessarium sibi, sicut sunt pueri, infirmi, pauperes, laborantes, & peregrini, & mulieres pregnantes. Tunc ad quæstionem respondeo, quod ieiunium est pars satisfactionis, quia Deo volitum, nobis autem pœnale, ac per hoc reducens inæqualitatem ad æqualitatem.

Ad argumentum in oppositum. Respondeo non est inconueniens, eundem actum reduci ad aliam, & aliam virtutem per alium & alium finem, vt superius dictum est.

ARTICVLVS V.

Vtrum Oratio sit pars satisfactionis.

AD quintam quæstionem de Oratione. Respondeo, primo videndum est cuius virtutis actus sit. Respondeo dico, quod est actus latriæ vno modo. Vbi considerandum est, quod sub oratione continentur ista septem, Deuotio, oratio, satisfactio, adiuratio, deuotatio, laus, inuocatio.

Est autem latria species iustitiæ, & per has species orationis redditur Deo, quod suum est inquantum est gubernator, & creator, ac omnium speculator, & huiusmodi: quia oratio est virtus specialis contenta sub latria, quia actus eius est specialis, & adgenerat habitum specialem: sed vtrum sit habitus appetitiuus, vel intellectiuus, poterit alias patere.

ARTICVLVS VI.

Vtrum Restitutio sit pars satisfactionis.

AD sextam quæstionem arguo primo, quod restitutio non sit pars satisfactionis, quia satisfactio est actus adæquans æqualitatem factam per peccatum inter Deum, & hominem: Restitutio non adæquat, siue non reducit inæqualitatem factam inter Deum, & hominem, sed inter hominem, & hominem: ergo.

In oppositum est Augustinus, & ponitur in litera, non dimittitur peccatum, nisi restituatur ablatum. Respondeo, primo ponam punctum quæstionis: secundo dicam tres propositiones: tertio dabo regulam generalem de satisfactione.

Propter primum sciendum est, quod opinio est aliquorum, quod restitutio sit pars satisfactionis: aliorum vero, quod non pars, sed præuium. Aliorum vero, quod non pars, nec præuium, sed fundamentum. Ad videndum ergo, quid veritatis sit in istis opinionibus, proposui prædictam quæstionem.

Quantum ad secundum, primo præmitto vnam distinctionem, quæ est hæc: Restitutio, & satisfactio aliquando sunt æqualis ambitus; aliquando sunt disparata: quādoque vero vnū continetur sub alio.

Ad cuius intellectum sciendum est, quod restituere, idem est, quod in statum pristinum statuere: ergo supponit, quod aliquid sit sublatum, cuius ipsa est in pristinum statum statuitio. A

Tunc considerandum est vlterius, quod ista statuitio alicuius in pristinum statum potest esse per idem in numero, vt quando redditur idem equus, qui fuerat sublatus. Quandoque per idem in specie, vt pecuniam pro consimili pecunia. Quandoque per aliquid alterius generis, quod tamen habet æquiualentiam, vt quando iniuria est facta verbo, & restitutio fit muneribus, pecunia, vel consimili alio: huiusmodi est restitutio, quam peccator facit Deo: abstulit enim honorem, & reddit Deo æquiualens aliquid per actus poenitentiæ. Cū ergo restitutio sit quædam redditio alicuius pro re ablata, si fit per idem numero, tunc sunt idem satisfactio, & restitutio. Consimiliter potest dici, si illud sit idem secundum speciem: si vero non sit idem numero, nec specie, tunc ille actus magis est satisfactio, quam restitutio. Restitutio enim (quantum ad vim nominis) nō extendit se ad omnem satisfactionem, sed ad illam præcise, vbi redditur idē numero, vel specie; & sic videtur, quod restitutio sit inferior ad satisfactionem: omnis enim restitutio est satisfactio, non è conuerso. Quandoque autem videntur esse disparata, & vnum ab alio separari, & quandoque simul esse. Cum enim quis alteri iniuriatur, & cum hoc aufert rem suam: tunc cum actu satisfactionis concurrit & actus restitutionis, vt satisfactio restituat honorē per iniuriam sublatum: restitutio vero reddat rem indebite acceptam. Separantur etiam, quia quandoque est satisfactio sine restitutione, puta vbi illata fuit iniuria, absque ablatione rei. Quandoque vero est è conuerso restitutio sine satisfactione, vt patet de vsurario, qui rem alienam detinet, tamen domini voluntate, ideo non iniuriatur, nec per consequens cadit ibi satisfactio, cadit ibi tamen restitutio, quia propter inhonestatem actus in re illa, sine pecunia nullum dominium acquisiuit: hoc ergo modo satisfactio, & restitutio sunt disparata, quia satisfactio præcise aspicit illatam iniuriā, restitutio vero rem ablatam.

B

C

D

Vlterius sciendum est, quod satisfactio potest accipi adhuc magis cōmuniter, prout est actus reductiuus inæqualitatis ad æqualitatem per condignam poenitentiam, & tunc dico, quod satisfactio includit restitutionem tanquam partem ipsius, & speciem sub ea. Hāc conclusionem probo sic. Actus, qui reducit inæqualitatem, quam quidem inæqualitatem facit peccatum inter Deū, & hominem, est actus satisfactionis. Probatio huius est, quia sic definita est supra satisfactio, & sic loquimur de ea in proposito, sed per restitutionem reducitur inæqualitas ad æqualitatem: qui enim abstulit rem alienam, abstulit Deo obedientiam, propter quod Deus habet minus, sibi autē dedit expletionem voluntatis propriæ contra Deum. Similiter abstulit rem suam proximo, vnde ipse fuit minus habens, & sibi retinuit, plusquam habere debuit, hæc autem includunt inæqualitatem respectu Dei, quia lex diuina præcipit, ꝙ quilibet habeat, quod suum est: ergo. Sed sunt hic quædam dubia.

E

F

Prima, quia ad restitutionem tenetur quis de iure naturæ, satisfactio vero est voluntaria. Respondeo, non omnis actus satisfactionis, ad quam tenetur homo ex poenitentia, est arbitrarius, nam ad confessionem sum obligatus, ad quam teneor ex poenitentia.

Secun-

Secundum Dubium est, quia aliud est cessare ab iniuria, aliud satisfacere. Propter hanc rationem mouetur frater Thomas ad ponendum, quod restitutio non sit species satisfactionis. Sed ratio ista parum valet: bene enim probatur, quod restitutio non est sufficiens satisfactio, sed quin pertineat ad satisfactionem non probatur.

Aliud dubium est, quod dicunt Doctores, quod satisfactio præuium est poenitentiam. Respondeo: Doctores communiter capiunt satisfactionem, vt est aliquid disparatum cõtra restitutionem modo dicto supra, non autem, vt est aliquid commune ad satisfactionem, vt ibidem declaratum est.

Tertio pono regulam istam. Quis tenetur ad restitutionem? Dico autem, quod omnis damnificans alium, vel substrahendo habitum, vel impediendo habendum, & hoc vel in bonis corporis, vel animæ, siue fortunæ; principaliter, vel concomitanter tenetur ad restitutionem, vel statim, vel quando potest optimo modo, secundum circumstantias, quæ concernunt hanc regulam procedendo in sequentibus explicabo.

Ad aliud principale dico, quod actu faciens æqualitatem inter proximum, & proximum, facit æqualitatem inter proximum, & Deum: ratio est, quia peccatum, quod est in proximum, etiam est in Deum.

DISTINCTIO XVI.

DE POENITENTIA, VT EST SACRAMENTVM.

In perfectione autem, &c. In ista Distinctione Decimasexta agit Magister de pœnitentia, vt est Sacramentum: superius enim egerat de ipsa, vt est virtus. Ad cuius euidentiam quæro hic duas quæstiones.

1 Prima est: Vtrum ista tria, contritio, confessio, & satisfactio sint partes poenitentiæ, quæ est Sacramentum.

2 Secunda est: Vtrum expulsio culpæ, & infusio gratiæ sint vna simplex mutatio.

Quæstio Vnica.

DE SACRAMENTO POENITENTIAE.

ARTICVLVS I.

Vtrum Contritio, Confessio, & Satisfactio sint partes integrales pœnitentiæ.

QVANTVM ad primam quæstionem arguitur primo, quod ista tria non sint partes poenitentiæ, quia illa tria non integrant poenitentiam, vt est virtus, quia virtus est simplex habitus; nec poenitentiã, quæ est

A Sacramentum, quia illud consistit in sola actione sacramentali: ergo.

In oppositum est Magister in litera. Respondeo hic primo ponam punctum quæstionis. Secundo propositiones intentas.

Quo ad primum sciendum, quod quæstionem hanc moui propter quasdam opiniones.

Dicunt enim quidã, quod illa tria non sunt partes poenitentiæ habitus, sed poenitẽtiæ actus. Poenitentia enim, vt est virtus, non includit ista tria essentialiter, sed tantum importat illa in actu se-

B cundo, vt accipiuntur pro opere poenitentiali extrinseco, non autem pro opere poenitentiali intrinseco. Sed loquendo de poenitentia sacramentali, dicunt, quod illa tria sunt materia propria integrans rationem huius Sacramenti.

Alij dicunt, quod Sacramentũ Poenitentiç consistit essentialiter in absolutione, præuiè vero, & cõsequenter consistit in alijs. Hic ergo est punctus quæstionis, vt inquiratur veritas circa ista. Secundo propositiones intentas pono.

Prima est affirmatiua, quod ad essentiam istius

C Sacramenti concurrit pro signo sensibili absolutio sacerdotis, & sacramentalis confessio peccatoris, quamuis possint alia multa concurrere. Absolutio autem ista potest esse quandoque a tota poena, quandoque à parte tantum. Dico autem, quod concurrunt alia, quoniam licet contritio sit necessario præuia, non tamen est de essentia Sacramenti, sicut sunt aqua, & verba de essentia baptismi. Hanc probo Primo sic. Illud præcise est Sacramentum Nouæ Legis, cui conuenit definitio Sacramenti Nouç Legis. Probatio, Sacramenti enim de-

D finitio, vt in principio huius dictum, est ista, Sacramentum est inuisibilis gratiæ, visibilis forma, idest signum sensibile, vt eius similitudinem gerat, & causa existat: ista conueniunt absolutioni, & sacramentali confessioni: sunt enim signum sensibile, & causa similiter, quia denotatur, quod virtute eorum culpæ, quæ detectæ sunt, remittuntur, vt sic ambo concurrant ad vnam causalitatem, & significationem respectu remissionis culpæ; confessio per modum detegentis: absolutio per modum remittentis. Alijs vero non conuenit ista definitio

E Sacramenti, non quidem contritioni, cum non sit signum sensibile. Similiter nec satisfactioni, non enim in Sacramento confessionis necessario requiritur poenitentiæ impositio. Tum quia alias Papa non absolueret virtute Sacramenti, quando absoluit à poena, & culpa: tum quia, nec Sacerdos simplex tenetur pœnitentiam imponere, si appareat multum notabilis contritio in eo: ergo.

Secunda ratio est ista. Istud enim Sacramentum non est medicina quęcunque, & absolutè, sed est Sacramentum iudiciarium: sed in quolibet iudicia-

F rio foro sunt de essentia iudicialis fori duo, scilicet confessio delicti, & absolutio: ergo sic in proposito. Ex hoc apparet, quod opinio illa, quę dicit, quod sola absolutio sit de essentia huius Sacramenti, non est rationabilis. Probatum est enim, quod ambo constituunt rationem vnius signi integri.

Secunda Propositio est negatiua, quod alij actus nostri non sunt de essentia huius Sacramenti, sicut materia propria. Hanc propositionem probo primo quantum ad satisfactionem, quia Sacramentũ istud potest esse sine satisfactione: vnde & Papa potest committere simplici sacerdoti, quod absoluat ipsum à poena, & culpa: & similiter sacerdos nullam

Iam tenetur iniungere poenitentiã, tanta posset apparere contritio in confitente: sed nullum Sacramentum potest esse sine eo, quod est propria materia Sacramenti: ergo.

Item secundo: Illud non est materia Sacramenti in quo non potest esse aliqua virtus supernaturalis infusa: hęc propositio nota est secundum istos, qui dicunt, quod in materia Sacramenti est virtus supernaturalis infusa actiua respectu gratiæ, siue dispositionis: sed in satisfactione nulla potest esse talis virtus infusa actiua respectu gratiæ, ante enim satisfactionem deletur culpa: ergo infunditur gratia.

Dices: non deletur culpa sine satisfactione saltẽ in proposito. Contra: satisfactio, & poenæ in proposito non sunt signum sensibile: ergo nec materia Sacramenti.

Tertio sic: Nunquam essentia Sacramenti istius manet, quando morbus, non manet: sed quando poenitentia imposita expletur non manet morbus, quia culpa iam deleta est: ergo. Consimiliter dicendum est de contritione, quod non potest esse materia Sacramenti, cum non sit signum sensibile.

Sed quid dicetur ad auctoritates Sanctorum, quæ videntur sonare, quod illa tria sint partes pœnitentiæ. Respondeo intelligendæ sunt de pœnitẽtia virtute, quoad actus imperatos. Pręcipit enim virtus pœnitentiæ, & imperat illos actus.

Quomodo, & penes quid capienda sit ratio poenitentiæ, vt est Sacramentũ, patet ex dictis. Sed quomodo se habet ad pœnitentiam virtutem? Dico, quod quo ad alterum, puta quo ad sacramentalem confessionem habet se præuia virtus ad pœnitentiam Sacramentum, sicut ad actum quem imperat, sed non quoad aliud secundum, puta quo ad absolutionem: ille enim actus est in alio, subiectiuè autem in sacerdote, ideo præcipere non habet illum.

Vltimo pono quædam notabilia. Sciendum est quod tria sunt impedimenta pœnitentiæ, vnum intrinsecum, scilicet hipocrisis, alia extrinseca, vt ludi spectacula, & alia huiusmodi. De hipocrisi autem vtrum sit speciale vitium. Dico, quod concurrit ibi duplex vitium, scilicet superbiæ, & aliud vitium, quod opponitur veritati, de quo 4. Ethic. cap. 7. Quia aliter prætendit, quã se habet veritas; & quia finis hypocritæ est apparere excellentior, ideo admiscetur superbia.

Sed estne semper peccatum mortale? Dico, quod non semper ex suo genere, sed ratione finis, & circumstantiæ, puta si hipocrisis sequitur oppositum honoris Dei, & proximi, cuiusmodi est hypocrisis hæretici, quę est ad alterius deceptionem. Similiter qui vt possit habere vanam gloriam, & huiusmodi.

Sed de ludis suntne peccatum mortale? Respondeo, quod sic, qui sunt conuoluti cum malo ratione circumstantiæ, cuiusmodi sunt ludi in theatris, ludi vero honesti, non. Ad argumentum in oppositum, patet, quid dicendum in oppositum quæstionis.

ARTICVLVS II.

Vtrum expulsio culpæ, & infusio gratiæ sint duæ mutationes.

Qvantum ad secundam quæstionẽ arguo primo, quod expulsio culpæ, & infusio gratiæ non sint duæ mutationes, sic: Priuatio eadem mu-

A tatione expellitur, qua habitus acquiritur: sed culpa est priuatio gratiæ: ergo.

In oppositum est, quia infusio gratiæ est simplex mutatio, cũ sit simplex acquisitio: sed expulsio culpæ non est simplex mutatio, cum sit expulsio multarum culparum: ergo. Respondeo: Opiniones sunt hinc inde propter rationes tactas ad principale.

Videtur mihi dicendũ, quod se habent sicut mutatio secundum esse reale, & sicut mutatio secundũ esse morale: acquisitio enim gratiæ est realis mutatio, quia gratia est realis forma, quæ realiter acquiritur, sed remissio culpæ est tantum secundum B esse morale. Dixi enim supra, quod peccator non dicitur aliquis actu trãseunte propter aliquid reale inhærens, nec propter obligationem ad pœnam, quæ est relatio rationis, vt quidam dicunt, sed propter esse morale, quod est esse indecens. Sciendum enim est, quod artifex moralis aspicit esse aliquod, quod non aspicit artifex realis, verbi gratia: Dicit artifex moralis, quod honor est in honorante, sic, dico in proposito, culpa actu transeunte nihil est omnino secundum considerationem artificis rea-C lis, sed est aliquid penes moralem: est enim quædã indecentia moralis, inquantum intellectus apprehendens naturam sub actu malo, moraliter apprehendit eum sub quadam indecentia.

Vnde sicut posito actu generationis, quantumcunque dicatur transire, intellectus tamen apprehendens Petrum cum actu generationis præterito, necessario concipit in eo rationem paternitatis; sic in proposito dico, tunc quod expulsio culpæ est mutatio secundum esse morale, nõ secundum esse reale, eo quod est reductio de indecẽtia ad decentiam, D quæ non habet aliud esse, quam morale.

Tunc ad quæstionem respondeo, quod expulsio culpæ, & infusio gratiæ sunt duæ mutationes: directè tamen possunt dici vna mutatio consequenter, quia ad infusionem gratiæ, quæ est infusio in esse reali sequitur necessario expulsio culpæ, quæ est mutatio in esse morali. Ex hoc infero, quod expulsio culpæ, & infusio gratiæ, vna simplici actione inducuntur. hoc probo sic. Quando duæ mutationes sic se habent, quod vna per necessitatem, aliam concomitatur necessario, actio, quæ est respectu E primæ, est etiam respectu alterius, vt sequelæ: sed ablatio indecentiæ per necessitatem sequitur infusionem gratiæ. Probo, quia ad infusionem gratiæ sequitur necessario positio naturæ in esse decenti: ad illud autem necessario sequitur ablatio esse dedecentis: ergo. Ex hoc patet, quæ sit prior: Vtrum expulsio culpæ, an effusio gratiæ: dicendum enim est, quod prior est infusio gratiæ, ratio est, quia quando actio aliqua attingit duas mutationes, vnã per se, aliam concomitanter, ita est, quod semper terminus per se prior est termino concomitante: F sed infusio gratiæ est terminus per se; expulsio culpæ est terminus per concomitantiam necessariam: ergo.

Sed dubium facit hoc, quod dictum est in principio libri, quod Deus posset remittere culpam non infundendo gratiam. Respondeo ad infusionem gratiæ dico, quod sequitur expulsio culpæ in habente culpam: alias non oportet, patet de Angelo. Sed culpa præsupposita infusione gratiæ facit naturam in statu decenti: ad hoc autem necessario sequitur ablatio indecentiæ, quæ prius fuerat per culpam: ergo. Ad argumentum patet.

DISTINCTIO XVII.

DE CONFESSIONE.

Hic oritur quæstio multiplex. In ista distinctione Decimaseptima Magister quærit in speciali de confessione. Circa quam quæro de duobus specialiter.

1 Primo de eius obligatione: vtrum confessio sit obligatiua ex præcepto Christi, vel Ecclesiæ.

2 Secundo quæram de quibusdam quæ in generali attendenda sunt circa confessionem.

Quæstio Vnica.

ARTICVLVS I.

Vtrum Confessio sit obligatiua ex præcepto Christi, vel Ecclesiæ.

QVOAD primum arguo, quod confessio non sit obligatiua præcepto Christi: & hoc sic: Illud, quod non habetur ex auctoritate Scripturarum, eadem auctoritate contemnitur qua probatur secũdum Hieronymum: sed non habetur ex Scripturis, quod confessio obliget auctoritate Christi: non enim habetur, vbi Christus hoc promulgauit præceptum: ergo.

In oppositum est, quia Sacramenta Ecclesiæ sunt à Legislatore instituta: sed confessio est vnum de septem Sacramentis: ergo. Legis vero lator non est Ecclesia, nec Iacobus, sed solus Christus: ergo.

Respondeo primo pono, quare mota est ista quæstio: & breuiter ratio est propter quasdam opiniones.

Dicunt enim quidam, quod confessio obligat ex præcepto Ecclesiæ, quod confirmatur auctoritate Glosatoris de pœnitẽtia dist. 5. Vbi dicit, quod melius est dicere eam esse institutam auctoritate Ecclesiæ, quam Nouæ, vel Veteris Legis auctoritate, & innuit rationem hanc pro se, quia Græci non confitentur, sed nos soli de Ecclesia Latina: quod non esset verisimile, si confessio obligaret auctoritate Scripturæ sacræ.

Nunc secundo pono quatuor conclusiones.

Prima est, quod confessio aliqua, puta recognitio culpæ inter se, & Deum, solum est de iure naturæ: hanc conclusionem probo sic. Actus virtutis pœnitentiæ, est de iure naturæ: satisfacere enim pro offensa, & reducere inæqualitatem contractam per peccatum ad æqualitatem, est de dictamine rectæ rationis: nunc autem Deus per peccatum recipit inæqualitatem quandam: aufertur enim sibi honor obedientiæ: ergo de iure naturali est, quod peccans ei satisfaciat reducendo inæqualitatem ad æqualitatem: sed reductiuum primum istius æqualitatis, ac satisfactiuum primum est recognitio proprij peccati, & interior pœnitentia, quia omnis alius actus satisfacit in virtute istius: ergo. Et hinc est, quod ante legẽ nouã confitebatur

A populus peccata *soli Deo*, ac Sacerdos peccata propria Deo offerebat.

Secunda Conclusio est, quod confessio, quæ fit Deo mediante homine, puta quæ fit sacerdoti, non est de iure naturæ, nec tamen est de præcepto solo, & statuto Ecclesiæ, siue Iacobi, sed est immediate à statuto Christi. Primum, quod non sit de iure naturæ, quia ad reducendum inæqualitatem factam inter Deum, & hominem per peccatum ad æqualitatem: at hoc modo ad satisfaciendum Deo sufficit sola recognitio peccati interior Deo soli, vt pro-

B babat ratio præcedens.

Secundum probo, scilicet, quod non ex solo statuto Ecclesiæ, quia super omne statutum Ecclesiæ, & Apostolorum potest Papa dispensare, inquãtum est caput vniuersalis Ecclesiæ, & ipsa Ecclesia auctoritatem nõ habet nisi à Papa, qui tamen non potest dispensare de non confitendo. Imo quin ipse sit ad confessionem, sicut cæteri obligatus non potest dispensare; & quin saltem in articulo mortis quilibet teneatur confiteri: ergo.

Quod etiam non ex promulgatione Iacobi pa-

C tet, tum quia Iacobus cap. 5. dicit: Confitemini alterutrum, non sacerdoti, dicit: tum quia dicit statim in eadem clausula, & orate pro inuicem, vt saluemini: ergo eodem modo statuit confiteri, quo statuit pro alio orari: sed secundum non est obligatorium de necessitate salutis: ergo nec primum.

Tunc ad auctoritatem illam Iacobi dicendum est, quod loquitur de mutua obligatione, qua quilibet est obligatus ad satisfaciendum alteri de offensa.

Tertia conclusio est, quod firmiter tenendum est

D quod sola auctoritate Christi confessio sit instituta, & Apostolis dedita, vt patet apud Ioannem cap. 20. Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, & quorum retinueritis, retenta sunt.

Sed hoc est dubium. Vtrum posito, quod confessio obliget ex Christi traditione, an hæc traditio possit ex verbis Euangeliorum conuinci. Dicunt quidã quod sic: Ex illo verbo: Quorum remiseritis, &c. vt Scotus 4. d. 17. q. vnica §. in ista quæstione: & ex illo verbo arguitur dupliciter. Primo sic: Nulli datur potestas arbitratiua, nisi alicui imponatur

E subiectio, qua teneatur submittere sibi: sed sacerdoti ex illo verbo committitur potestas arbitratiua: ergo alicui, scilicet peccatori imponitur auctoritas committendi se sibi.

Secundo, quia qui primam gratiam amisit, tenetur de necessitate salutis ad ipsam recuperandam, eo modo, quo melius sibi potest, & salubrius: sed peccator amisit primam gratiam, & potest illã per Sacramentum pœnitentiæ recuperare. Probo, quia hoc Sacramentum est institutum ad recuperandum primam gratiã, vt patet ex eo verbo: quo-

F rum remiseritis: ergo tenetur peccator ad Sacramentum pœnitentiæ, non ex illo verbo tantũ quorum remiseritis, sed ex illo, & primo præcepto diliges, &c. per quod tenetur quilibet amissam gratiam recuperare.

Hæ rationes sunt satis bonæ, nec eas improbo, videtur tamen mihi, quod necessitas confessionis possit efficaciter probari ex alio verbo, quod sequitur statim post illud: quorum remiseritis, &c. Quod est: Et quorum retinueritis, retenta sunt, ex quo arguo sic. Illud enim verbum, quorum retinueritis, intelligendum est per oppositũ ad illud, quorum remiseritis: quasi dicat: quorũ remiseritis sunt

sunt remissa, & si eis, non remiseritis non sunt remissa. Tunc arguo.

De necessitate salutis homo tenetur agere, quod peccata dimittantur: sed non possunt dimitti, nisi per confessionem, iuxta illud: quorum non remiseritis, non erunt remissa: ergo. Si enim non remittuntur peccata, nisi per Apostolos, & successores sacerdotes, tenetur homo recurrere ad eos pro remissione habenda: sed non potest ad illos recurri aliter, quàm per detentionem peccatorum: ergo. Nisi dicatur, quod recurrendum est non tamen pro peccatorum detentione, sicut Manichæi hæretici, qui recipiunt animam morientis in capulio, vel alio quouis vase, & illam portant ad sacerdotem, vt deleat, & remittat eius peccatum.

Quarta Conclusio est, quod remisio peccatorũ mortalium non fit nisi per confessionem factam verbo, vel voluntate: hâc pono, vt videatur aliquid de tota materia totius distinctionis decimæseptimæ, vbi difficultas est magna, vbi, & quando in confessione deletur peccatum; quibusdam dicentibus, quod in sola contritione; quibusdam quod facta absolutione; quibusdam, quod in facta confessione.

Non curando de opinionibus, teneo, quod deletio culpæ consistit in vtroque, scilicet in cordis contritione, & confessione oris, & absolutione sacerdotis, indifferenter delet culpam, si confitentem in culpa inueniat, & infundit gratiam. Contritio vero cordis tãta esse posset, quod sola culpam delere posset: quod sonant multæ auctoritates expressæ in litera, tamen non vniuersaliter, nec indifferenter: posset enim sic esse modica, quod peccatum non deleret.

Dico vltra hoc, quod nunquam in virtute contritionis deletur culpa, nisi concurrente secum confessione oris, & hoc vel de facto, vel ad minus in voto. Hanc conclusionem probo sic: nulla culpa deletur, nisi virtute passionis Christi, qua probatum est supra, quod nullus actus est satisfactorius, nisi in virtute passionis Christi, & hoc inquantum meritũ passionis, quod sufficit pro culpis infinitis delendis actualiter, & applicatur isti, vel illi: sed sacramẽta sunt immediatum applicatiuum passionis Christi ad nos: ergo omnis culpa, & gratia infunditur mediantibus Sacramentis; & hoc exhibitis vel de facto, vel in voto. Ad argumentum in oppositum patet quid dicendum.

ARTICVLVS II.

De concurrentibus quibusdam in confessione.

AD secundam quæstionem, quæ sunt consideranda circa confessionem in generali?

Respondeo illa sunt quinque. Primum est quis: secundum de quo: tertium cui: quartum quando: quintum quomodo.

De primo do istam regulam. Quicunque habet conscientiam peccati mortalis. Dico autem quicunque, vt nõ excludatur nec gradus personæ, nec sexus, nec ætas; vnde Papa tenetur confiteri, insuper & puer habens discretionem: si enim haberet infra vnum annum, vel duos natiuitatis suæ discretionem, per quam haberet conscientiam de peccato, puto, quod teneretur ad confitendum.

Dico secundo habens conscientiam, & hoc quia si non esset conscius ratione obliuionis, dum ta-

A men diligentiam debitam exhibuerit, non tenetur confiteri.

Dico tertio de quo, & do istam regulã, quod de peccato mortali, quia non de venialibus peccatis, de mortali autem, sic: & mutat ibi Sacramentum pœnam æternam in temporalem.

Similiter de circumstantijs aggrauantibus, quas Augustinus ponit, & Magister adducit in litera, cuiusmodi sunt, ordo, locus, scientia, tempus, ætas; conditio, puta si sit persona exemplaris, numerus, mora, copia committendi: tum quia quidam præ-
B uertuntur passionibus: quidam præueniunt passiones. Modus in culpa, puta intentio, actus, status altus, causa pusilla: ita quod in vniuerso sunt tresdecim circumstantiæ.

Tertio, cui, dico sacerdoti, & hoc vel immediato, vt plebano; vel mediato, vt Episcopo; vel delegato, vt pœnitentiarijs, & priuilegiatis. Quarto videndum est quando. Et pono, quod semel in anno, exceptis religionibus, vbi confitendum est pluries secundum eorum statutum.

Sed quare semel in anno? Respondeo ex statuto
C Ecclesiæ, vt probatur per illud: Omnis vtriusque sexus, sed vbi nõ esset statutum Ecclesiæ teneretur ne quis confiteri? Dico quod sic in casu mortis, & quando administraret Sacramenta. Quinto videndum est de modo confessionis. Modus continetur, in his versibus: Sit simplex, humilis confessio, pura, fidelis, &c.

DISTINCTIO XVIII.

D

DE ABSOLVTIONE.

In ista Distinctione Decimaoctaua Magister agit de absolutione, quæ fit virtute clauiũ. ad cuius euidentiã quæro duas quęstiones.

1 Prima est: Vtrum claues regni cælorum sint in Ecclesia.

2 Secunda est: Vtrum in Ecclesia sint claues
E iurisdictionis.

Quæstio Vnica.

ARTICVLVS I.

Vtrum claues regni cælorum sint in Ecclesia.

F QVANTVM ad primum, arguo, quod non, sic: Cui nõ committitur maius, nec minus: sed claues inferni non sunt commissæ Ecclesiæ, quod tamen minus esset: ergo nec claues regni cœlorum, &c. In oppositum est illud verbum Christi Math. 16. Et tibi dabo claues regni cælorum, &c. Respondeo, quia demonstratio, quæ supponitur, vt sciatur, quid nominis de re demonstranda. Ideo primo videndum est, quid importetur per nomen Clauium.

Respõdeo ad hoc, quod clauis hic accipitur meta-

 tapho-

taphoricè: dicitur enim clauis à claudendo: est enim instrumentum quo claudimus, & aperimus: Dare ergo claues regni cælorum non est aliud, quã dare potestatem, & vim claudendi regnum cælorũ, & aperiendi: regnum enim cælorum in se non dicitur claudi, nec aperiri, quia regnum cœlorum est visio beata, quæ intra nos est. Clausio ergo non est aliud, quã indignitas quædam, quæ pro tanto claudit, quia ligat istum, ne possit intrare ratione indignitatis.

Dico nunc, quod aperitio per oppositum, non est aliud, quam amotio istius indignitatis impedientis, & per consequens clausio est manutentio istius indignitatis. Probo, quia huiusmodi claues sic aperiendi, & claudendi (vt dictum est) sunt in Ecclesia: hanc probo, sic. Illa potestas, qua aufertur ab homine indignitas ad introeundum regnum cælorum, vel indignitas, manutenetur, & confirmatur, est clauis, quæ aperit, & claudit regnum cælorum; sed huiusmodi potestas est in Ecclesia: ergo. Maior patet ex præmissis. Probo minorem, sic: Potestas tollendi indignitatem, non est aliud, quam potestas tollendi culpam: non enim aliud est indignitas huiusmodi, quam culpa ipsa: potestas etiam claudendi non est aliud, quam potestas non remittendi: sed talis potestas est in Ecclesia respectu culpæ dimittendæ, & detinendæ: ergo.

Vbi sciendum, quod respectu culpæ dimittendæ, quædam est potestas generalis, & principalis, & talis est Dei solius: alia est commissionis, & hæc duplex, vel generalis, quo ad omnem culpam, & omnem modum culpæ, & hæc potestas data est soli Christo, quia virtus, & potestas Christi non fuit arctata ad peccatum aliquod, vel aliquod Sacramentum, & potestas hæc vocatur communiter potestas excellentiæ.

Secunda est commissionis ministerialis, arctata ad certum modum puta, applicando Sacramentum aliquod, quod est applicare actiuum passiuo, ad agere; & talis potestas dimittendi peccatum: patet quod est in Ecclesia: sacerdos enim absoluens Sacramentum confessionis adhibet, quo applicatur principalis auctoritas, scilicet diuina ad delendum culpam, & indignitatem: ergo hoc modo aperit, & claudit regnum. ac per consequens habet clauem.

Secundo videndum est, quot sunt huiusmodi claues. Dicunt, quod non sunt nisi vna per essentiam, duæ vero per actum: hoc modo, quod character, qui infunditur in Sacramento Ordinis est potestas actiua, & existens vnus, & idem numero per essentiam aspicit duos actus.

Primus quidem est circa corpus Christi verum, & hoc est conficere corpus Christi.

Secundus vero circa corpus Christi misticum, & hic est inquirere de culpa, & arbitrari, absoluere, & ligare.

Alij dicunt, quod sunt diuersæ claues numero, & essentialiter: ratio est, quia potestas ista non est potestas physica, & realis, sed potestas moralis tantũ, sicut est potestas Regis, vel Papæ, quæ nõ est aliqua qualitas actiua, quæ debetur Regi, quãdo eligitur, aut Papæ; sed est tantum potestas moralis, & velle talem potestatem transferre ad realem, est deceptio magna.

Tunc ad propositum dicitur, quod sunt duæ claues per essentiam in esse morali.

Videtur mihi dicendum, quod clauis scientiæ nõ

A est habitus, sed potestas moralis hoc modo inquirendi de culpa; clauis vero absoluendi est potestas iudicandi, & arbitrandi de inquisita culpa: vtraque ergo clauis potestas quædam est, quod nec inquirere, nec iudicare pertinet, nisi ad habentem auctoritatem: tamen non sunt eadem potestas, imo possunt ab inuicem separari. Habẽt enim quidam potestatem inquirendi, qui tamen non habent potestatem iudicandi, vt si alicui Iudex committat inquirere in prouincia aliqua de commisso peccato, & illud sibi debere referri iudicandum ab eo: non

B ergo sunt hæc, & illa vna potestas, sed duæ, & per consequens duæ claues. Clauis autem prima, scilicet auctoritas inquirendi, vocatur clauis scientiæ. Alia vero dicitur clauis absoluendi, & est potestas quędam iurisdictionis. Videtur tamen mihi, quod hæ duæ claues sint duæ potestates per essentiã; sicut relationes, si multiplicẽtur secundũ terminos, nihilominus vnus character, super quem fundantur ambæ partes. Probatio primæ partis, quod scilicet sint duæ potestates per essentiã sic: Relationes multiplicantur secundum terminos: ergo cum potesta-

C tes sint relationes quædam, multiplicantur secundum actus alterius generis: sed inquirere, & sententiare sũt actus alterius generis, & separabiles vnus ab altero: ergo. Et confirmo, quia non videtur eadem potestas conficiendi, & absoluendi. Et probatur, quia Christus ante passionem dedit potestatẽ conficiẽdi, & post passionem dedit potestatem absoluẽdi. Similiter sic confert Episcopus, quãdo ordinat huiusmodi potestates separatim, primo cum dicit: accipite potestatem, &c. secundo cum dicit: accipite Spiritum sanctum, quorũ remiseritis, &c.

D Secũdam partẽ illius propositionis probo, scilicet, quod non sit, nisi vnus character. Probatũ est enim in materia de charactere, quod character nõ est potẽtia naturalis actiua, & licet sit qualitas quædam, non tamen plus est actiua, quã baculus Regis, vel corona, sed sicut baculus, & corona non sunt nisi signum potestatis cuiusdã politicæ, & moralis, sic & character: ergo potestas inquirendi, & absoluendi sunt duæ, sic in proposito. Istę ergo potestates, idest inquirendi, & iudicandi sunt duæ, & cum potestate conficiendi simul sunt tres potestates, quæ nõ sunt

E aliud, quam tres habitudines rationis ad actus alterius, & alterius generis.

Nunc videndum est, quorum sunt istę claues. Dico, quod omnis sacerdos ecclesiasticus ritè ordinatus habet istas claues in Ecclesia. Et dico quicunque propter hæresim illã, quæ ponit, quod existens in peccato mortali, quantumcunque ordinatus, nõ habet huiusmodi claues, & quia claues huiusmodi fuerunt ablatæ ab Ecclesia, quando cæpit temporalia possidere tempore Constantini.

Dico secundò, ordinatus, ad excludendum omnẽ

F alium quemcunque, & quãtumcunque iustum, vnde nec beata Virgo has claues habuit in Ecclesia Dei.

Dico tertio Ecclesiasticus ad differentiam sacerdotis legalis.

Dices: Etiam hostiarias habet claues. Respõdeo non claues, de quibus sermo est in proposito. Sed qui habẽt licitè dandũ est, quod habeant absolutè?

Respondeo, quod licite habet claues has, quicũque ab Ecclesia non præcisus iurisdictionẽ habens, & inquantum iurisdictionem habens. Propter primum excluditur scismaticus, & excommunicatus, & degradatus, nam etsi habent claues, vti tamen non possunt.

Propter

A Propter secũdum excluditur simplex sacerdos, qui etsi habeat claues, tamen priusquam iurisdictionem habeat, vti non potest. Ratio huius est, quia potestas absoluendi est potestas mixta supponens ordinem. Propter quod nullus habet potestatem disponendi super corpus misticum, qui non habet potestatem super corpus verum, quæ est potestas conficiendi.

Secundo supponit iurisdictionem cuius ratio est, quia potestas hæc est potestas disponendi corpus Christi misticum; & omnis habens huiusmodi potestatem, oportet, quod habeat in Ecclesia gra- B dum aliquem, & per consequens iurisdictionem.

Dices: Ergo monachus, & religiosus non habẽs subditum non habet claues. & hoc videtur confirmari, quia omni potentiæ actiuæ correspondet potentia aliqua passiua: respectu autem religiosi, vel monachi nulla est potentia passiua, cum careat iurisdictione. Secundo, quia relatiua posita se ponunt, & perempta se perimunt: sed potestas est relatiuum in ordine ad terminum, sicut ad correlatiuum, hic autem non est terminus potestatis, quia C non subditus: ergo.

Respondeo, dico, quod habent potestatem absoluendi. Dicunt tamen quidam, quod potestas ista est remota, sic, quod non potest reduci ad actum, nisi detur subditus: potestas vero conficiendi est potestas propinqua, ideo quando vult, potest conficere: non tamen quando vult, potest absoluere.

Videtur mihi dicendum, quod ista potestas sit potestas mixta, vt dixi de ordine & iurisdictione, & omnis sacerdos habet hanc potestatem, quantum ad primum, quod includit; vel quantum ad ordinẽ, D non autem quo ad secundum, nisi habeat iurisdictionem. Ideo si non detur subditus, non tantum non habet potestatem propinquam, sed dico, quod non habet essentialiter potestatem, nec remotam, nec propinquam, quia deficit sibi alterum, quod essentialiter includit.

Sed ad quid sunt claues istæ? Respondeo, dico, quod ad soluendum, & ligandum.

Sed dicunt quidam, solutionem hanc ligandi, intelligi quo ad poenam non quo ad culpam: ratio eorum est, quia culpa deletur in contritione sola E interiori. Alij dicunt, quod potestas ista absoluendi, & ligandi non est à poena, nec a culpa causaliter, sed tantum per modum signi ad demonstrandum talem esse absolutum. Hæc autem opinio secunda multum derogat efficaciæ Sacramenti. Propter quod videtur, quod ista potestas, siue clauis est directè ad soluendum a peccato, & ex consequenti ad commutandum poenam æternam in temporalem contra opinionem primam, & ad gratiam actiuè conferendam per modum applicantis actiua passiuis, vt dictum est in quæstione prima, & F alibi, & hoc dico contra opinionem secundam.

Ad illud autem, quod dicitur, quod peccatum in sola contritione deletur.

Respondeo in simili: Baptismus enim ordinatus est ad deletionem peccati, & tamen est possibile, quod veniens ad Baptismum sit sine peccato, quia deleri potuit aliter: sic dico in proposito. Dico tũc, quod ex hoc dicitur confessio culpam delere directè, & gratiam conferre, quia de communi lege sunt ad hoc, si culpam inueniant, etsi non inueniant, tunc nõ causant gratiam nouam, sed priorem augmentant, & ex consequenti diminuunt poenam. Hæc de effectu clauium, qui est absolutio.

Respõdeo quod Sacerdotes dicuntur ligare per accidẽs, quia nõ remouendo prohibens eo modo, quo Deus dicitur obstinare, non conferendo gratiam: peccatum autem impedit, & ligat pro tanto, quia indignum ad gratiam, vel gloriam facit. Ideo sacerdos absoluens a peccato tollit ligamen; non absoluendo autem, & non remouendo prohibens dicitur ligare: absoluendo autem a peccato, ex consequenti absoluit a poena.

Ad argumentum in oppositum, dicunt quidam, quod claues inferni sunt aliæ a clauibus regni cælorum, & ideo ad solum Deum pertinet infernum claudere, quia ad eum pertinet gratiam infundere, cuius infusio est præseruatio ab inferno, & per consequens clausio. Sed contra est, quod idem dici posset de apertione. Alij dicunt, quod sunt claues: eædem tamen claudunt, & aperiunt opposito modo, nam aperiendo cęlum claudunt infernum, e conuerso aperiendo infernum claudunt cælũ. Dico tũc, quod sacerdos habet claues inferni hoc modo.

Ad illud de Apoc. quod solus Christus habet illas. Verum est per modum excellentiæ, quia sua apertio, & clausio non limitatur ad Sacramẽtum, quomodo oportet dicere de sacerdote in Ecclesia Dei.

ARTICVLVS II.

Vtrum claues iurisdictionis sint in Ecclesia.

QVoad secundam quæstionem arguo primo, quod claues iurisdictionis, nõ sint in Ecclesia Dei, quia cuius actus est illicitus nõ videtur esse in Ecclesia Dei: huiusmodi est actus clauium iurisdictionis, cuiusmodi est excommunicare: ergo. In oppositum est auctoritas Ecclesiæ.

Respõdeo: Sicut in foro poenitẽtiali potestas inquirendi secreta dicitur clauis, similiter in publico potestas inquirendi in crimine dicitur clauis iurisdictionis: hanc autem clauem sequitur mucro sententiæ, quarum vna est excommunicatio, de qua videndum est, quid sit.

Dico, quod Excommunicatio est positio extra corpus Ecclesiæ Sciendum est autem, quod communicamus in Ecclesia in duobus. Primo, quia sumus vnum corpus in Christo, singuli vero membra. Secundo communicamus in communione Sanctorũ, & in actibus iurisdictionalibus, quæ pertinent ad istud corpus.

Excommunicatio ergo duplex est, quædam minor, & hæc diuidit a communione Sacramẽtorum; quędam maior, & hęc diuidit a communione actuũ prohibitorum, cuiusmodi sunt osculum, communicatio in mensa, salutationes, & huiusmodi. Potestas ergo excommunicandi est potestas separandi altero dictorum modorum.

Secundo videndum est, quis excommunicare possit. Dicit vnus Doctor, quod solus Papa: Ratio est, quia Episcopus non potest prohibere isti salutationem fieri, nisi intra suam dioecesim: & consimiliter est de alijs actibus. Verum quia Ecclesia aliter vtitur, videtur mihi dicendũ, quod quicunque habens iurisdictionem, idest auctoritatem inquirendi in foro Ecclesiæ, sicut habet illam, sic habet excommunicandi auctoritatem; qui de iure, sicut Episcopus; & qui de consuetudine, sicut Archidiaconus, in quibusdam locis, & in alijs sacerdos. Hanc conclusionẽ probo, quia frustra datur potestas, nisi detur illud, sine quo potestas non valet: sed auctoritas inquirendi, & iudicandi nihil omnino valet, nisi

possit innocentem absoluere, non punit autem, nisi excommunicando: ergo.

Sed nunquid potest excommunicare non sacerdos? Dico, quod sic, quia non est potestas ordinis, nec mixta, includens ordinem, sed præcise est potestas iurisdictionis.

Vltimo videndum est, quis possit excommunicari. Respondeo dico personaliter distinctus. Ideo idem se excommunicare non potest. Similiter inferior, ideo non superior ab inferiori. Tertio singularis; ideo vnus totus conuentus, vel communitas, etsi possit interdici, non tamen excõmunicari.

Nota tamen, quod differentia est inter excommunicationem, interdictum, & suspensionem: nam excommunicatio est separatio a communione Sacramentorum, siue etiam actuum fidelium, si sit maior. Interdictum vero est prohibitio tantum in ordine ad administrationem Sacramẽtorum respectu recipientium; & suspensio est prohibitio ministrationis in ministrante.

Ad argumentum principale, nego minorem. Ad probationem dico, quod actus excommunicationis non est illicitus, immo licitus: non tamen faciliter, & pro quacunque causa, nec pro re temporali debet inferri, quia si quandoque appareat fieri pro furto, vel debito, semper fit per inobedientiam.

Et quod actus sit licitus habetur ex verbo Christi dicentis de incorrigibili: Si Ecclesiam audire noluerit, sit tibi sicut ethnicus, & publicanus.

DISTINCTIO XX.
DE INDVLGENTIIS.

Sciendum est etiam, quod tempus determinatum, &c. In ista Distinctione Vigesima, vsque ad Distinctionem Vigesimãquartam agit Magister de satisfactione. Circa distinctionem autem Vigesimam omissis alijs, quæ non sunt tantum difficilia, quæro duas quæstiones.

1 Prima est: Vtrum potestas dandi indulgentias resideat apud Ecclesiam.

2 Secunda est: Vtrum solus Papa possit indulgentias dare.

Quæstio Vnica.

ARTICVLVS I.
Vtrum potestas dandi indulgentias resideat apud Ecclesiam.

QVANTVM ad primum arguo, quod non, sic: Nulla nouitas debet in Ecclesia introduci: sed introducere aliqua, quæ non sunt ex institutione Christi, & traditione Apostolorum, est nouitas magna: ergo.

In oppositum est, quia vniuersalis Ecclesia Catholica vtitur istis indulgentijs, quæ non potest errare, regulata a Spiritu sancto. Respondeo pono hic tres conclusiones.

A Prima est, quod in Ecclesia est auctoritas per modum recompensationis, & satisfactionis. hanc conclusionem probo. Primo sic. Illud, quod conceditur personæ vni priuatæ, non debet negari vniuersali Ecclesiæ: sed procuratio indulgentiæ a poenis per modum recompensationis conceditur vni priuatę personæ in ordine ad alterum: ergo. Probatio minoris est, quoniam ieiunia, orationes, &c. potest alteri quilibet communicare, hoc modo puta tantum debes de poenis, tantum pro te exsoluo, & hic est actus ordinatissimus, & maximæ charitatis; quia si in communitate ciuili rationale est, quod vnus alium iuuet, & subleuet onera, quanto magis est rationale in tanta communione Ecclesiæ totius, vbi omnes efficimus vnũ corpus in Christo.

B

Secunda ratio est ista: Quicunque potest soluere debitum, pro quo debitor obligatur, potest debitorem ab obligatione relaxare, vt si debeas decem, ego vero habens mille soluam pro te decem, obligationem tuam relaxabo. Sed Ecclesia potest, & habet, vnde soluat debitum pro peccatis cuiuscunque: habet enim thesaurum meritorum Christi, beatæ Virginis, & Sanctorum, qui sufficit ad soluendum debitum etiam in infinitum: ergo Ecclesia potest quemlibet debẽtẽ pœnas exsoluere, ab obligatione relaxare. Confirmo, quia meritum Christi, & Sanctorum ordinatum est, ac datum Ecclesiæ ad tollendum poenas. Probatio istius, quoniam nullum bonum possibile est esse irremuneratũ: sed meritum passionis Christi non est remuneratum, probo, quia meruit pro infinitis, si essent infiniti homines, gloriã, & deletionem culpæ, & remissionem poenæ: ergo adhuc meritum Christi non est remuneratum, nec per consequens euacuatum: imo nunquã perfectẽ euacuabitur, quin sufficeret pro pluribus, si plures essent. Quare bene habet Ecclesia, vnde possit satisfacere, ac per consequens omnẽ obligationem relaxare. Dicetur, quod ratio non concludit, quia meritum Christi, & Sanctorum non est in Ecclesiæ potestate.

C

D

Contra hoc sic: Non minus est meritum Christi in potestate Ecclesiæ, vel meritum Sanctorum, quã meritum totius vnius cõgregationis sit in potestate capitis totius congregationis illius: ad tantam enim maiorem vnitatem concurrit tota Ecclesia respectu vnius capitis, ad quantã vna communitas vel religio respectu vnius prælati: sed meritum totius religionis, & cuiuslibet sigillatim est in potestate prælati illius religionis, adeo vt possit illud, cui voluerit communicare: ergo.

E

Dices: Meritum beatæ Virginis, & aliorum Sanctorum est sufficienter, imo superabundanter recõpensatũ, quia pro quolibet merito receperunt centuplum de prœmio, iuxta illud: Centuplum accipietis, &c. Respondeo, quicquid sit de alijs Sanctis, tamen hoc non potest dici de Christo, cuius ratio est, quia Christus non sibi meruit gloriam animæ, nec gratiam vnionis, sed secundum illud, in rebus pro tempore ortis natura maior gratia, &c. non meruit ergo sibi, nisi præcise gloriam nominis sui, iuxta illud: Vt in nomine Iesu, &c. & similiter gloriam corporis: hæc autem nullo modo adæquant meritum Christi tantum: ergo.

F

Sciendum tamen, quod nec etiam meritum aliorum est euacuatum, quin possint nobis mereri, sed tamen differenter à merito Christi; nam meritum Christi de rigore iustitiæ meretur gloriam nobis, & poenarum ablationem, eo quod, vt di-

vt dictum est, nondum est, nec erit completè remuneratum: sed merita Sanctorum merentur nobis ex misericordia Dei magna.

Secundam propositionem pono ex pietate fidei, licet à multis non teneatur, quod in Ecclesia sit potestas dandi indulgentias, non solum per modum recompensationis, & satisfactionis, sed etiam per modum auhtenticæ relaxationis. Nec est idem relaxare pœnas per modum recompensationis, & relaxare authenticè: primo enim modo relaxare, est pro debito satisfacere, & hoc modo potest satisfacere quilibet homo respectu alterius, & aliquis sanctus homo, cuius merita æquarent pœnas debitas alteri pro peccato, & posset pœnas illas applicando sibi sua merita relaxare. Sed relaxare secundo modo, est absolute modo habentis auctoritatem relaxare, sicut potest Rex debitum relaxare alicuius, dato quod illud debitum non exsoluat aliquis, cum dicit, auctoritate qua fungor, &c. Tũc dico, quod potest pie teneri, caput Ecclesiæ non solum per modum satisfactionis, & recompẽsationis, quod fit accipiendo de merito Christi, & Sanctorum: sed auctoritate sibi tradita à Christo, cum dicit: quodcumque ligaueris super terram erit ligatũ & in cœlis: & quodcunque solueris super terram, &c. absolutè, nihil aliud pro recompensatione danda potest pœnas, quas voluerit, relaxare. Hanc propositionem probo primo, quia rescripta papalia obtinent vim iuris, & auctoritatis Sanctorum, & ratio est, quia sunt maioris auctoritatis in definiendis, cum ipse confirmet, & det vim auctoritatibus Sanctorum, & iuri positiuo: sed ex rescriptis papalibus, vbi continetur tenor indulgentiæ, quam largitur, videtur, quod relaxet authentico modo: non autem per modum recompensationis accipiendo de merito Christi: non enim continetur in rescripto Papæ, volumus, quod de merito Christi, quod tibi applicamus, relaxentur tibi centum dies, sed dicitur sic: nos ergo de omnipotentis Dei misericordia, & auctoritate Apostolorum Petri, & Pauli confisi relaxamus tibi, &c. Ex quo patet, quod ibi non exprimitur, nisi Dei misericordia, cuius ministri sumus, & auctoritas Apostolica.

Secundo probo eandem auctoritatem ratione sumpta ex Euangelio, quæ est illa: dictum enim est Petro, quodcunque ligaueris, &c. Tunc sic, qui dicit, quodcũque, nil excludit: tunc arguo sic: Omne vinculum impediens super terram ab ingressu cœli potest soluere, & in eius potestatem est authenticè relaxare, apud quem est clauium plenitudo: sed obligatio ad pœnam est vinculum impediens super terram ab ingressu cæli. Nullus enim cælum ingreditur quousque reddat vltimum quadrantem: ergo.

Tertia ratio ad idem est ista: Cui committitur maius, committitur minus: sed maius est absoluere à culpa, quam à pœna, & commissum est capiti Ecclesiæ ab omni culpa sine exceptione absoluere: ergo. Intelligendum est tamen propter illud, quod dicitur in minori, quod relaxare culpam potest intelligi tribus modis, vel principaliter, & sic est proprium solius Dei; vel excellenter, & sic est proprium Christi; vel ministerialiter, modo procuratoris, & sic pertinet ad ministrum, qui est caput Ecclesiæ: sic ergo dicendũ est de pœna. Vnde sicut si Rex dedisset vni militi auctoritatem relaxandi pœnam: ille diceretur relaxare ministerialiter, sic per

A simile de Papa dicendũ est, quia est Vicarius Christi. Tamẽ sciendum, quod aliter fit relaxatio pœnę, & aliter culpæ: relaxatio enim culpæ fit mediante sacramento: sed relaxatio pœnæ fit absolutè, licet etiã fiat mediante Sacramento. Ex quo confirmo conclusionem istam secundam sic: Claues non solũ se extendunt ad culpam, sed ad pœnam: ita quod in alio Sacramento quandoque potest relaxari tota pœna, sicut in baptismo: ergo quare non est datum alicui in Ecclesia maxime principi, quod saltem ministrando Sacramentum pœnitentiæ pos-

B sit totam pœnam relaxare? non video quare non.

Tertia Propositio est, quod indulgentiæ illæ non respiciunt directè pœnas purgationis, ac pœnas iuris: sed directè aspiciunt pœnas porrectas, & debitas pro peccato, & illud aliud omnino accidit. Hanc propositionem pono propter dictum quorundam, qui dicunt, quod aspectus harum indulgentiarum est à pœnis taxatis à iure, sicut taxant Sancti septem annos pœnitentiæ pro peccato mortali, sicut etiam modo sunt obligati peccantes mortaliter ad pœnam illam de iure, licet nunc

C ex consuetudine non imponatur: & quia ad pœnas illas homo sic obligatur, dicunt, quod ideo dantur illæ indulgentiæ, & hoc videtur habere forma rescripti, vbi indulgentia continetur: dicitur enim ibi: De iniunctis pœnitentijs relaxamus tantum: certum est autem, quod non intendit de iniunctis, nisi à iure. Et hoc confirmatur, quia additur communiter in rescriptis: & vnam quadragesimam, vel aliquid huiusmodi, & ratio est, quia à iure communiter infligitur pœna, vel poenitentia vnius, vel duarum quadragesimarum, vel

D aliter: & sic similiter dicitur in rescripto, relaxamus tot dies. In purgatorio autem non sunt, nec dies, nec noctes: ergo non intendit, nisi de poenis à Iure.

Tertio confirmant propositum, quia si de poenis purgatorij intelligeretur, tunc multi Episcopi simul possent facere euolare vnum morientem, conferendo eorum cuilibet de indulgentia illud, quod posset.

Alij dicunt, quod hæ indulgentiæ aspiciunt poenas purgatorij: motiuum eorum est, quia viderentur

E alias frustratoriæ. Mediando inter istas duas opiniones.

Dico, quod vtrumque aspicit, nec enim directè aspiciunt poenas iuris, nec poenas purgatorij, sed poenas debitas pro peccatis. Hanc propositionem probo sic: Quando aliqua sunt sic ordinata, quod vnum intenditur per se, aliud vero tantum est intentum per accidens, & hoc est in defectu alterius, aspiciens illa non aspicit illa, quæ sunt per accidens intenta, sed tantummodo illa, quæ tantum sunt per se: sed pœnæ pro pec-

F cato per se sunt intentæ: accidit autem, quod illæ poenæ sint purgatorij poenæ: quia si exsoluuntur, hic non exsoluuntur in purgatorio: sic accidit, quod sint à iure, quia etsi ius non determinasset, adhuc secundum æquitatem iustitiæ in diuino prospectu tantum responderet de poena isti peccato, & tantum isti: ergo indulgentiæ per se aspiciunt poenas debitas pro peccato, & non verũ a iure, vel purgatorio, nisi tantum per accidens.

Imaginor autem sic, quod quando dicitur, do tibi tot dies de indulgentia, illi dies non respiciunt pœnas purgatorij, vel iuris, sed per se pœnas

temporales debitas pro peccato, quæ tempore mensurantur.

Sciendum tamen vlterius, ad videndum quid per dies, & quot dies remittantur de pœna ijs, qui sunt in purgatorio, præsertim cum ibi non sint dies tales. Sciendum est breuiter, quod (vt dictum est) cuilibet peccatori per se correspondet alia pœna temporalis secundum diuinam æquitatem taxata: esto ergo, quod pro decem peccatis secundum diuinam taxationem tantum debeatur de pœna, quod respondeant hic ei mille dies: sed forte illi mille dies æquiualent tribus diebus in purgatorio: B Si tunc dicatur in scripto: Relaxamus tibi de peccatis impositis trecentos dies, non est aliud dicere, nisi tantum diminuimus de pœna taxata pro peccatis, quibus prius correspondebant hic mille dies, vt nõ correspõdeant nunc nisi septingenti: & si ipse tunc decederet, corresponderẽt ei proportionaliter in purgatorio vndecim dies, cui primo correspondebant tres dies.

Ex his sequitur primo, quod cum dicitur: Indulgemus decem dies, isti dies non sunt dies purgatorij per se, nec dies iuris, sed per se est tantum de pœna, quæ æquipollet decem diebus nostris.

Secundo, quod cum dicitur: Relaxamus decem dies, non intelliguntur relaxari decem dies in purgatorio, sed tantum de pœna in purgatorio, quantum æquiualet pœnæ hic, quæ correspondet decem diebus nostris. Et ratio est, quia dies purgatorij, vel dies nostri tantum sunt ibi per accidens, quia per se indulgentia tantum aspicit quantitatem pœnæ, quam exprimit per quantitatem dierum nostrorum. Et per consequens opiniones duæ, non stant, quæ dicebant; vna quod indulgentia aspicit pœnas taxatas à iure, puta tot dies, vel tot; alia vero quæ aspicit pœnas purgatorij.

Ad argumentum in oppositum principale respõdeo in rei veritate, parum legimus de istis indulgentijs, vt sit nobis traditum ab Apostolis, vel Sanctis; videtur tamen quod institutæ fuerunt per Gregorium, qui ob hoc videtur statuisse Stationes ad Sanctos. Et quod Sancti parum locuti fuerunt de tali materia, forte ratio est, quia supponebant illas, tanquam aliquid per se notum.

Sed videndum est hic vnum de indulgẽtijs, quod est magis difficile. Vtrum scilicet indulgentiæ tantum valeant, quantum sonant; si enim tantum valeant quantum sonant ad literam, videntur sequi inconuenientia multa, primo quia inæqualiter laborantes æqualiter reportabunt, & qui tẽpore Bonifacij visitauerunt limina Apostolorum tantum reportassent, qui iuerunt Romam de Roma ipsa, sicut qui de Noruegia.

Item, inæqualiter reportarent, qui dant æqualiter; si enim haberes centum peccata, & alius vnũ, tertia pars pœnitentiæ tuæ, quæ est multo maior incomparabiliter, remitteretur, & similiter tertia pars alterius propter æquale datum, puta si sit in rescripto, quod qui dederit decem, remittatur ei pars tertia de poenis, quas debuisset exsoluere pro peccatis.

Item si dicatur in rescripto, Indulgemus centum annos, nunquid erat iste centum annis mansurus in purgatorio? Respondeo ad istud dubium, quod sicut Papa dispensat, sic valent, & sic continentur in rescripto. Respondeo, ad inconuenientia, quæ sequuntur de imparitate laboris, & præmij dati & A recepti, esto sic in nomine Domini, ex quo factum est, valent, & ex quo facit, factum est.

Potest tamen dici ad primũ inconueniens, quod æqualiter lucrabatur, qui tempore Bonifacij perrexit de Noruegia, quantum qui de Roma, & hoc quantum ad id, pro quo data est indulgentia, scilicet de remissione poenæ, non tamen tantum lucrabatur, qui de Roma de merito, & de gloria, quantum alius: nunc autem plus valet modicum de præmio, per quod acquiratur gradus aliquis gloriæ, quantum mille de remissione poenæ, vnde pro labore maiori correspondebit alteri gradus aliquis gloriæ, alteri vero qui parum laborauit, tantum respondebit remissio poenę. Per idem dico ad secundum.

Ad tertium respondeo, nescio bene definire quantum pro peccato stabit quis in purgatorio, tamen puto, quod intensa poena debeatur peccato, & cum hoc sit misericordia Dei magna, & ideo in paruo tempore puto, quod exsoluatur. Nescio si verum est, quod dicunt quidam, aliquos ibi esse per mille annos, aliquos vero vsque ad diem Iudicij. C Illi vero dies expressi in rescripto debent intelligi, vt in præcedenti quęstione dictum est. Ad argumentum principale patet quid dicendum.

ARTICVLVS II.

Vtrum solus Papa possit indulgentias concedere.

QVo ad secundam quæstionem arguo primo, quod solus Papa possit huiusmodi indulgentias dare, sic: Solus ille, qui habet meritum D passionis Christi in suo thesauro; potest indulgentias dare: sed solus Papa habet huiusmodi thesaurũ in potestate sua, primo quia meritum Christi (cum sit vniuersale) residet apud vniuersalem potestatem: sed auctoritas solius Papæ est vniuersalis: ergo.

In oppositum est, quia videmus de facto de Episcopis, & Archiepiscopis, qui huiusmodi indulgentias largiuntur, & intra diocesim, de quibus supponendum non est, quod errent: ergo. Respondeo, ad euidentiam huius quæstionis pono duas propo- E sitiones.

Prima est, quod loquendo de indulgentia per modum recompensationis, quę fit per bonorum communicationem, omnis prælatus habens congregationem aliquam potest facere communicationem bonorum talium, & sic Episcopus quilibet habens diocesim, & Abbas habens monachos, & Prior habens subditos, vel quicumque prælatus alius potest bona communicare inferiorum suorum. Ideo hoc modo non est dubitandum: Vtrum Episcopi possint indulgentias dare; imo præsupponen- F dum est rationabiliter, quod tot fuerunt sancti in sua diocesi, quod eorum merita ascenderunt ad tantam æqualitatem pœnarum pro culpis debitarum, quod applicando eam alicui bene putatur recõpensatio quadraginta dierũ fieri, quos dant communiter Episcopi de indulgentia: sed de alijs citra Episcopos esset præsumptio, si diceret prælatus, de merito fratrum meorum confidens relaxo, &c. ratio est, quia certum non est, quod ascendant ad tãtum, quod inæqualitatem reducere valeant ad æqualitatem, & hinc est, quod inferiores communiter non sic relaxant.

Dice-

Dicetur: Ita parum scietur de vna parochia; Vtrum merita sufficiant ad æquandum pœnas. Respondeo: præsumendum est, quod tanta Ecclesiæ congregatio sufficiat, & habeat tantum de meritis, quod possit pro pœnis huiusmodi paucis satisfacere tantum. Adhuc non sufficit hoc, ideo pono propositionem secundam talem.

Aliqui enim dicunt, quod solus Papa potest auctoritate, & de iure dare indulgentias; alij vero ex commissione, & ideo taxatus est eis modus, & quātitas, quadraginta scilicet dierum. Alij dicunt, q quilibet Episcopus est successor Apostolorum, ideo auctoritatem habet super meritum Christi.

Mihi videtur, quod solus Papa auctoritatiuè potest per modum relaxationis authenticæ pœnas relaxare. Ratio est, quia sibi soli dictum: Quodcumque solueris, &c. sed per modum recompensationis, & satisfactionis, videtur mihi dicendum, quod non solus Papa sic possit relaxare, sed & alij, puta Episcopi, licet modo magis arctato. Ratio est, quia corpus Ecclesiæ est hierarchicè ordinatū, vt sicut Papa præsidet omnibus de iure, sic Episcopus præsidet aliquibus: Vnde puto, quod de iure Episcopis aliquis populus sit subiectus, & quod caput sit diocesis, quæ vnum partiale corpus est, sicut Ecclesia tota est vnum corpus totale, cuius caput est Papa, & ideo de iure possunt indulgentias, licet per medium arctatæ satisfactionis, & recompensationis etiam elargiri.

Tunc restat dubium: Quantum possunt Episcopi. Respondeo, non possunt hic magnæ demonstrationes fieri, dico tamen quod non video, hoc supposito, quod immediatè dictum est, quare magis quadraginta dies, quam in alio numero. Quod si de iure arctati sunt ad talem numerum, videtur esse dicendum, quod solus Papa hoc habeat de iure, alij vero ex sola commissione. Vel posset dici, quod quantum est de iure Ecclesiæ primitiuæ, plus possent Episcopi, arctati tamen sunt ad numerum illum à legislatore.

DISTINCTIO XXI.

DE EFFECTV, ET SIGILLO Confessionis.

Solet quæri, Vtrum post hanc vitam, &c. Circa istam Distinctionem Vigesimamprimam quæro duas quæstiones.

1 Prima est: Vtrum peccata commissa deleantur post hanc vitam.

2 Vtrum sigillum confessionis sit de iure naturæ.

ARTICVLVS I.

Vtrum peccata commissa deleantur post hanc vitam.

QVANTVM ad primam quæstionem arguo primo, quod non, per illud Augustini lib. de vera & falsa pœnitentia, Pertranseat nos, &c. In oppositum est Saluator, qui loquitur in speciali de peccato blasphemiæ, dicens: quod qui peccauerit in Spiritum sanctum, non remittetur ei, neque in hoc sęculo, neque in futuro: ergo innuit, quod aliquid aliud peccatum remittetur in futuro. Respondeo, pono aliquas propositiones breues. Prima est, quod peccatum mortale nec quo ad pœnam, nec quo ad culpam remittetur in futuro sæculo post hanc vitam; nisi vsque ad plenam satisfactionem in purgatorio tantum. Probatio huius est, quia pœna non remittitur nisi pro solutione: sed poena peccati mortalis est æterna: ergo. Consimiliter probo idem de culpa, sic: Nullus actus valet ad remissionem culpæ, nisi actus iustitiæ vindicatiuæ reducentis inæqualitatem factam per peccatum inter Deū & hominem, ad æqualitatem: sed nullæ poenæ nisi voluntariè assumptæ, & gratia informatæ sunt reductiuæ illius inæqualitatis ad æqualitatem: ergo. Post mortem autem nulla poena est volūtaria: probo, si enim sustinent poenas illas, sustinent murmurando, nec sunt in gratia: ergo. Et intelligo hoc de potentia Dei ordinata, non enim intelligo de potentia absoluta; quin Deus, si vellet, posset culpam remittere omnibus dęmonibus de inferno, sed loquimur de potentia secundum regulas suas, quas statuit, & taxauit secundum iustitiæ æquitatem, & ex hoc cessat instantia de Traiano.

Secunda propositio est, quod veniale dimittitur in purgatorio quo ad pœnam. Ratio ad hoc est ista, omnis debitor temporalis potest ad tempus satisfacere de temporali poena: sed poena, quæ debetur veniali, est temporalis: ergo. Sicut etiam poena, quæ debetur mortali quoad tempus, siue partem non satisfactam.

De Purgatorio autem, an, sicut Græci dicunt, quod tantum sunt duo loca, scilicet Paradisus, & Infernus, & quod Latini inuenerunt Purgatorium propter lucrum, & addunt, quod nullus est in gloria in cælo empyreo, nisi Christus: omnes vero Sancti alij sunt in paradiso terrestri, in die vero iudicii simul omnes intrabunt in paradisum cęlestem in consortio Christi.

Contra istam doctrinam non habetur faciliter auctoritas Scripturæ, tamen Sancti expresè loquūtur de Purgatorio, sicut dicit Gregorius lib. 4. Dialog. de purgatorio Patricii. Similiter de balneo illo, vbi sanctus ille Cardinalis iam faciens miracula poenam aliquam exoluebat, vt idem Gregorius recitat lib. 4. Dialogorum. Ad hoc videtur facere verbum Apostoli 1. Corinth. Ipse tamen saluus erit sic tamen quasi per ignem. Sancti tamen multum loquuntur de isto purgatorio, vnde Augustinus fecit vnum librum de cura agenda pro mortuis, vbi scilicet haberetur cura, vt iuuarentur, & liberarentur citius à poenis illis. Sed vbi est, quantum ad situm?

Dicitur communiter, quod iuxta infernum; alii vero, quod nullibi determinatè, sed vbi peccauerunt, ibi puniuntur. Reputo primum magis probabile, licet aliqui puniantur, vbi peccauerunt, sicut lib. 4. Dialogorum cap. 40. dicitur de Episcopo inuento in balneis post mortem ibi seruiente pro punitione, quia noluerat consentire in electionem cuiusdam Papæ. Et sic habetur, quid est purgatorium, quia est locus determinatus ad puniendum morientes in gratia, qui non satisfecerunt.

Tertia Propositio est, quod poena debita pro veniali non remittitur in inferno. Non sum tamen mul-

multum certus de propositione ista. Sciendum est autem, quod hic sunt duæ contrariæ opiniones.

Vna dicit, quod poena debita pro veniali ex se est infinita, ratio est, quia culpa ex se est infinita, eo quod per illam offenditur infinitus: sed contra hoc est, quia tunc veniale esset mortale. Item existens in gratia, esset obligatus ad poenam æternã. Ideo dicunt alij oppositum, quod pœna debita pro veniali ex se est temporalis, & ideo si damnatus sit aliquis peccatis venialibus, non punietur pro eis nisi ad tempus, ita quod postea manebit illa sola poena, quæ debetur pro mortali.

Ista opinio, licet videatur multum pia, mihi tamen videtur, quod loquendo propriè de poena pro veniali debita, potest dici quod non sit directè æterna, nec per se temporalis, sed indifferens: potest enim respectu alterius coniuncti esse æterna & temporalis, vt sit temporalis ratione charitatis annexæ, æterna vero ratione mortalis annexi: vt quemadmodum culpa sic est indifferens, quod stat cum mortali, & cum gratia; sic poena sit indifferens ad poenã æternam, & temporalem, vt sit æterna cũ peccato mortali, temporalis vero cũ gratia. Probo autem, ꝙ pœna pro peccato veniali non satisfaciat in inferno, sic: Nulla pœna satisfacit pro culpa, nisi inquantũ est actus iustitiæ vindicatiuæ reducentis inæqualitatẽ ad æqualitatem: sed existens in inferno nõ habet pœnas, quæ sint actus iustitiæ vindicatiuę: non enim sibi infligit pœnas illas voluntariè, nec inflictas voluntariè acceptat, imo remurmurat. Similiter non est in gratia, quæ requiritur ad actum iustitiæ vindicatiuæ inquantum satisfaciens est: ergo.

Et confirmo hoc: Quia inconueniens est, quod tollatur poena, & remaneat culpa, quæ est quædam dedecentia, vt alias dictum est. Si dicatur, quod hoc videtur nimis durum, quod pro veniali affligatur quis æternaliter. Respondeo, non dico quod affligatur per se poena æterna absolutè pro veniali, sed pro mortali, cui est adiuncta poena pro veniali, ipsa autem est indifferens ad hoc, quod sit æterna, vel temporalis, & contrahitur ad hoc, vel ad illud ratione adiuncti.

Vltima Propositio est de poena veniali, si remittitur absolutè post hanc vitam, & non intelligendo in casu vbi est coniuncta cum mortali.

Ad hoc dicunt quidam, quod non, sed quod remittitur in instanti mortis per gratiam, & ratio est eorum, quia tunc perfectè extinguitur fomes in anima, & gratia obtinet totam animam. Sed hoc non videtur rationabile: culpa enim venialis non est aliud, quam quædam indecentia, quæ non est macula remanens actu transeunte: sed tantummodo est quædam indignitas moralis, sub qua concipitur ab omni intellectu apprehendente ipsam sub actu præterito deformi, vt supra dictum est; tunc, cum dicit, quod gratia obtinet totam animam, concedo. tamen adhuc manet indecentia illa.

Alij dicunt, quod bona opera & merita hominis in fine auferunt, ac merentur deletionem venialiũ. Sed hoc non videtur esse rationabile, non enim apparet ratio, quare deleant in instanti mortis, quod non delebant in vita.

Videtur ergo mihi dicendum, quod venialia peccata post mortem remittũtur in purgatorio, & hoc mediante actu iustitiæ vindicatiuæ, siue actu poenitentiæ, qui continuè infligitur, donec poena debita totaliter sit inflicta.

A Sed dubium est, quomodo posset esse actus poenitentiæ, & tamen quod ab alio infligatur? Respondeo, non oportet, quod infligatur à seipso, sed sufficit, quod inflictus acceptetur voluntariè, & talis acceptatio sufficit ad actũ, ad hoc quod cadat sub iustitia vindicatiua. Et hoc est, quod dicitur communiter, quod animæ agunt poenitentiam in purgatorio, nec illam sibi infligunt, sed tantum acceptant.

Ex hoc, quod dicunt quidam, quod dominus propterea habet auctoritatem relaxandi poenas

B eorum, qui sunt in purgatorio. Hoc ego non determino, vtrum posset facere, quod in vno instanti omnes animæ purgatorij euolarent.

Ad argumentum in oppositum: illa auctoritas non dat intelligere, quod mortale aliquod deleatur post hanc vitam, sed tantum veniale, vnde sensus illius verbi est: qui peccauerit in Spiritũ sanctũ, non remittetur ei in hoc sæculo, nec in futuro, puta quia non est veniale, quasi dicat, solum veniale est remissibile in futuro: illud non est veniale: ergo.

C

ARTICVLVS II.

Vtrum sigillum Confessionis sit de iure naturæ.

QVo ad secundam arguo primo, quod sigillum & secretum confessionis, non sit de iure naturæ, sic: Quando subiectum non est de iure naturæ, nec passio eius est de iure naturæ: ergo.

In oppositum est, quia Papa non potest dispensare in sigillo confessionis, sed posset dispensare, ni-

D si esset de iure naturæ: ergo. Respondeo, istam quæstionem introduxi propter controuersiam opinionum quæ est in conclusione ista, omnes enim tenent, quod sigillum confessionis est de iure diuino, ac per consequens de iure naturali, sicut accipit grammaticus ius naturale dicens, quod illud est ius naturale, quod in lege, & in Euangelio continetur. Sed assignando rationem sunt opiniones variæ.

Dicunt quidam, quod ideo, ne ille, qui reuelat mentiatur, mentiretur autem, quia nihil scit, nisi

E in persona Dei; si vero diceret, ego scio, iam ostenderet se scirę in persona sua.

Alius Doctor Subtilis modernus hoc improbat valde pulchrè, & probat multipliciter, quod audiens confessionem audit, & scit in persona sua, & hominis, & non tantum in persona Dei. Primo sic: Ille, qui conficiendo dicit, Hoc est corpus meum, conficit in persona Dei, non minus quàm absoluat vel audiat confessor peccatum confitentis: sed hoc non obstante mentiretur conficiens dicendo, Ego confeci hodie.

F Item secundo: Audiens peccatum confitentis audit vt minister, quod patet ex forma absolutionis. Primo enim præmittit: Dominus te absoluat, deinde subdit, Et auctoritate qua ego fungor, &c. sed vt minister, est homo: ergo ipse audit vt homo. Confirmatur, quia licet dicere confessori in generali: ego audiui confessiones, & hoc sine mendacio: ergo & in speciali dicendo, Ego audiui confessionem Petri.

Dicit ergo Doctor iste, quod secretum confessionis tenendum est, quia est de iure naturæ, & ex præcepto Christi, non autem quia reuelans mentiretur. Quod autem sit de iure naturæ, probat primo virtu-

virtute charitatis, ex illo verbo Matth. cap. 7. Omnia quæcumque vultis, quod homines vobis faciãt, facite illis. Hoc idem secundo patet ratione fidelitatis, & veritatis, quia quasi promittis, quod nolis reuelare, & fingis te non reuelaturum.

Item secundo ex præcepto Christi, probo, quia dedit præceptum de confessione, & per consequens de illo, quod retrahere haberet homines à confessione consimiliter, quia voluit Christus, quod esset forum secretum, nec posset deduci in publicũ.

Nunc secundo pono propositiones. Prima est, quod talis reuelans confessionem non mentiretur, (B) vt rationes tactæ probant, quia audit vt minister: ergo vt homo. Addo tamen hic vnum, quod secretum sigilli non solum est de præcepto Christi, & de iure naturæ, sed etiam de essentia Sacramenti; ideo non tantum reuelans veniret contra charitatem, sed etiam contra rationem Sacramenti Ecclesiæ, ac faceret ipsum Sacramentum irritum. Hanc conclusionem probo, quia de ratione Sacramenti est, quod sit signum efficax, est enim signum sensibile efficiens, quod figurat: sed significat, & figurat, quod Deus audit peccatum, & quod ibi (C) constituitur forum secretum, in quo mori debet peccatum, & extingui: ergo cum significatio Sacramenti Confessionis sit significatio occultę deletionis peccati, ac fori secreti; ideo qui reuelaret faceret irritum Sacramentum, auferendo sibi naturã suæ significationis, & figurationis.

Secunda Propositio est, quod licet esse secretum sit de iure naturæ, tamen istud est secretum omnino alterius rationis. Primum horum patet, quia omnis actus infringens iustitiam est prohibitus de lege naturæ: sed reuelans secretum quodcumque, (D) eliceret actum infringentem iustitiam: probo, quoniã auferret alteri, quod suum est, scilicet bonam famam: ex fama autem consequitur quis honorem, honor vero est præmium virtutis, & ideo qui aufert famam, aufert ex consequenti virtutem, quantum saltem ad existimationem hominum.

Secundum probo, quia istud secretum in nullo casu potest infringi. Ratio vero huius est, quia in nullo casu Sacramentum aliquod debet subuerti: subuerteretur autem in reuelando, quia aufertur ei debita significatio: ergo. (E)

Aliud autem secretum commune in casu aliquo potest, & debet reuelari; puta quando ex iustitia obligor ad aliud seruandum, puta si commissum secretum esset hæresis in præiudicium Ecclesiæ vergens, vel esset crimen læsæ maiestatis.

Ex hoc infero, quod dictum quorundam videtur rationabile, quod scilicet secretum Confessionis possit reuelari de licentia confitentis: ratio est, quia secretum istud est de essentia Sacramenti: in tali autem casu, vbi vellet confitens, aliquid referri per confessorem de his, quæ dixit in confessione, debet (F) confessor petere sibi dici extra confessionem, & tũc poterit cui voluerit referre.

Sed nunquid posset Papa mihi præcipere, quod reuelarem sibi, quod audiui in confessione? Respondeo, nullo modo; veniret enim contra rationem Sacramenti.

Tunc ad quæstionem dico, quod secretum confessionis est de iure naturæ, inquantum est secretũ, inquantum vero est secretum speciale puta confessionis, multo plus obligat, quia de iure diuino instituentis ipsum Sacramentum, esse sacrum signum secreti fori.

(A) Sed quis tenetur ad hoc secretum? Respondeo, qui audit circumstans, & similiter, cui sacerdos reuelaret, teneretur, sicut & ipsemet sacerdos non reuelare.

Sed quando est secretum habendum? Respondeo quod semper, & ad semper.

Sed nunquid si audiret hæreticum periculosum Ecclesiæ confitentem peccatum futurum in scandalum Ecclesiæ, deberetne illud sacerdos detegere? Respondeo, dico quod non, & breuiter ex nullo casu interueniente, possent tamen cautelæ adhiberi aliæ, de quibus non curo modo.

Sed quæ pœna est reuelantis? Respondeo, pœna suspensionis.

Ad argumentum principale dico, quod reuelatio ista secreti de iure naturæ concomitatur fideicommissum. Vltra hoc etiam de iure diuino concomitatur specialiter hoc Sacramentũ, quod Deus instituit vt signum secreti fori.

DISTINCTIO XXII.

DE EFFECTV Pœnitentiæ.

In ista Vigesimasecunda Distinctione agit Magister de quodam generali ad totum tractatum istum de Pænitentia. Ad cuius euidentiam quæro quatuor quæstiones.

Quæstio Vnica.

1 Prima est: Vtrum peccata dimissa per pœnitentiam redeant in recidiuante per culpam.

2 Vtrum propter ingratitudinem peccatum recidiuantis commissum sit deterius.

3 Vtrum in hoc Sacramento sit forma præscripta verborum.

4 Quid est illud, in quo consistit essentialiter ratio huius Sacramenti.

ARTICVLVS I.

Vtrum peccata dimissa per pœnitentiam redeant in recidiuante per culpam.

QVANTVM ad primam quæstionem arguo primo, quod in recidiuante per culpam redeant eadem peccata numero, quæ dimissa fuerant per pœnitentiam, sic: Priuatio est eadem numero, quæ præcessit habitum, & etiam quæ aduenit recedente habitu: sed culpa est priuatio, gratia vero habitus: ergo gratia recedente, priuatio eius est eadem numero, quæ fuit, antequam gratia illa aduenisset: ergo & peccatum idem numero. Maior patet, quia eadem tenebra numero, quæ nunc est, & recedit adueniente lumine, eadem inquam est, quæ redit lumine recedente. Minor probata est alias. Et confirmari potest hoc per multas auctoritates Sanctorum, quas Magister ponit in litera.

In oppositum est, quia pro eodem non videtur consurgere duplex tribulatio: sed consurgeret tribulatio duplex, si redirent peccata in recidiuante, quoniam oporteret de illis iterum confiteri, & agere pœnitentiam, quod videtur nimis durum. Respondeo, pono primo punctum quæstionis, deinde propositiones intentas.

Punctus est propter duas opiniones, quarum vna est, quod impossibile est, quod peccatū redeat idem numero, quoniam si sic, aut hoc esset virtute diuina, aut naturæ. Non primo modo, quia Deo auctore nullus fit deterior, secundum Hugon. lib. 2. de Sacram. p. 14. cap. 9. Tom. 3. Nec secundo modo, quia virtute naturæ nihil potest idem numero redire, ex 5. Physic. tex. 14. & 2. de generat. tex. comm. vlt.

Alij dicunt oppositum, quod virtute diuina de potentia eius absoluta potest peccatum redire idem numero. Ratio ad hoc est, quia peccatum secundum eos actu transeunte, non est nisi obligatio quædam ad pœnam: sed obligatio ad pœnam potest eadem numero redire: ergo. Probatio minoris, quia Deus potest velle obligari Petrum ad poenam pro instanti: A, & similiter pro instanti, b, & non pro instanti medio, & hoc eadem obligatione, quia hoc potest voluntas mea velle, quod aliquis sit obligatus pro instāti aliquo, & remittere pro tempore intermedio, & velle in instanti terminante illud tempus, iterum eadem obligari obligatione.

Confirmo hoc, quia Deus potest velle illum obligari pro instanti a, & b, & c, & remittere potest in b: ergo iste erit obligatus eadem obligatione in c, qua in a, & tamen non fuit obligatus in b.

Confirmo, quia non plus potest Deus facere cū continuatione temporis, quam sine continuatione: sed Deus potest facere cum continuatione temporis, quod iste obligetur hodie, cras, & post cras eadem obligatione: ergo hoc poterit sine continuatione temporis, & tunc iste erit obligatus hodie, & non cras, & iterum erit obligatus post cras eadem obligatione: ergo.

Potest opinio ista confirmari per exemplum de seruo manumisso, qui propter ingratitudinem potest reduci in priorem seruitutem: sic ergo Deus hoc potest de potentia absoluta, non tamen facit hoc de facto propter misericordiæ suæ magnitudinem, nolentis bis punire. Secundo pono propositiones.

Prima est ista: Teneo cum Doctore secundo, ꝙ de potentia Dei absoluta possit culpa eadem numero redire. Sed quantum ad hoc, quod dicit, quod peccatum non sit aliud actu transeunte, quam obligatio ad poenam, in hoc non teneo cum eo.

Dico enim, quod vltra obligationem dicit statum quendam indecentem secundum esse morale in apprehensione omnis naturæ apprehendentis eum cum actu transeunte, vt superius dictum est, & hæc videtur esse intentio Magistri Distinctione præcedenti, vbi dicit, quod post actum remanet peccatum, & macula ex tactu, sicut ex tactu morticinij remanet in corpore immunditia, & macula quædam: sed manifestum est, quod ex tali tactu nihil adhæret reale, sed tantum indecentia quædam in ordine ad naturam intellectualem, & quædam abhominatio: sic est in proposito, sicut enim post actum concipitur vt dignus poena, sic concipitur A turpis, quæ turpitudo est macula illa.

Tunc dico, quod non solum de potentia absoluta redire potest eadem obligatio, sed etiam eadem macula.

Hanc conclusionem etiam probo, quia quando aliquid non habet esse reale extra animam, sed tantum in conceptu, non est inconueniēs, quod redeat idem numero. Probo: Species enim secundum esse specificum non habet esse reale, sed tantum in conceptu, & ideo tunc esto, quod non sit nisi vnum indiuiduum, & illud corrumpatur, sicut de Phenice, non remanet ipsa species. Pone autem, quod B aliud indiuiduum generetur, redit species; & hæc eadem numerositate esse specificati, licet indiuiduū differat ab indiuiduo: & ratio est, quia species secundum suum conceptum specificum non habet esse nisi in conceptu.

Et confirmo ex hoc, quia si propter hoc vellet variare speciem, quia indiuiduum variatur, vel quia non actu semper cogitas, tunc species continuè variaretur. Ratio autem, quare non oportet variari, est, quia res, quæ non est, potest concipi vt C existens in anima esse eadem numero, aliàs non esset illamet, quæ est corrupta: sed macula remanens post actum non est habitus realis, nec priuatio, quia tunc omnis culpa esset æqualis, sed est tātum indignitas, & indecentia quædam moralis, & hoc consequens ipsum apud animam apprehendentem tantum: ergo. Sed sunt hic duo dubia.

Primum est, quia impossibile videtur, quod intellectus apprehendat rem, & post non apprehendat; & iterum post apprehendat, nisi facta alia mutatione circa ipsam, & per consequens facto ali- D quo reali: sed hic nullum reale fit per te, & ex hoc quod prius fuit sub macula, deinde non fuit sub ea, & nunc iterum est sub ea. Respondeo, dico, quod in tali factum est aliquid.

Vbi considerandum est, quod aliud est dispensare in culpa, & aliud est dispensare in p[illegible]na: Verbi gratia, pone quod aliquis patiatur defectum natalium, iste habet maculam, quia concipiens eū con[illegible]pit vt turpem, & sub quadam macula habet & pœnam, quia non potest promoueri: tunc Papa posset dispensare in culpa, puta quod legitimaret E eum, nec tamen dispensaret in pœna, quia non posset adhuc promoueri. Sic est in proposito: Deus enim cum dimittit culpam, non imputat indignitatem, potest tamen remanere pœna: tunc d[illegible]co, quod circa eum sit aliquid reale, quia actus p[illegible]nitentiæ est, per quem non concipitur sub priori indignitate, cum vero recidiuat, adhuc fit in eo aliquid reale, puta actus peccati consimilis priori, quo concepto natura concipitur sub priori indignitate.

Aliud dubium est, quo agente redit culpa hoc modo eadem numero, vtrum Deo, vel natura? Re- F spondeo dico, quod redire potest agente natura intellectuali: Modus est iste, quia natura intellectualis concipere potest ipsum sub priori macula, quæ non habet esse nisi in conceptu. Nunc autem intellectus bene potest idē numero reducere, quod tantum habet esse in conceptu, sicut dictum est supra de conceptu speciei: si tamen macula esset aliquid reale positiuum, non posset natura illud producere in identitate numerali.

Secunda Propositio est, quod de facto non redeunt eadem numero, nec quo ad culpam, quia propter reuerentiam Sacramenti non placet Deo, quod concipiatur sub priori indignitate; nec etiam

quo

quo ad pœnam debitam pro peccato: hoc tamen instans Magister non definit, sed Hugo lib. 4. Sent. tenet, quod redeant. libro tamen de Sacramentis oppositum dicit, ipse autem alibi dicit, quod in omnibus dictis suis, magis stetur sententiæ libri de Sacramentis.

Alij dicunt, quod redeunt, & hoc pro tãto quod in confessione dimittuntur sub conditione, puta si non recidiues. Sed hoc reputo irrationabiliter dictum, quod sacerdos absoluat sub conditione, imo absolutè absoluit.

De iustitia autem dico, quod meretur recidiuus, quod redeant eadem numero, tanta fuit Dei misericordia in prius indulgendo, & ingratitudo istius in recidiuando. Hanc probo sic: Magis est obligatus homo Deo, quam alteri homini: sed si seruus manumissus peccat in dominum, postquam etiam fuit manumissus, deducitur in pristinam seruitutẽ, secundum iura: ergo non minus homo, si post remissionem culpæ peccet in Deũ, reducetur in priorem displicentiam, & obligationem ac eandem dedecentiam, quæ est formaliter culpa ipsa.

Sic videtur intelligere Saluator de malo seruo, Matth. 16. cui Dominus cum omne debitum indulsisset, postquam peccauit in seruum alium, præcepit Dominus debitum exigi ab eo vsque ad nouissimum quadrantem. Sed loquendo de misericordia Dei, sicut ex pietate magna dimittit culpam, sic facit, quod non redeat eadem post recidiuationem: ratio est, quia natura esset nimis onerata, quia pro recidiuatione in peccatum vltimum pro omnibus puniretur.

Sed hic est dubium, eadem enim merita redeunt post pœnitentiam, quæ fuerant ante peccatum, & mortua fuerant per peccatum: quare ergo non sic redeunt eadem peccata? Dicitur communiter, quod ideo est, quia merita non pereunt, nec delentur adueniente culpa, remanent enim in diuino prospectu, licet impediantur, quandiu homo est in peccato, sed postmodum ablato impedimento statim profluunt in debitum præmium: peccata vero non remanent adueniente gratia, sed totaliter delẽtur, & hinc est, quod peccata non redeunt eadem numero, quia corrupta fuerunt post, & non manserunt; opera bona vero, quia corrupta non fuerunt, sed manserunt, licet essent impedita, redeunt, non redeunt quidem quantum ad essentiam, quia quo ad hoc manserunt semper, sed redeunt quo ad præmium, postmodum deleta culpa habent secum præmium suum. Non video, quod ratio ista multum valeat, nec plus concludit de vno, quam de alio, nec video causam aliam nisi misericordiam Dei magnam, qui vult bona opera redire, mala autem non.

Tertia Propositio est, quod resurgens à peccato resurgit in maiori charitate, non tantum in maiori gradu quo ad actus, & præmium correspondens actibus, sed quo ad habitum gratiæ. Hanc conclusionem pono propter positionem quorumdam, qui dicunt, quod resurgit in maiori charitate, non quo ad habitum, sed quo ad actum, qui est esse dignum maiori gloria, & modus opinionis est iste. Dicunt enim quod alius gradus gloriæ correspondet meritis, & alius gratiæ. Dicunt tunc, quod pœnitens resurgit in maiori gradu præmij gloriæ, non quo ad habitum, sed quo ad merita: ratio eorum est, tum quia merita priora reuiuiscunt, & addito illo merito habito, & acquisito in actu pœni-

A tentiæ meretur maiorem gloriam: gratia autem non oportet quod augeatur: ratio est, quia gratia, puta gratum faciens, est effectus Sacramenti, & iste effectus potest quandoque esse minimus, & quandoque minor, quam primus, & ideo non semper resurgit in æquali gradu gratiæ gratum faciẽtis, & hoc quo ad habitum. Et confirmatur, quia inconueniens videtur, quod tantus gradus gratiæ detur pœnitenti vi solius Sacramenti, quod quantum est de se, stat cum minimo gradu gratiæ, quantus ei conferebatur ante per opera bona.

B Tunc ad propositum dicunt, quod talis resurgit in æqualibus meritis, vel maioribus, & per consequens ad æquale præmium, vel maius præmium; præmium, inquam, debitum meritis, non autem ipsi gratiæ habitui. Ex quo patet, quod de præmio habituali, qui est gratiæ, habet plus qui non peccauit, quam qui peccauit: sed de præmio correspondente meritis habet plus, qui resurgit à peccato, quam habuit prius.

Ex quo etiam patet, quod aliquis habens maiorem habitum gratiæ, quam vnus heremita, qui ta-
C men habebit plura merita, habebit maiorem gloriam correspondentem habitui. Heremita vero haro habebit maiorem correspondentem meritis.

Alij dicunt, quod etiam quo ad habitum gratiæ resurgit pœnitens in maiori gradu. Mihi videtur, quod ista opinio secunda sit rationabilis. Ideo tenendo eam proposui hanc propositionem tertiam prædictam, quam probo sic: Quando aliqua cadunt ordinatè sub merito mediatè, & immediatè, ita quod alteri debetur meritum alio mediante; qui meretur mediatum, meretur etiam imme-
D diatum, per quod deuenitur ad illud mediatum: sed augmentum gloriæ, & augmentum gratiæ cadunt hoc modo ordinatè sub merito, quod nõ meretur quis augmentum gloriæ, nisi mereatur augmentum gratiæ, iuxta illud verbum Augustini: Charitas meretur augeri, vt acta mereantur perfici, supple per præmium gloriæ: quasi dicat, quod ideo charitas augetur, vt præmium gloriæ augeatur, ac per hoc videtur, quod gloria per hoc augeatur, quia gratia prius fuit aucta: per te autem bona opera merentur augmentum gloriæ: ergo per
E neceßitatem eo ipso merentur augmentum gratiæ. Confirmo hoc, quia cui conuenit augere maius, conuenit augere minus: sed bonis operibus per te conuenit augere gloriam, quæ maius est, quam augmentum gratiæ: ergo eis conuenit augere simul gratiam. Sic ergo videtur, quod ratione pluriũ meritorum debeatur poenitenti gratia amplior, & ex hoc vlterius maior gloria.

Confirmo hoc etiam secundum istos, qui dicunt, quod ex natura rei nullus habitus formaliter reddit gratum; esse enim gratum per eos tantum-
F modo est actus acceptationis diuinæ, tunc sic: Qui amplius est acceptus, amplius est gratus: sed per te existens sub pluribus meritis est amplius Deo acceptus: ergo est amplius Deo gratus: ergo non tantum in maiori gradu præmij gloriæ, sed etiam in maiori gradu gratiæ.

Item: magis gratus est, qui est melior: sed qui habet plura opera meritoria, est melior: ergo magis gratus.

Item sequitur ex opposito hoc inconueniens, quod qui magis diligeretur à Deo, minus præmiaretur; nam per te habentem minorem gratiam magis præmiabit. Dico ergo, quod habitui gratiæ, & ip-

& ipsis actibus debetur non alius & alius, sed idem gradus gloriæ, & hoc quia non debetur gradus gloriæ actibus, nisi habitu gratiæ mediante.

Dico ergo, quod verè pœnitens resurgit de necessitate in æquali gloriæ præmio, & potest etiam resurgere in maiori. Ratio primi est, quia bona opera reuiuiscunt: ergo merentur eundem gradum gloriæ, quem primo, & non solum hoc, sed æqualẽ gradum ipsius gratiæ.

Secundum patet, quia per actum pœnitentiæ acquisiuit nouum meritum, qui additus prioribus meretur ampliorem gradũ gratiæ, & ex consequenti gradum gloriæ ampliorem.

Dices, quod ex his non videtur haberi conclusio intenta, scilicet quod pœnitens resurgat in maiori gratia & charitate. Ratio est, quia gratia quædam est prima, quæ est gratis data; quædam vero secunda, quæ est præmium meritorum: licet ergo concludat, & concedatur intentum de gratia secundo modo, tamen nihil habes ex hoc de gratia primo modo. Respondeo: gradus primus charitatis, siue gratiæ gratis datæ datur virtute passionis Christi, & Sacramentorum, & de tali gradu gratiæ, dico, quod pœnitens resurgit in eodem gradu, quem habuit, antequam peccaret: sed postmodum ex bona dispositione istius fit maior, & sic prima gratia, in qua resurgit cum omnibus meritis prioribus, & posterioribus, est maior quam gratia, quæ datur alteri; vel quam gratia, quam ipse prius habuit, quã peccaret, & sic habetur propositum.

Ad argumentum in oppositum nego, quod priuatio sit eadem numero, quæ præfuit ante habitum, & quæ sequitur post habitum.

Ad auctoritates, quæ videntur sonare, quod peccata redeant eadem numero. Respondeo, pro tanto hoc dicunt, quod grauiora sunt peccata sequentia ratione ingratitudinis, ideo quasi redeunt non formaliter, sed virtualiter, pro quanto faciunt ipsa peccata sequentia grauiora.

ARTICVLVS II.

Vtrum peccatum reiteratum post pœnitentiam sit grauius propter ingratitudinem.

AD secundam quæstionem arguo primo, quod peccatum commissum post pœnitentiam, in recidiuatione fit grauius peccatum, quam primum propter ingratitudinem, sic: Quia ingratitudo est maximum peccatorum, exsiccat enim fontem misericordiæ, secundum Bern. sed maxima ingratitudo est recepto tanto beneficio de peccati remissione, & sic misericorditer indulti in Sacramento Pœnitentiæ, postmodum ad Dei sic liberaliter miserantis iterum redire iniuriam & offensam: ergo.

In oppositum est: Natura circumstantiæ actus, intantum aggrauat actum, vt possit eum æquare principali malitiæ actus: sed ingratitudo est circumstantia actus: ergo.

Confirmatur, quia malitia ex circumstantia videtur esse alterius rationis à malitia ipsius actus: ergo illam non auget, vel minuit. Respondeo, hic pono conclusiones aliquas.

Prima est, quod gratitudo est virtus moralis cõtenta sub iustitia. Primum horum, quod scilicet sit virtus moralis, probo sic: Habitus, qui consistit in medio duarum malitiarum, secundum quod dictat recta ratio, est virtus moralis ex definitione

A virtutis moralis, 2. Ethicor. sed gratitudo est huiusmodi. Ad cuius euidentiam est sciẽdum, quod gratitudo non est aliud, quam habitus inclinans ad beneficium reddendum, & recognoscendum, & recõpensandum; in recognoscendo autem beneficium potest esse superabundantia & defectus: primo superabundantia, & hoc primo in quanto, vt pro vno minimo dato reputare teneri se ad maxima, sicut multi pro vna refectione obligant se danti ad consilium, & auxilium ad omne malum.

Similiter in quali, vt si quis procuret alteri pecu B niam, credat ille sibi iure gratitudinis obligari. Secundo, potest esse defectus in parum recognoscendo, cuiusmodi sunt esse immemorem, contemnere, malum pro bono recompensare. In actu similiter recognitionis beneficij potest esse medium, & per consequens habitus coniecturans medium illud, cuiusmodi est gratitudo, erit habitus moralis.

Secundum probo, quod scilicet sit virtus contenta sub iustitia, sic: Quia virtus quæ coniecturat redditionem specialis debiti, secundum rectam rationem, est virtus contenta sub iustitia. Probatio C huius est, quia iustitia in generali est virtus coniecturatiua redditionis debiti: sed gratitudo est reductiua debiti hoc modo, & specialis debiti. Aliud enim est debitum fundatum super obligatione, quã respicit esse, cuiusmodi est obligatio creaturæ ad Deum, à quo habet esse; & aliud est debitum obligationis respicientis beneficium receptum, & ad redditionem talis debiti inclinat virtus, quæ est gratitudo: ergo ipsa est virtus specialis contenta sub iustitia, vnde 5. Ethic. virtutem redditiuam talis debiti procedentis ex affectu, & beneficio re D cepto, Aristoteles vocat gratiam, siue gratitudinem.

Secunda Propositio est, quod huic virtuti opponitur duplex vitium, vnum quidem per se, & directè, & illud est nominatum, & dicitur ingratitudo, & vitium; aliud attenditur penes defectum in actũ.

Aliud autem est vitium, quod attenditur secundum superabundantiam in actu, vt nimis recognoscendo beneficium, vel in quantitate, vel in qualitate, & istud est vitium innominatum. Vbi considerandum est, quod multa sunt vitia, quæ sunt no E bis innominata. Ratio est, quia homines parum declinant ad ea: verbi gratia, intemperantia, quæ est defectus ab actu abstinendi, est nominata nobis: sed tamen vitium, quod est superexcedere in actu abstinentiæ, eo quod pauci ad illud declinant, est nobis innominatum.

Vlterius etiam considerandum est, quod aliqui sunt habitus virtutis, quibus magis opponitur alterum extremorum, quam reliquum; imo habitus illi communiter magis capiuntur secundum alterum extremorum, puta secundum superabundan F tiam, quam secundum defectum, vel secundum medium, sicut fortitudo multum accedit ad audaciam, quæ est ex superabundantia in actu fortitudinis. Tunc dico, quod gratitudo est de huiusmodi habitibus: nam ipsa consideratur magis secundum accessum ad superabundantiam in recognoscendo, quam secundum defectum; ea propter minus opponitur gratitudini superabundanter recognoscere, quam contemnere, vel paruipendere, quod est vitium secundum defectum, imo ingratitudo est vitium maximum vitiorum.

Sed sciendum est, quod ingratitudo est duplex; quædã quæ opponitur gratitudini priuatiuè; quæ-

dam, quæ contrariè: primo modo fit, quando non ponitur actus gratitudinis: secundo autem modo quando ponitur oppositum gratitudinis: sed quando gratitudo est reductiua debiti, idest recognitionis beneficii tripliciter, scilicet corde, ore, & opere. A

Ingratitudo non contrariè accepta, sed priuatiuè priuat hos gradus tres, vel eorum alterum; sunt enim quædam rependentes corde non lingua; quædam lingua, non corde; quædam autem nec lingua, nec corde, & quidem primus gradus ingratitudinis minor est, secundus autem maior, tertius adhuc maior.

Ingratitudo vero accepta contrariè adhuc est peior, & hoc modo ingratitudo committitur altero trium modorum, vel opere tantum, vt quando non recompensatur beneficium, sed malum pro bono redditur; vel lingua tantum, vt quando vituperant verbis, etsi malum exterius non agant; vel corde tantum, vt quando beneficium paruipendunt, non reputantes gratiam accepisse, sed debitum sibi totum. Vltra hoc esset pessimũ genus ingratitudinis, quando corde beneficium paruipenderent, lingua detraherent, & opere redderent malum pro bono. Sic autem ingratitudo semper est peccatum. Sed vtrum mortale semper? dico quod non, sed in casu, ingratitudo opposita gratitudini positiuæ in ordine ad Deum, mortalis est. In ordine vero ad hominem, est in casu aliquo mortale iudicandũ; sic quando benefactor esset in necessitate, & scienter ei beneficium subuentionis denegaretur, cæteris circunstantiis occurrentibus, quæ recta ratio dictat debere inesse.

Tertia Propositio est, quod cæteris paribus considerando beneficium plus tenetur obligatione gratitudinis ad gratiarum actionem innocẽs, qui præseruatus est à lapsu culpæ, quam pœnitens, qui post peccatum venia est præuentus.

Ista est vna quæstio valde communis, ad quam respondet vnus Doctor, quod in tali casu potest cõsiderari ex vna parte donum innocentiæ, & remissio peccatorum, ex alia vero parte liberalitas donantis: Tunc dicit, quod aspiciendo ad liberalitatẽ dantis, magis Deo tenetur pœnitens, quam qui in innocentia permansit: sed aspiciendo ad donum datum, & peccati remissionem plus recipit, qui in innocentia præseruatur, quam cui offensa per pœnitentiam dimittitur. Omnibus autem pensatis dicit, quod magis tenetur resurgens per pœnitẽtiam à peccato.

Sed ista dicta non euacuant difficultatem, quod enim beata Virgo non plus Deo teneatur modo in hoc, quod fuit in innocentia conseruata, quam si permissa fuisset peccare, ac postea per pœnitentiã redire, non video quare non sit maior, & excellentior liberalitas in primo, quam in secundo. Et confirmo hoc, quia cui dat Deus innocentiam, dat ex liberalitate: sed vbi est maior liberalitas, vtrum in innocentiam dando, vel in datam conseruando? Dices, iste habet resistentiam, qui est in culpa respectu dandæ innocentiæ, non autem qui non lapsus est, respectu innocentiæ conseruandæ. Respondeo, nihil iuris vendicat sibi plus qui non resistit, quam qui resistit, ideo per hoc non fit Dei liberalitas maior. Ideo dico, quod cæteris paribus plus tenetur innocens conseruatus in innocentia, quam peccator resurgens per pœnitentiam.

Quarta Propositio est, quantum ad propositum, nunquid qui per pœnitentiam resurrexit, & postmodum recidiuat, committit ratione ingratitudinis maius peccatum, vel minus priore? Respondeo: Ingratitudo potest cadere dupliciter in actu peccandi, vno modo tanquam circumstantia actus: alio modo, vt ingratitudo sit ipse actus. Exemplũ de primo modo est, quando peccans peccat ex alio fine, quam ex ingratitudine, puta quando peccatũ est præcisè actus intemperantiæ formaliter, habet tum ingratitudinem pro circumstantia. Exemplũ de secundo modo est, quando non est alius finis, quam ingratitudo, puta si non recogitat beneficia, vt debet; vel si paruipendit absolutè, vel detrahit, quod tamen raro contingit, quod absolutus hoc modo præcisè recidiuet per ingratitudinem, tunc dico, quod quando sic recidiuaret, credo quod esset peccatum æquale, vel maius præcedente: sed si ingratitudo sit tantum circumstantia, non oportet, quod sit peccatum maius, licet inquantum concurrit, plus aggrauetur. B

Sed hic videtur facere dubium, quia illud non videtur aggrauare peccatum, cuius oppositum, si fuisset, magis aggrauaret: sed si non fuisset peccatum deletum prius, peccans de nouo æquè, vel magis grauiter peccaret, quam si peccatum fuerit deletum, & recidiuet; sicut si virgo peccaret, magis peccat, quam incontinens, cui tamen fuerat peccatum indultum per pœnitentiam: ergo non videtur, quod sola recidiuatio ad peccatum sic aggrauet. C

Respondeo, dico quod vtrumque aggrauat. Et ad formam rationis dico, quod non est inconueniens, quod vtrumque oppositum aggrauet ratione eiusdem formalis vtrobique reperti, scilicet ratione ingratitudinis, vterque enim est ingratus, & forte plus, qui prius fuit innocens, quam incontinens, tamen pœnitens. D

ARTICVLVS III.

Vtrum in Sacramento Pœnitentiæ detur præcisa forma verborum, siue absolutio.

AD tertiam quæstionem, Vtrum in hoc Sacramento sit præcisa forma verborum. Respondeo, quod sic, illa tamen ex Euangelio nõ habetur. Vnum tamen oportet obseruare, scilicet quod actus absolutionis exprimatur in prima persona, cum inuocatione Trinitatis. E

ARTICVLVS IV.

Quid requiratur intrinsecè ad essentiam huius Sacramenti Pœnitentiæ.

AD quartam quæstionem respondeo. Dicunt quidam, quod de essentia istius Sacramẽti est cõtritio interior. Alij vero, quod sola absolutio exterior, & confessio sacramentalis. Et dato, ꝙ interior contritio non concurrat, Respõdeo, dico quod Sacramentum Pœnitentiæ est vnum integrum sensibile, ad quod concurrit absolutio exterior, & confessio sacramentalis, & intellige, quod in Sacramẽto Pœnitẽtiæ (sicut in alijs) aliquid concurrit vt Sacramentum, & non res, sicut absolutio, & exterior confessio. Aliquid vt Sacramentum & res, sicut interior contritio. Aliquid autem vt res, & non Sacramentum, sicut gratia Dei, quam concomitatur deletio peccatorum. F

DISTINCTIO XXIII.

DE EXTREMA Vnctione.

Præter præmissa, &c. In ista Distinctione Vigesimatertia, in qua agit Magister de Sacramento Extremæ Vnctionis, & hoc primo quantum ad eius quidditatem, quid sit: secundo quo ad eius finem, ad quid institutum sit, Quæro ego proportionaliter duo.

1 Primum est: Vtrum Extrema Vnctio sit Sacramentum Nouæ legis.

2 Vtrum proprius, & primus eius effectus sit deletio venialium peccatorum.

ARTICVLVS I.

Vtrum Extrema Vnctio sit Sacramentum Nouæ Legis.

QVO ad primam quæstionem arguo primo quod nõ, sic, omne Sacramentũ nouæ legis est à Christo institutũ: Extrema vnctio non est à Christo instituta, sed à Iacobo: ergo. Maior patet, quia solus Christus fuit legis nouæ lator, ac institutor: ergo & omnium, quæ per se pertinent ad Nouam legem, cuiusmodi sunt septem Sacramenta. Minor patet in Canonica Iacobi cap. 6. Infirmatur quis in vobis, &c. Confirmo hoc, quia hoc Sacramentum dicitur vulgariter Sacramẽtum S. Iacobi.

In oppositũ arguo, quia circa Sacramenta Nouæ legis tenẽda est auctoritas Ecclesiæ pro ratione, vt habetur extra de hæreticis ad abolendas, vnde qui oppositum teneret, tanquam hæreticus est censendus. Respondeo in ista quæstione primo distinguã de Sacramento. Secundo ponam conclusionem intentam: tertio dicam quædam generalia pertinentia ad hoc Sacramentum.

Quoad primum sciendum, ꝙ secundum Hugonẽ de Sacram. par. 2. c. 3. Sacramentum est sacrati signum, quia significat gratiã, & sanctificationẽ animę. Quædã ergo sunt, quæ directè faciũt ad animæ sanctificationem, ita quod non tantum significant, sed efficiunt, ac operantur, & hoc non tantum ex merito operantis, sed ex ipso opere operato: quædam vero huiusmodi sanctificationẽ non efficiunt ex opere operato, sed ex exercitio meritorio, & opere operantis. Et horum quædam pertinent ad præparationem, & hoc dupliciter, vel ad præparationem ministrorum, cuiusmodi sunt diuersa indumenta, & huiusmodi. Quædã ad præparationem materiæ, vt fontium benedictio, Chrismatis consecratio, & huiusmodi. Alia vero pertinent ad suscipientium præparationem, sicut Exorcismus, & Catechismus. Alia autem sunt, quæ pertinent ad deuotionis excitationem, sicut campana, candelæ, deportatio ramorum, crucesignatio, & huiusmodi; omnia enim ista pro tanto dicuntur Sacramenta,

A quia sunt sacra signa, licet sint non directè, & effectiuè sanctificantia. Ex quo patet, quod triplex est acceptio huius nominis, Sacramentum, in generali, scilicet per modum exercentis, vel per modum præparantis, vel tertio per modum efficientis rem Sacramenti, & causantis.

Nunc ergo punctus quæstionis non est quærere de Sacramento primo modo, vel secundo, sed tantummodo tertio: Vtrum scilicet Extrema vnctio sit Sacramentum efficiens, quod figurat. Secundo pono propositionem intentam, & est ista, quod Extrema vnctio est Sacramentum propriè sumptum ex opere operato efficiens, quod figurat, & directè sanctificans per modum causæ, sicut & cætera Sacramenta. Hanc conclusionem probo, quia cui conuenit definitio, & definitum: sed Extremæ vnctioni conuenit propriè definitio Sacramenti Nouæ legis. Probo: Est enim Sacramentum nouæ legis definitiuè inuisibilis gratiæ visibilis forma, vt similitudinem eius gerat, & causa existat; sed ista competunt Extremæ vnctioni: ibi enim est oleum oliuarum, & præscripta verba, vt signum quoddam sensibile, significans gratiam Dei, quæ virtute huius Sacramenti roboratur, cuius etiam virtute delentur venialia peccata, confortantur infirmi, & excluditur potestas diaboli: ergo.

(B and C in margin: B at "ma vnctio est Sacramentum", C at "sensibile".)

Sciendum autem, quod hic, sicut in alijs Sacramentis, est considerare aliquid, quod est Sacramentum tantum, & non res, scilicet vnctio cum forma verborum præscripta. Aliquid vero, quod est Sacramentum, & res, sicut est interior vnctio, quæ significatur per vnctionem exteriorem, & ipsa significat spem, & venialium deletionem, per quam D quidem spem decedens securus, & cum sacro signo de militanti populo, accedit ad Ecclesiam triumphantem.

Quantum ad tertium Articulum, videnda sunt quædam in generali. Primo de materia, vbi dico, quod materia huius Sacramenti est oleum oliuarum ab Episcopo consecratum. Ad cuius euidentiam sciendum est, quod in Ecclesia sunt tres vnctiones, de quibus loquitur Innocentius Papa de sacra vnctione cap. cum venisset, & vna quidem est infirmorum, alia cathecumenorum, tertia est E Chrisma ab Episcopo consecratum: conueniunt autem in hoc, quod omnes sunt vnctiones, & debent ab Episcopo benedici, qua vnguntur in dextro humero, ad significandum gratiam Spiritus sancti ad iustitiam exercendam.

Similiter ad Episcopos, & hoc in vertice, siue capite, quousque descendat in barbam, barbam Aaron. Similiter ad sacerdotes quando ordinãtur, & hoc in manibus: sed etiam ad paruulos post Baptismum in vertice; quo ad confirmandos in fronte. Sexto ad Ecclesiam & altaria, quando conse-F crantur. Similiter ad calices, & pathenas, quando consecrantur. His omnibus applicatur vsus Chrismatis, vt tangitur in præfata Decretali.

Tunc ad propositum dico, quod materia istius Sacramenti est oleum oliuarum. Ratio est, quia Sacramentum hoc est medicatio quædam vulnerum peccatorum: super vulnera autem oleum oliuarum infunditur, cuius effectus est mitigare, & huiusmodi. Sic in proposito, vulneri quinque sensuum oleum apponitur, quæ quidem vulnera inflicta fuerant per peccatum.

Ratio autem quare ab Episcopo debet illud oleũ benedici, nõ autem sic est de materia Baptismi,

est, quia Christus tactu suæ carnis mundissimæ sanctificauit aquas, pro materia perenni ipsius Baptismi; non legitur autem hoc modo oleum consecrasse, propter quod eius consecratio cõmittitur sponso Ecclesiæ successori suo. hoc de materia.

A

De forma verborum. Nota quod hæc est: Per istã sacram vnctionem parcat tibi Dominus. Vbi sciendum, quod ista verba septies replicantur, secundũ septem vnctiones, quarum sufficientia ista est: dictũ est enim, quod Sacramentũ istud ordinatur ad vulnerum sanitatem, vulnera autem peccati habent ortum, vel à cognitiua, vel appetitiua, concupiscibili, vel à progressibili, & secundum hoc si considerētur, vt ortum habent à cognitiua, fiunt vnctiones in quinque sensibus; si vero à concupiscibili fit in renibus, vbi maxime apparet concupiscentia carnalis. Si ex progressiua sic fit circa pedes, vbi consistit maximè potentia progressiua, tamen in quibusdam Ecclesijs fit vnctio tantũmodo super quinque sensus, & in talibus vbique mos Ecclesiæ est tenendus, melior tamen est consuetudo, quod fiat in septem locis, & partibus corporis, vt dictum est. B

Sed de forma est dubium, quare est optatiua. Respondeo, in quibusdam Ecclesijs forma ista est indicatiua, puta per istam sanctam vnctionem parcit tibi Dominus. In alijs est imperatiua: sed verba Iacobi videntur habere formam optatiuam, dicit enim: & oratio fidei alleuiabit infirmum, quasi forma sit per modum orationis optatiuæ. Ideo dicendum est, quod forma verborum indifferenter potest esse indicatiua & optatiua, sicut de forma verborum Baptismi, quæ est apud Latinos indicatiua, sed apud Græcos optatiua, & ideo consuetudo in talibus est seruanda, & peccaret grauiter, qui consuetudinem immutaret. C D

Nunc dicendũ est de suscipiente. Vbi dico, quod suscipiens idoneus est infirmus naturali infirmitate, quæ naturaliter ducit ad mortem, & adultus, per quos excluduntur paruuli; & mentis cõpos, ad excludendum amentes, nisi habeant lucida interualla, & quarto in mortis articulo.

De ministrante dico, quod idoneus minister huius Sacramenti est solus sacerdos, & hoc secundum Iacobum: ratio est, quia cum hoc Sacramentum nõ sit maximæ necessitatis, sicut Baptismus, vt quod decedens sine ipso damnaretur, ideo congruũ fuit, quod non committeretur nisi sacerdotibus, maxime quia delentur ibi venialia. E

Quinto, videndum est quis institutor: vbi dicitur quod Iacobus, sed Marci c. 7. dicitur expressè, quod Apostoli infirmos vngebant, quod non est verisimile eos fecisse nisi auctoritate instituentis Christi, vel instituendum pronunciantis.

Sexto: Vtrum sit iterabile: dico quod sic, sicut & morbus, illa enim sacramenta præcisè iterabilia sunt, quorum morbus est iterabilis, vt de Sacramento Pœnitentiæ, & huiusmodi. F

Sed nunquid iterari potest in eadem infirmitate? dico, quod si infirmitas sit continua, & deducens continuè ad statum mortis, in tali infirmitate non debet pluries iterari: ratio est, quia non debet ministrari nisi imminente transitu mortis probabiliter; vel talis infirmitas est longa & discontinua, & nunc videtur debere mori, nunc conualere, & in tali casu puto quod posset iterari. Ratio est, quia censentur plures infirmitates.

Ad argumentũ in oppositum patet, quod legitur Mar. c. 6. de eius institutione, & dato quod nullicubi legeretur. dicit Decretum dist. 11. cap. in nouo Testamento, quod multa Christus fecit & instituit, quæ non sunt scripta in Euangelijs. & hoc rationabiliter credi potest, non enim fides ex Euangeliis, cum fuerit ante Euangelia fides, & Ecclesia, quæ magis è conuerso dabat Euangeliis auctoritatem.

ARTICVLVS II.

Vtrum primus, & proprius effectus extremæ Vnctionis sit remissio venialium peccatorum.

Circa secundam quæstionē arguo primo, quod primus, & proprius effectus sacræ Vnctionis non sit remissio peccatorum venialium, & hoc sic: Duo remedia non sunt instituta in Ecclesia respectu eiusdem morbi: sed Sacramentum Eucharistiæ est institutum ad deletionem venialium: ergo non istud: ergo.

In oppositum est illud Iacobi 6. Et si in peccatis fuerit, &c. non loquitur nisi de veniali certum est. Respondeo, pono duas propositiones.

Prima est, quod magni & mirabiles sunt effectus huius Sacramēti, propter quod debet infirmus quilibet illud sollicitè, & cum deuotionis affectu maximo postulare.

Sunt autem septem effectus. Primus est deletio venialium, & hoc in toto, vel in parte.

Secundus est diminutio debitæ pœnæ, tam pro mortali, quam pro veniali.

Tertius est gratiæ augmentatio, quę vi Sacramēti huius, sicut & aliorum Sacramentorum habet augeri, & hoc non tantum ex deuotione ministrantis, vel recipientis, sed ex opere operato Dei interueniēte misericordia; & si augetur gratia, augebitur per consequens gloria, quia aucta gratia meretur perfici secundum Augustinum.

Quartus effectus est vnctio interius per claritatem quandam, & iocunditatem spiritualem: nam homo in illo articulo est in timore ingenti, & tremore propter dæmonis potētiam constitutus, propter quod Dei misericordia instituit hoc Sacramentum ad dandum interiorem lætitiam, & iocunditatem, robur, & spē contra dæmonis tentationes, quas potissimè in mortis articulo conatur inferre.

Quintus effectus est arctatio diabolicæ potestatis. Credendum enim est, quod dæmon post Sacramenti receptionem non sit potens tentare vt prius.

Sextus effectus est corporis sanatio, vbi expediat animæ sanitati, vnde & in primitiua Ecclesia multi Sacramento suscepto corporaliter curabantur, de quo Iacobi c. 6. Oratio alleuiabit infirmum.

Septimus effectus est protestatio decedētis infirmi, quod permansit in fide Ecclesiæ militantis, & ideo securus egreditur ad populum triumphātem, sicut sub signo Sacramenti Baptismi ingreditur homo ad populum militantem, sic sub signo extremæ Vnctionis ingreditur ad Ecclesiam triumphantem, portans secum testimonium signi, quod fideliter mansit in Ecclesia triumphante.

Secũda Propositio est, quis sit primus, & proprius effectus huius Sacramēti. Dicit vnus Doctor, ꝙ per se, & directè deletio venialium. Sed isti habent difficultatem tactam in arguendo ad principale, quod respectu vnius morbi non sunt instituta plura remedia. Ad quod isti respondent, quod hoc Sacramentum non est remedium pro quacũque hora,

A sed tantum pro hora mortis, vt quando ex opere operantis non possunt peccata deleri, Dominus instituit hoc Sacramentum, quod deleret illa ex opere operato, pro tali enim hora Sacramentum Eucharistiæ non posset ministrari.

Sed contra istos videtur esse verbum Iacobi, qui videtur velle, quod Sacramentum ministrandum sit etiam si non fuerit in peccatis, vnde ait, & si in peccatis fuerit, vbi administratio Sacramenti absolutè inducitur, cum dicit, Et vngant eum oleo sancto. Deletio vero peccati sub conditionali, cum dicit, B & si in peccatis fuerit.

Ideo dicunt alij, quod Sacramentum istud datur in medicationē non peccati actualis, nec mortalis, nec venialis, sed reliquiarū peccatorum, quæ sunt quædam ineptitudines, & languores per peccata derelicta. Sed videtur mihi, quod dictum istud sit quoddā vaticinium, quid enim intelligunt per hanc ineptitudinem. Ineptitudo enim, quæ est difficultas ad bona ipsa, est ex habitu: ergo incidunt in illud, quod vitant, quia tunc Sacramentum istud ordinabitur ad deletionem habitus vitiosi.

C Præterea experientia docet, ꝙ talis ineptitudo & dispositio non tollitur, nam si inunctus curatur, tantam difficultatē ad bonum, & inclinationem ad malum sentiet sicut prius. Et confirmo ex forma verborū, quæ multum dirigit in effectu Sacramēti, quæ in hoc sacramento est ista: Per istam sacrā vnctionē parcat tibi Deus: parcere autem supponit culpam.

Alij Doctores dicunt, quod primus effectus eius est deuotio, isti autem vadunt ad positiuū, & ex isto possumus venire ad defectū, qui reparatur. Sed quis est ille? Dico, quod ille est defectus pœnalis, quem D inducit recordatio peccatorū. In mente enim constituti in mortis articulo recogitantis peccata cōmissa, & cum hoc iustitiā iudicis oritur de sententia quidam timor, & tremor de gehenna, & ex consequēti prostratio quędam cordis. Et hoc puto, quod intellexerunt alii reliquias peccatorum ineptitudinem cordis, scilicet quandam intimam prostrationem. Pro tanto ergo diuina misericordia hoc instituere placuit sacramētum, vt esset alleuiatiuum, dando internam quandam hilaritatem, de venia spem præstando.

E Dico ergo quantum ad istum articulum, quod primus effectus, & per se istius Sacramenti, & directè est gratia, vt collatiua spei, & internæ hilaritatis, ex hoc autem sequitur postmodum deletio venialium, aliiq. effectus prædicti septem.

Quod autem iste sit effectus principalis, qui dictus est, apparet ex conditione olei, quæ est materia Sacramenti, quod quidem specialiter habet lætitiam denotare. Significat etiam oleum lenitatem diuinæ clementiæ in remittendo offensam, & hoc sequitur ad gratiam. Probo, propter quod dicitur F per istam sanctam vnctionem parcat tibi Dominus, & hoc in quolibet quinque sensuum. Sicut ergo in Baptismo directius fides infunditur, licet etiam cæteræ virtutes infundantur: & in confirmatione directius fortitudo ad sustinendum nomen Christi: sic in hoc Sacramento infunditur directius spes alleuians infirmum.

Et adhuc videtur ire super bona, cum dicit, quod est deuotio, per deuotionem enim alleuiatur mens, in qua confertur gratia, delens veniale in hoc, quod magis vnitur Deo.

Ad argumentum principale, ad illud Iacobi: Bene volo, quod remissio venialium sit effectus, non tamen principalis; sed primus effectus est gratia sanctificans, sed effectus remotus est animæ alleuiatio, vt dixi, & vt intellexit Iacobus, cum dixit, & alleuiabit infirmum.

DISTINCTIO XXIV.

DE ORDINE.

Nunc ad consecrationem, &c. In ista Distinctione Vigesimaquarta agit Magister de Sacramento Ordinis. Ad euidentiam Distinctionis istius quæro duas quæstiones, vna est de Sacramento per se, & est ista.

1 Vtrum Ordo sit Sacramentum nouæ legis.

2 Alia est de partibus eius. Vtrum scilicet in Ecclesia sint tantum septem Ordines.

Quæstio Vnica.

ARTICVLVS I.

Vtrum Ordo sit Sacramentum Nouæ legis.

QVO ad primam quæstionem arguo primo quod non, sic: Quia illud nō est Sacramentum nouę legis, quod non est signum sensibile: sed ordo nō est huiusmodi: ergo.

In oppositū est auctoritas Ecclesiæ. Respondeo, ad euidentiā huius quæstionis pono ꝓpositiones aliquas.

Prima est, quod Ordo est Sacramentū nouæ legis rationabiliter institutum: Verū quia probatio passionis de subiecto supponit quid nominis subiecti, ideo primo videndum est, quid intelligēdum sit nomine Ordinis. Ordo ergo vno modo, idem est, quod relatio disparitatis, sicut dicitur, quod politia est ordo, & hoc maxime respectu ipsorum dominātium: & hoc modo ordo in Ecclesia non est aliud, quam hierarchica quædam dispositio inter præsidentes.

Alio modo ordo accipitur pro fundamēto illius relationis, maxime ex parte excellentis, & hoc modo, qui est in gradu aliquo digniori, dicitur esse in ordine, & hoc modo dicitur in Ecclesia esse in ordine, qui est in gradu aliquo constitutus, vt Diaconus, & huiusmodi.

Alio modo Ordo accipitur pro ipsa ordinatione, & tunc est signū sensibile, puta verba ipsa, & tactus, quibus vtitur Episcopus ordinando, & hoc vtroque modo est Sacramentum. Sciendum autē, quod sicut in aliis sacramentis aliquid est hic, quod est Sacramentum, & non res, sicut verba; aliquid, quod est Sacramentum, & res, sicut character. Aliquid vero, ꝙ est res, & nō Sacramentum, vt gratia in anima: hæc reperiuntur in aliis Sacramentis, sicut dicit Innoc. de celebr. Missar. cap. cum marte. quod in Eucharistia Sacramentū tantum sunt species ipsæ, Sacramentum & res sunt corpus Christi, res & nō sacramentum est gratia in anima: Sic per simile in proposito capiendo ordinem secundo modo pro persona constituta in gradu, sic est Sacramentum & res; est quidem Sacramentum, quod signat habentem characterem, & potestatem: sed est res, quia signifi-

catur

catur per ordinationem tertio modo: ordinatio enim illo modo significat ordinatum habere potestatem.

Similiter, character est res signata per ipsum ordinem tertio modo acceptum, & ipse significat gratiam, quam virtute Sacramenti recipit, & concomitatur characterem in eo, qui nō habet obicem. Ipsa autem ordinatio est purum Sacramentum, quia sic signat, & efficit, quod ab alio non efficitur, nec signatur.

Tunc probo propositionem propositam, sic: Sacramentum est signum sensibile efficiens, quod figuratur: sed ordinatio sacra est huiusmodi, significat enim traditionē potestatis, & characteris, & efficit illā, sicut Sacramenta dicuntur efficere, q̄ figurant. Similiter ordo secundo modo acceptus, puta persona existēs in gradu in Ecclesia, puta diaconus, significat se habere potestatem, & gratiam coniunctam: ergo vtroque modo, scilicet primo & secundo, ordo verè est Sacramentum Nouæ legis.

Secūdo addo, quod hoc Sacramentum est rationabiliter institutum, quod probo sic: Illud quo nulla lex caruit, rationabiliter est institutum in noua lege: sed nulla lex carebat sacrificio offerendo Deo suo. Hoc probaui supra in principio esse de lege naturæ, cum sit actus latriæ, ex 5. Ethic. Etiam vltra sacrificia fuerunt in omni lege personæ aliquæ distinctæ, & singularis vitæ, & obseruationes ad huiusmodi sacrificium offerendum: ergo.

Secunda Propositio est, quod istud Sacramentū est vnum, & non tantum vnitate indiuisibilitatis: hoc dico propter opinionem quandam, quod istud Sacramentum est vnum indiuisibilitate quadā, vnde & ponit, quod solum sacerdotium hoc modo sit Sacramētum, Diaconatus, & Subdiaconatus, & huiusmodi magis sunt sacramentalia, quā Sacramentum. Ratio vero eorum fortior ista est, quia ille ordo non est Sacramentum, ex quo nulla acquiritur potestas in suscipiente, quā non habuit prius: sed in Diacono nulla specialis potestas acquiritur, quam nō habuit prius. Probo, quia quæro qualis potestas est illa, non legendi Epistolam, vel Euangeliū, quoniam æque bene legeret illa vnus non ordinatus, sicut vnus ordinatus; nec apparet, quæ sit potestas illa, nec enim est ibi aliqua virtus infusa actiua, quæ faciat illum aptius, & facilius Epistolā legere, aut Euangelium. In solo autem sacerdote videtur esse talis potestas specialis, puta conficere corpus Christi, q̄ non faceret, qui non esset Sacerdos. Cōfirmatur, quia multo magis dicitur esse Episcopatus ordo, quā Diaconatus, vel Subdiaconatus, cū Episcopus habeat specialem potestatem super sacerdotē, quam non habent inferiores ordines. Et confirmo hoc, quoniā tunc haberemus tredecim Sacramēta, quia vltra septem, quæ communiter assignantur, haberemus Diaconatum, & Subdiaconatum, & quatuor alios ordines minores.

Et si arguatur cōtra eos, quod ordines inferiores non possunt dici sacramentalia, eo q̄ sacramentale videtur esse coniunctum, & eodem tempore cum Sacramento. Respondent per interemptionem, exemplū datur de Catechismo, qui tamen per multa tempora ante præcedebat Baptismum.

Hanc opinionem non teneo, potissimè quia Magister videtur esse expressè ad oppositum, qui diuidit Sacramentum Ordinis in septem, & remouet à Sacramento Ordinis tonsurā, & Episcopatum, & tamen tonsura videtur sacramentale, & consimiliter

A Episcopatus: ergo aliter alia pertinent ad rationem Sacramenti, quam sacramentalia tantum.

Confirmo, quia Ecclesia videtur cōmuniter hoc tenere, ideo posui propositionem præfatam, & eam probo sic: Omne illud, quod est signum sensibile, & causa ex opere operato gratiæ, & characteris, ac specialis potestatis, est verè sacramentū, & non tantū sacramentale: sed ordo Diaconatus, & Subdiaconatus est huiusmodi. Probo: acquiritur enim per ordinationem Diaconatus specialis potestas, scilicet ministrandi corpus Domini Christi, & ministrare

B sacerdoti, quod non potest non ordinatus. Consimiliter acquirit specialem characterem, vt communiter tenet Ecclesia, & gratiam: ergo.

Tunc ad motiua eorum respondeo. Ad primum patet ex dictis, acquirit enim Diaconus vel Subdiaconus spiritualem potestatem, etsi ante illud idem potuisset, non licitè habuit talem potestatē corpus Domini administrandi, & sacerdoti assistendi, ipsi etiam potestati annectitur gratia, & character.

Ad secundū dico, quod non erunt tot sacramenta. Ratio est, quia omnes ordines concurrunt ad cō

C stitutionē vnius perfecti sacramenti Ordinis, quod quidem tantummodo in sacerdote reperitur, & per modū integri. In alijs autem, puta Diacono, & huiusmodi solū reperitur per partes, & diminutè, vnde Diaconus non habet perfectum sacramentū Ordinis, sed partem eius, & diminutum. Dico tunc, q̄ hoc Sacramentum non est vnum vnitate integritatis cuiuslibet, sicut domus est vna ex pariete, tecto, & fundamento, quorum altero omisso non habetur ratio domus: sed est vnū tali integritate, quod partes possunt separari ipso remanēte, licet diminuto,

D sicut homo consistens ex omnibus mēbris est vnus integritate tali, quod separato aliquo membro, puta manu remanet homo, licet aliqualiter diminutus: sic ergo est vnum sacramentum, non primo modo, quod patet, quia ordinatus per saltū, non oportet quod reiteretur; sed sufficit quod illud, quod est omissum, suppleatur; quod non esset, si esset vnū tali integritate, quali est vnum Sacramētum Baptismi, ex verbis & elemento, quocunque enim horū omisso totum oportet iterari. Est autem vnus vnitate integritatis secundo modo sic, q̄ partes, si separen-

E tur, remanet Sacramentū aliquo modo, licet tamen diminutum, sicut manet sine manibus homo. Ad argumentū in oppositū patet ex corpore quæstionis.

ARTICVLVS II.

Vtrum in Ecclesia sint tantum septem Ordines.

AD secundam quæstionē arguitur primo, quod non sint tantū septem ordines, sic: quia Dion. c. 5. de Eccl. Hierar. non ponit nisi tres ordines, scilicet Sacerdotium, & Diaconatū, & Episcopatum:

F ergo vel non sunt septem, vel erunt octo, quia Episcopatus erit secundum eum per se ordo.

In oppositum est Magister in litera, & opinio cōmunis Ecclesiæ. Respondeo: In hac questione faciūt difficultatem, primo, gradus Episcopalis: secundo, corona, & tonsura, quæ videntur pertinere ad ordinem, cū ponant in gradu aliquo in Ecclesia, & ideo sic procedo, primo videbitur, vtrū gradus Episcopalis sit ordo, & Sacramentū. Secūdo quæretur idē de tōsura, & tertio videbitur de sufficiētia Ordinū.

De primo sciendū est, q̄ sunt quinque opiniones: & prima quidē est Iuristarū discordantiū in hoc à Theologis, q̄ Episcopatus est verus ordo. Ad hoc vi

dentur esse auctoritates Sanctorũ. Item ad hoc videtur esse auctoritas Decreti dist. 21. vel 25. cap. Clericos, & est Isidori lib. 7. Ethymolog. cap. 12. qui diuidit ordinem Episcopalem in quatuor gradus, scilicet in Episcopatum, Archiepiscopatum, Primatũ, & Patriarchatum. Item ad hoc videtur esse auctoritas Dionysij de Ecclesiastica Hierar. cap. 5. arguẽdo ad principale iã allegata: hæc est intentio communis omnium Iuristarum, & dicunt, quod nos Theologi in hoc à vero deuiamus.

Et videtur mihi, quod hæc opinio posset ostendi esse rationalis, & primo arguendo per locum à minori, quia minus videretur, quod Ostiarius haberet certum ordinem & gradum in Ecclesia, quam Episcopus. Hoc probatur, quia Episcopus essentialius, & propinquius respicit corpus Domini in ordine, ad quem ordines distinguuntur, quam Ostiarius. nam Ostiarius tantum aspicit domum, vbi corpus Christi conficitur, & mediante domo valde remotè aspicit corpus Christi; sed Episcopus aspicit directè immediatum ministrum corporis Domini, cui dat auctoritatem conficiendi corpus Christi, & mediante ipso ministro, quasi mediate propinquius aspicit corpus Domini. Et ista ratio elidit motiuum alterius opinionis, quæ est, quod Episcopatus non est ordo, quia non habet actum circa corpus Domini, quia nec Ostiarius nisi mediante domo, circa quam habet actum suum immediatũ.

Secunda ratio, quia tota definitio Sacramenti nouæ legis conuenit gradui Episcopali, est enim signum sensibile efficiens, quod figurat. Vnctio enim facta in capite cum certis verbis, significat, & efficit potestatem Episcopalem, scilicet consecrare, ordinare, quæ non competunt alteri, quam Episcopo. Et confirmatur hoc, quia electus in Papam, si non esset Episcopus, oporteret eum cõsecrari, quod non esset, nisi Episcopatus importaret gradum aliquem determinatum in Ecclesia.

Tertia ratio est ista: Ea quæ sunt ordinũ, omnes recipiunt immediatè à Christo, ita quod in potestate nullius, imo nec Papæ est illa auferre: quæ sunt autem iurisdictionis, recipiunt Episcopi à Papa, in quo est fons iurisdictionis: & hinc est, quod illa, quæ sunt in Episcopatu pertinentia ad iurisdictionem, potest Papa suspendere, vnde potest ei auferre potestatem excommunicandi, & huiusmodi, quæ sunt solæ potestates iurisdictionis; sed illa quæ pertinent ad ordinem, non potest suspendere, vnde non potest Papa Episcopo quantumcumque degradato ordinandi potestatem auferre.

Tunc arguo sic: Illud habet rationem Sacramenti, sub quo, sicut sub velamine signi sensibilis, datur potestas indelebilis, quæ non subest alterius potestati, quam Christi: sed sub consecratione Episcopi, tanquam sub sensibili signo continetur, & causaliter confertur potestas aliqua indelebilis, cuiusmodi est conferre ordines, ita quod Papa illam non posset suspendere: ergo.

Quarta ratio est ista: Communiter consueuit distingui, quod electi habent eo ipso omnia, quæ iurisdictionis sunt, non autem eo ipso ea quæ ordinis; sicut plebanus electus habet omnem iurisdictionem ante ordinum susceptionem, quam habet post susceptionem ordinum: sed electus in Episcopum non habet omnem potestatem ante consecrationem, quam habet post consecrationem: ergo aliqua potestas in Episcopo, inquantum Episcopus, est pertinens ad ordinem non ad iurisdictionem:

A ergo illud, quod significatur efficere potestatẽ, illud est vere Sacramentum Ordinis, cuiusmodi est consecratio Episcopi: ergo.

Secunda opinio est, quod gradus Episcopalis, licet sit ordo sacramentalis, non est tamen sacramentum, & addunt isti, quod tantummodo sacerdotium est sacramentum: alij vero ordines, & ipse Episcopatus non sunt sacramentum, sed magis sacramentalia quædam: ratio eorum est, quia in Sacramento est virtus actiua infusa: sed in nullo alio ordine, nisi in sacerdotio, est virtus infusa: ergo.

B Hæc opinio est contra Magistrum expresse in litera: Agamus nunc de Ordine Sacramẽto, & statim illud diuidit in septem, & postmodum excludit ab istis septem aliqua alia, puta tonsuram & Episcopatum, dicens, quod non sunt sacramenta, sed tantum sacramentalia. Similiter est contra dicta Sanctorum, quæ Magister adducit in litera.

Tertia opinio est, quod Sacramentum potest referri vel in ordine ad characterem, qui imprimitur, vel in ordine ad potestatem aliquam speciale, quæ confertur. Primo modo dicunt, quod Episco-
C patus non est Ordo, nec Sacramentum, eo quod nullus in susceptione consecrationis Episcopalis character imprimitur. Ratio autem huius est, quia character secundum eos est potestas actiua, habens specialem actum circa corpus Domini verum: nũc autem Episcopus nullum actum habet, inquantum Episcopus, nisi circa corpus Domini mysticum, scilicet circa Ecclesiam: ergo.

Sed capiendo Ordinem & Sacramentum in ordine ad specialem aliquam potestatem, quæ alij non confertur, sic dicunt, quod Episcopatus est
D Sacramentum, & Ordo.

Alia opinio quarta est, quod Episcopatus etiam non est Ordo & Sacramentum, vt ordo siue Sacramentum accipitur pro potestate aliqua, quæ alteri non confertur. Ratio est, quia Episcopatus non est aliud, nisi ipsamet potestas sacerdotalis ampliata, & in alijs sacerdotibus restricta, & ad hoc faciunt multa capitula, quod scilicet ex institutione Christi non differt Episcopus & sacerdos. & illud conatur ostendere multis auctoritatibus, & rationibus.

E Ad hoc etiam sunt auctoritates Scripturæ, quia in Actis Apostolorum sacerdotes dicuntur Episcopi, & hoc habet ipsa ethymologia vocabuli. Dicitur enim Episcopus ab Epi, quod est supra, quasi sit sacerdos habens auctoritatem super alios, vt sic potestas Episcopalis non sit, nisi antiqua potestas sacerdotalis, quæ propter bonum pacis in Ecclesia communiter sacerdotibus restringitur, ac paucis eorum est concessa.

Ista autem opinio non placet, ratio est, quia Dionysius fuit tempore Apostolorum, & tamen iste diuidit in lib. de Ecclesiast. Hierar. cap. 5. Epi-
F scopum à sacerdote: ergo distinctio fuit tempore Apostolorum. Item, Christus ipsemet videtur distinxisse, nam de omnibus elegit duodecim, quos Apostolos nominauit, alios autem elegit septuagintaduos. Nunc autem Episcopi sunt successores Apostolorum, præsbyteri vero aliorum septuagintaduos, qui erant sacerdotes, vt patet de Marco, & huiusmodi.

Quinta opinio est, quæ iudicio meo est magis tuta, scilicet quod Episcopatus non est ordo distinctus à sacerdotio, nec potestas, nec gradus, sed est ampliatio eiusdem potestatis & ordinis, non quidem

dem per intensionē, sicut diaconatus respectu subdiaconatus, sed per extensionem ad plures actus, qui tamen non arguunt nouam potestatē. hoc modo intelligendo, quia potestas ista in sacerdotibus communiter est arctata: in aliquibus vero non est sic arctata, cuiusmodi sunt Episcopi. Ideo Episcopo in consecratione non datur noua potestas, sed extenditur prima, vt possit ea vti ad aliquid, ad quod ante erat arctatus, quod tamen poterat in virtute. hæc videtur expressa opinio Magistri, & Bonauenturæ.

Secundo pono propositionem intentam circa hoc, & sit

Prima propositio ista. Quod gradus Episcopalis non est ordo distinctus à sacerdotio: hanc propositionem probo: quia aut esset ordo superior sacerdote, aut inferior: sed nec sic, nec sic: ergo. Probo, quod non sit inferior, quia ordo inferior prius sumitur, & præsupponitur ordini superiori: sed cōsecratio in Episcopum non præsupponitur ordini in sacerdotium, sed magis e conuerso.

Secundo non est superior, quia ordo dicitur superior ex actu superiori: sed nullum talem actum habet Episcopus, vt diuiditur contra sacerdotium. Probo, quia actus Episcopi, vt differt à sacerdotio, est ordinare: actus vero sacerdotis, quo differt ab Episcopo, est conficere corpus Christi: sed nobilior actus est conficere corpus Christi, quam ordinare: ergo.

Dicetur ad hoc, quod gradus Episcopalis est dignior eo, quod includit ordinem sacerdotalem, & vltra hoc addit aliquid aliud, quod est sibi propriū, & ambo simul digniora sunt, quam alterum eorum per se.

Contra, non comparo hic Episcopatum ad sacerdotium, quantum ad id, quod ambo includunt: sed præcise quantum ad id, quo vnū differt ab alio. licet ergo Episcopatus posset dici ordo quantum ad id, quod includit ambo: tamen quantum ad illud secundum quod Episcopatus differt à sacerdotio, dico quod Episcopatus non est ordo; & ratio est, quia in illo non habet actum superiorem actu proprio sacerdotis, nec inferiorem, nec æqualem. Quod non superiorem probatum est: quod autem non æqualem, patet, tum quia conficere, & ordinare non sunt actus æquales, tum quia duo in ordine hierarchico non possunt esse ęqualia.

Secundo dico, quod gradus Episcopalis, & sacerdotium non sunt distincta potestas. hanc conclusionem probo sic, quando aliqua forma sic se habet, quod ei debentur multi actus, si alter eorum sit impeditus, & post contingat remoueri impediens, non datur noua forma, sed manet eadem forma, quæ primo, inuariata, nec aliquid innouatur prohibens, & impedimentum prioris formæ. Exemplum est de habente animam rationalem, vbi quandoque impeditur actus rationis, & postea remouetur impedimentum, non datur noua anima, vel forma, sed tātum remouetur illud, quod impediebat prius animam ne exiret in actum rationis: sed ordinare in sacerdotem est actus conueniens sacerdoti, inquantum sacerdos est, & tantum est actus impeditus in eo. Probo, quia nemo dat, quod non habet, sicut in naturalibus, vbi forma transfundit seipsam: ergo non sacerdotis non est ordinare in sacerdotem: sed hoc pertinet ad sacerdotem, qui habet formam illam in actu potentem transfundere seipsam. Vnde Papa non posset ordines committe-

A re, nisi sacerdoti, vt diacono, vel laico; potest autem committere cuicunque sacerdoti: ergo videtur, quod conferre ordines, sit pertinens ad sacerdotem. Probo, quia pone, quod sit sacerdos, omni alio circumscripto potest Papa cōmittere ei ordines: pone autem omnia alia, & circumscribe sacerdotium, non poterit Papa committere potestatem ordinandi: hoc videtur satis rationabile, quia omnis forma, ex quo est in actu, videtur, quod possit se communicare infra eandem speciem: ergo sacerdos hoc modo, quantum est ex potestate sibi con-

B ueniente, absolutè poterit ordines celebrare: ergo si potestas illa modo sit impedita, sicut est de facto, & impedimentū remoueatur per hoc, quod fit Episcopus, non datur ei noua potestas, sed tantummodo pristina potestas prius impedita reducitur ad vsum impedimento remoto, & hæc reductio illius potestatis ad vsum dicitur ampliatio potestatis.

Tertia Propositio est, quod ex his apparet, quod Episcopatus non est gradus altior, nec intensior sacerdotio, sed sicut dicit Magister est aliud officiū. Exemplū ad hoc habemus in naturalibus, vbi quan

C doque forma intenditur, quandoque extenditur; ex qua intensione potest habere actum aliquem, quem prius non habebat, vtpote si fiat albedo in modica quantitate, ita vt non sit apta mouere visum: eadem albedo non intensa quantum ad perfectionem formæ, sed tantummodo extensa magis, & facta in maiori quantitate, poterit visum mouere, non quia data sit ei forma, quam prius non haberet, sed solummodo eadem forma est extensa ad plures actus, quam primo esset. Sic dico, quod Episcopatus super sacerdotium non est forma, siue

D ordo alius, nec est intensio eiusdem ordinis, sed est extensio sola ad plures actus, qui quidem quantum est ex se deberentur sacerdoti, non prohibito: sed nunc de facto Christus voluit, quod aliqui sacerdotes essent in quibusdā actibus impediti, & quod non possent exire in vsum omnis actus, respectu cuius tamen habent potestatem, inquantum sacerdotes sunt. Sic ergo Episcopatus est ipsemet ordo sacerdotij. Et hinc est, quod nos distinguimus in Episcopo, ea quæ sunt ordinis ab ijs, quæ sunt Iurisdictionis; & quidem illa, quæ sunt ordinis non

E sunt aliud, quam illa, quæ habent Episcopi ex ordine sacerdotali, & charactere ordinis eiusdem, sicut est audire confessiones, absoluere, & alia huiusmodi.

Et nota, quod aliter comparatur Episcopus ad ordinem sacerdotalem, & aliter ad gradum deinceps superiorem, quoniam inter Episcopum, & sacerdotem est differentia in ordine, non quidem in ordine sacro, sed in actu ordinis sacri, quia, vt dictum est, ordo Sacramentum in Episcopo habet vsum respectu alicuius actus, cuius vsus impedi-

F tus est in sacerdote: sed inter Episcopum, & alium gradum deinceps, puta Archiepiscopatum, vel Papatum, nulla est differentia, nec in Ordine sacro, nec in actu Ordinis sacri, sed tantummodo in quadam alta potestate, quæ est potestas Iurisdictionis: omnem ergo actum ordinis, quem habet Papa, habet Episcopus, sed tamen non omnem actum iurisdictionis. Hinc potest colligi, quare in episcopali gradu requiratur consecratio. Vltra gradum autem episcopalem, nulla alia consecratio adhibetur, & ratio est, quia gradus episcopatus facit diuersitatem quo ad ordinem, vt dictum est, sed quoad actum ordinis, licet non quo ad characterem;

sed

ſed nullus gradus vlterior vltra epiſcopatum facit differentiam aliquam, nec quo ad ordinis characterem, nec quo ad ordinis, & characteris actum, ſed ſolum quo ad poteſtatem Iuriſdictionis, & ad gradum epiſcopalem requiritur noua conſecratio, quæ denotat, & ſignificat illam ordinis differentiã. Ad gradum autem deinceps vltra epiſcopatum ex hoc requiritur nulla differentia, quia nulla habetur amplius variatio quo ad ordinem, licet bene, quo ad iuriſdictionem, iuriſdictio autem nullam requirit ſpecialem conſecrationem.

Ex his facile eſt reſpondere ad rationes Iuriſtarum: non enim probãt, quod ſit alius ordo, ſed bene probant ordinis ampliationem. Per idem ad auctoritatem illam Dionyſij: non enim intendit, quod ſit ordo alius, ſed alius actus, in quo actu fuerunt ab initio Eccleſiæ ſacerdos, & Epiſcopus diſtincti. Et eodem modo reſpondeo ad capitulum illud: Clero, vel cleros.

Nunc videndum eſt de tonſura, vbi dico, quod non eſt ordo, ſed diſpoſitio ad ordinem, vnde peccat grauiter, qui recipit ordinem abſque illa. Ratio autem primi, quod ſcilicet non ſit ordo, eſt, quia per tonſuram nulla poteſtas confertur recipienti, nec quo ad corpus Chriſti, ſine quo ad oblationem ſacrificij, eſt tamen diſpoſitio ad ordinem, & hoc quidem de congruo, non autem de neceſſitate. Ratio eſt, quia quando aſſumitur aliquis ad aliquẽ ſtatum de nouo, congruum eſt, quod prius diſponatur, ſicut patet de ijs, qui ſumuntur ad Religionem, qui per annum probationis prius diſponuntur: ſed ordo eſt ſtatus ſpecialis in Eccleſia Dei, quia congruum fuit, quod aſſumendi ad hunc ſtatum prius aliqualiter diſponerentur, ad quod tonſura de facto eſt inſtituta.

Vltimo de ſufficientia ordinis ſciendum, quod tantum ſunt ſeptem ordines, qui ſunt partes quaſi integratiuæ, & completiuæ vnius perfecti ordinis, ſcilicet ſacerdotij, in quo quidem concurrunt omnes ordines alij. Sufficientia autem iſta eſt. In omni lege offerebatur ſacrificium, & ordo in omni lege accipiebatur in comparatione ad ſacrificium: ergo ordo in noua lege ſumendus eſt in comparatione ad ſacrificium nouæ Legis, quod eſt Euchariſtia.

Tunc ſciẽdum, quod miniſter Euchariſtiæ, quidã miniſtrat circa locũ, vbi Euchariſtia offertur; quidam vero circa populum, coram quo offertur; quidam circa miniſtros principales; quidam circa corpus, & Euchariſtiam immediatè.

Si ergo accipiamus miniſtrantes circa domum, ſic inſtituit Spiritus ſanctus Oſtiariũ, cuius eſt pulſare, & domum claudere, & reſerare, & hic eſt primus gradus in Eccleſia, & primus ordo. Si vero conſideremus miniſtrantes circa populum, poteſt contingere dupliciter, vel circa populum remouendo prohibens, vel circa populum ponendo conueniẽs. Propter populum inſtitutus eſt ordo Exorciſtarũ, qui habent dæmones adiurare, ne populum audeãt à deuotione impedire, & hic eſt ſecundus gradus, & ordo. Propter ſecundum vero inſtitutus eſt ordo Lectorum, qui diſponere habent populum, nũc per ſancta verba, nunc per lectiones, nunc per cantus, & iam officium horum eſt prædicare, legere, & cantare, & iſte eſt gradus tertius, & ordo in Eccleſia.

Si vero accipiantur miniſtrantes circa miniſtros principales, ſic habemus quartum gradum, & ordi-

A nem eorum, qui Acoliti nominantur, qui inſtituti eſſe ad neceſſaria miniſtris principalibus Euchariſtiæ præparanda, & ſic habemus quatuor ordines minores, qui non ſunt ordines ſacri, non quin gratia infundatur, ſed pro tanto dicuntur non ſacri, quia non habent directè circa ſacrificiũ miniſtrare. Si vero accipiantur miniſtrantes immediate circa corpus Domini, hoc poteſt eſſe tripliciter, vel .n. miniſtrant circa corpus Domini ante tantũ materiam præparando, vel ante & poſt, vel qui circa ipſummet corpus Domini: Propter primum in-
B ſtitutus eſt ordo ſubdiaconatus. Propter ſecundum ordo diaconatus, qui habet ſemper aſſiſtere ſacerdoti. Propter tertium vero ſacerdotium in quo ſolum Sacramentum Ordinis eſt integrum, & perfectum, nam in alijs eſt tantummodo diminutum. Ad argumentum principale patet.

DISTINCTIO XXV.

C

DE SVSCIPIENTIBVS ORDINES.

Solet etiam quæri, ſi hæretici, &c. In iſta Diſtinctione Vigeſimaquinta agit Magiſter de ſuſcipientibus Sacramentum Ordinis, & etiam de miniſtris conferentibus. Ad euidentiam ergo iſtarum duarum materia-
D rum quæro tres quæſtiones.

1 Prima eſt: Vtrum ſolis Epiſcopis conueniat miniſtrare Sacramentum Ordinis.

2 Secunda eſt de ſymonia, quæ eſt communis ad miniſtrum, & ſuſcipientem: Vtrum ſimonia ſit vitium directè oppoſitum Iuſtitiæ.

3 Tertia eſt de eadem: Vtrum Dominus Papa poſſit in aliquo caſu committere ſimoniam.

E

Quæſtio Vnica.

ARTICVLVS I.

Vtrum ſolis Epiſcopis conueniat miniſtrare hoc Sacramentum Ordinis.

QVANTVM ad primam quæſtionẽ arguo primo, quod non: imo quod poſſit etiã ſacerdotibus ſim-
F plicibus conuenire, & alijs, ſic: Cui communicatur maius, poteſt etiã communicari minus: ſed ſacerdoti ſimplici communicatur maius, quam ſit ordines miniſtrare, ſcilicet conficere corpus Domini: ergo.

In oppoſitum eſt, quia ad ſolum principem in Eccleſia pertinet gradus, & ſtatus in Eccleſia diſponere, & diſpenſare, ſed ſoli Epiſcopi ſunt principes in Eccleſia: ergo.

Reſpondeo hic ſunt videnda tria. Primum eſt de identitate ſuſcipientium. Secundũ de idonei-

tate

tate ministrorũ, & tertio de idoneitate signorum, in quibus imprimitur character.

De primo do istam regulam: Idoneus suscipiens est vir habens vsum rationis, non vitiatus corpore, natus legitimè, non prohibitus excommunicatione, vel irregularitate, liber conditione.

Dico primo vir, vt excludam sexum muliebrem, & hoc ratione immunditiæ, & honestatis in circũstantibus, & ratione imbecillitatis deliberatiuæ ex primo Politicorum.

Secundo dico, habens vsum rationis, vt excludam amentes, fatuos, & insensatos, & pueros.

Sed nunquid posset Papa dispensare in ordinando pueros. Respondeo: Credo, quod peccaret grauiter, non curo modo dicere, si de facto esset puer ordinatus, bene tamen ratione necessitatis, quandoque permittuntur quidam iuuenes ordinari, & potissimè in religionibus, & hoc quoad quatuor ordines minores: sed hodie per sacrum Concilium Tridentinum statutum est tempus suscipiendi ordines, quod debet seruari.

Sed quid de ordinibus maioribus? Puto, quod grauiter peccaret, qui talibus sacros ordines ministraret.

Tertio dico, corpore non vitiatus, & intelligo enormiter, sicut mutilatus, & huiusmodi. Ratio est quia minister debet esse in corpore expeditus, & ne sit in turpitudinem, & scandalum circumstantium.

Quarto dixi, natus legitimè, & hoc propter honestatem, & decentiam status, & hoc nisi interueniat alia dispensatio.

Quinto dixi, conditione liber, ad excludendum seruum qui non debet ordinari. Ratio est, quia ratione gradus, & status Ecclesiastici, qui ad ordines promouetur aliquo modo, quasi manumittitur, & fit extra Domini potestatem, & ideo committeretur, & fieret iniustitia Domino suo.

Vltimo dico, excommunicatione non prohibitus, vel irregularitate, hoc dico, quia excommunicatus, etsi forte reciperet characterem, non reciperet tamen gratiam, & rem vltimam Sacramẽti.

Sed de irregularitate sciendum est, quod irregularitas cũ sit pœna, quandoque potest alicui aduenire sine culpa, vt propter homicidium iustum, sic si Iudex puniat & occidat reum, & Aduocatus, qui aduocat, & Notarius qui scribit, & consimiles: quandoque potest interuenire ex culpa, puta ex simonia. De hoc dico, quod ordinatus scienter à simoniaco non potest ministrare in ordine recepto, sine dispensatione Papæ. In similem pœnam incidit, qui ponit se furtiuè in numero vocatorum. Et consimili pœna plectitur, qui ministrat in ordine non suscepto.

Nunc secundo de ministro do regulam: Minister idoneus est solus Episcopus, licet ex dispensatione possit esse sacerdos. Dico secundo Episcopus quicunque, vt non excludatur malus, siue degradatus, siue excommunicatus: isti enim possunt Sacramentum ordinis ministrare, quoad primã rem, licet nõ quo ad secundam forte. Est tamen hic opinio quædam, quod degradatus, siue excõmunicatus, quandiu toleratur, potest ministrare ordines: quandiu vero non toleratur, non potest. Doctores tamen communiter hoc non tenent. Ratio est, quia Episcopo in consecratione committitur indelebilis potestas modo dicto quęstione præcedenti.

Alij dicunt, quod talis Episcopus potest mini-

A strare ordines, quantum in se est quantum ad vtrũque effectum, quia habet indelebilem, & inuariabilem respectu vtriusque potestatem: tamen alij tenentur à tali ministro ordines non suscipere.

Alij dicunt, quod bene habet potestatem, quoad vtrumque effectum, sed non potest ministrare sine speciali dispensatione.

Nunc tertio vidẽdum est de signis, in quibus imprimitur character. Vbi sciendum, quod facile est hoc videre in illis ordinibus, in quibus non imprimitur, nisi vna potestas: ibi enim character, vel

B gratia imprimitur in tactu illius materiæ, quæ significat rem illius Sacramenti, sicut in tactu clauium in ordinatione Ostiarij, & in tactu libri in ordinatione lectorum. Sed accolito datur duplex potestas, per quam habet actum duplicem, vnum circa ministros, alium circa materiam, vt portare hostias, & vinum.

Circa hoc dicunt Doctores, quod res Sacramenti infunditur in tactu eius, quod est magis principale, puta in tactu vasis, sed non in tactu cerei. Videtur mihi, quod non sit inconueniens, quod detur

C in tactu vtriusque succesiuè potestas aliqua, & ambæ integrent vnam potestatem totalem.

De subdiacono dicitur, quod non datur ei effectus & res, & Sacramentum, quãdo tangit librum, sed quando tangit patenam, & calicem cum pane, & vino.

Videtur mihi, quod totum sit necessarium, vt in ambobus consistat ratio integri Sacramenti, sicut dictum est de Sacramento pœnitentiæ, quod consistit in confessione, & absolutione.

De Diacono alij dicunt, quod in impositione

D manuum, alij aliter. Dico, sicut dixi de alijs, quod totum est necessarium, vt vnum totale integrum signum.

De Sacerdote dicunt aliqui, quod potestas conficiendi datur in tactu calicis cum patena: sed potestas absoluendi datur cum dicitur, accipe Spiritum sanctum, &c. vnde & omnes illæ formæ, vt patet, sunt indicatiuæ.

Ad argumentum in oppositum, Etsi conficere corpus Christi sit dignius, quam ordines conferre, & hoc sit maius, est tamen difficilius, & ideo ad

E istum actum requiritur persona non tantum singularis, vt electa sicut ad alium actum, quæ etsi non sit ita nobilis, tamen est difficilior, & hinc est, quod oportet hunc actum competere singularibus, & electis de omnibus personis.

ARTICVLVS II.

Vtrum Simonia sit vitium directè oppositum iustitiæ.

F AD secundam quæstionem: Vtrum Simonia sit peccatum speciale oppositum iustitiæ, arguo, quod non sic: ex prima ad Corinth. 10. cap. Si nos vobis spiritualia seminamus, &c. ergo videtur velle Apostolus, quod pro spiritualibus accipere mercedem non sit peccatum.

In oppositum est illud Act. 8. vbi dicit Petrus Simoni volenti emere gratiam Spiritus sancti: Pecunia tua tecum sit in perditionem, &c.

Respondeo primo præmitto aliquas distinctiones. Secundo formabo propositiones. De primo præmitto istam distinctionem. Vbi considerandum est, quod Simonia non est nisi emptio quædã

circa

circa spiritualia: spiritualia autem ista sunt gratia sancti Spiritus, & virtutes, vel potest esse gratia gratis data, cuiusmodi sunt prædicare, docere, officiare, & huiusmodi. Gratia autem gratum faciens, puta habitus virtutum potest considerari dupliciter, vel formaliter, vel causaliter. Primo modo consideratur gratia illa quo ad substantiam habitus, & hoc modo respectu eius nulla potest fieri commutatio, nec fit materia, & obiectum commutationis, nec per consequens potest committi Simonia.

Alio modo potest huiusmodi gratia accipi causaliter pro eo, quod confert quasi effectiuè hanc gratiam, & hoc modo Sacramenta dicuntur gratia, quia ipsa conferunt nobis gratiam, pro quanto applicant nobis Deum, vt nobis gratiam conferentem, & hoc modo bene potest gratia esse obiectum commutationis: Sacramentum enim cum non sit aliud, quam signum corporale, potest vtique vendi, & pro alio commutari, sicut Baptismus, Missa & huiusmodi, & ideo ibi habet locum Simonia: imo istud est pessimum genus Simoniæ.

Si vero accipimus gratiam gratis datam, puta prædicare, docere, & huiusmodi, aut accipietur quo ad actum intrinsecum, & hic nulla cadit venditio, non enim possum tibi vendere habitũ scientiæ meæ; aut accipitur quantum ad actum extrinsecum, puta prolationem vocis, motum corporis, & huiusmodi, sic bene in talibus cadit, & habet locum venditio, & hoc modo venditur doctrina, consilium, testimonium, & huiusmodi, & omnibus istis contingit esse peccatum.

Vlterius autem sciendum est, quod aliqua dicuntur esse spiritualia, non quod sint gratia, sed quædam emolumenta annexa, & hoc modo redditus pertinentes ad sustentationem sunt spiritualia quædam, quia spiritualibus annexa.

Tunc ergo recolligendo potest tripliciter intelligi committi, vel quia vendatur gratia gratum faciens, non quidem formaliter, sed causaliter puta Sacramenta, quæ habent hanc gratiam infundere: vel quia venditur gratia gratis data non quo ad actum intrinsecum, quia sic vendi non potest, sed quo ad actum extrinsecum: vel tertio modo, quod vendatur non gratia gratum faciens, nec gratis data, sed annexa, puta redditus temporales.

Secunda Distinctio est de Simonia ex parte dantis, quia Simonia quædam est à lingua, quædam ab obsequio, quædam pecuniaria.

Ad euidentiam autem istius distinctionis sciendum est, quod emere aliquid spirituale potest esse tripliciter, vel quando illud emitur, vel venditur verbo, puta cum precibus impetratur, & hoc modo Simonia dicitur à lingua, & hoc intelligendum est, quod spirituale illud obtinetur præcibus pro indigno. Alias enim, si pro digno impetretur, & non datur precum gratia principaliter, sed secundario, sic non committeretur Simonia, vnde cautela esset hic adhibenda, quod præces non tenderent directè ad rem obtinendam pro persona, sed ad sufficientiam allegandam, vt sic essent magis illa allegatiua, & testificationis, quam verba præcatoria, & obsecrationis.

Secundo committitur simonia, quando spirituale illud obsequio aliquo præuio impetratur, & impenditur, & dicitur simonia hæc ab obsequio, & intendendum est, quando principalis aspectus dantis esset ad obsequium; si enim esset ad dignitatem,

A & sufficientiam personæ, dato quod aliqualiter ab obsequio traheretur, non esset species simoniæ.

Tertio modo simonia potest committi pro pecunia, & nomine pecuniæ intelligo hic rem quamcumque temporalem, puta si detur ager, domus vel equus.

Secundo pono Propositiones, & est prima propositio, quod loquendo de emptione gratiæ gratũ facientis causaliter, & gratiæ gratis datæ, quantum ad actum exteriorem, semper cõmittitur peccatum simoniæ: Ratio est, quia quando illud, quod

B non potest comparari, vel æquari, commutatur in aliquid aliud, committitur peccatum, & peccatum quidẽ est contra iustitiam: sed quando Sacramenta, vel alia huiusmodi commutantur pro re temporali, datur impreciabile, & inæquabile, pro eo, quod nunquam poterit illud adæquare, puta Sacramentum, quod totus mundus non potest æquare, nec minimum gradum spiritualium. Ideo fit absolutè contra naturam contractus, nam quod ex natura sua habet, quod gratis detur, ibi fit venale, ideo est peccatum contra iustitiam. Sed contra

C quam speciem iustitiæ? Dico, quod contra religionem, & simile est de omni alia gratia, quæ appropriatur Spiritui sancto, vnde peccatum istud potest dici peccatum in Spiritum sanctum.

Secunda Propositio est, quod non tantum spiritualia prædicta nõ possunt vendi, sed nec labor, qui acquiritur in ministrando altari. Tamen sciendum est, quod bene potest administrans sustentationem competentem statui suo recipere, & hoc modo tali, quod non facit per modum obligationis, & contractus, sed solum per modum necessariæ subuen-

D tionis: & ratio huius decentiæ est, quia etsi spiritualia non possunt comparari, tamen qui occupatus est in eorum ministerio, non potest vacare temporalibus sibi necessarijs procurandis. Ea propter secundum rectam rationem recipiens ab isto spiritualia, est obligatus ad reddendum temporalia, nõ per modum contractus, sed per modum alterius obligationis naturalis, idest secundum dictamen rationis naturalis, propter quod peccat, qui ministris Ecclesiæ non dat decimas, primitias, & alia, quæ sustentationi eorum necessaria sunt. Ratio ho-

E rum est, quia iustitia exigit, quod vnicuique reddatur, quod suũ est: sed ministranti spiritualia obligata sunt temporalia, quantum sufficit ad sustentationem suam, vbi non posset aliter sustentari: ergo actus iustitiæ habet, quod ministrans spiritualia iustè recipiat temporalia: recipiens vero spiritualia, temporalia iuste reddat. Ex hoc patet: Vtrum liceat dare, vel recipere aliquid pro Missis cantandis: si enim aliquid detur titulo contractus venditionis, vel commutationis, expresse committitur Simonia: si autem titulo actus iustitiæ, obligatur ad

F reddendum alteri quod suum est, vt sic pecunia reddatur celebranti ad sustentationem victus, non ad meritum, & recompensationem illius boni spiritualis. Et hoc modo loquitur Apostolus ad Corinth. cap. 10. ex quo patet responsio ad argumentum principale.

ARTICVLVS III.

Vtrum Dominus Papa possit in aliquo casu committere Simoniam.

AD tertiam quæstionem: Vtrum Dominus Papa in aliquo gradu committere possit Simoniam.

niam? Respondent aliqui Iuristæ distinguendo, quod Simonia quædam est, quæ ideo prohibita est, quia est Simonia; quædam vero ideo Simonia, quia prohibita. Simonia primo modo est venditatio spiritualium, puta Sacramentorum, & huiusmodi; sed Simonia secundo modo est venditatio annexorum.

Tunc ad propositum, vendendo spiritualia Papa committeret Simoniam, & ideo talia nullo modo possunt à Papa vendi: sed Simoniam, quæ est venditatio annexorum, quæ ideo est Simonia, quia prohibita, non committit Papa vendendo annexa, & ratio est, quia Papa potest super prohibitionem: venditio autem annexorum, ideo est Simonia, quia est prohibita.

Sed ista distinctio non videtur rationabilis. Faciens enim contra prohibitionem non ex hoc dicitur Simoniacus, nisi aliud interueniat, licet tamen indebitè agat. Ideo dico aliter, quod vbi est venditio spiritualium directè, non est dubium, quod ibi committitur Simonia; sed vbi est venditio annexorum, quæ non possunt sine spiritualibus vendi, semper committitur peccatum simoniæ, non tamē incurritur in pœnam. Ratio prima est, quia ex quo non potest vendi præbenda, quin vendatur auctoritas, nam separabilia non sunt, per consequens vendendo vnum, venditur aliud, & sic committitur peccatum Simoniæ. Ratio secunda est, quia pœna est ex iure positiuo, sed sciendum est, quod Papa potest bene accipere facultates Ecclesiæ, & ratio est, quia auctoritas plenaria, & ius super illas residet apud eum; sed tamen accipere non potest illo intuitu, pro recompensatione videlicet dati beneficij.

DISTINCTIO XXVI.

DE MATRIMONIO.

Cum alia Sacramenta, &c. In ista Distinctione Vigesimasexta incipit agere Magister de Sacramento Matrimonij, circa quam quæro vnam quæstionem generalem: Vtrū Matrimoniū sit Sacramentū Nouæ Legis.

Quæstio Vnica.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum Matrimonium sit Sacramentum Noua Legis.

ARGVO quod non, sic. Sacramenta Nouæ Legis fuerunt immediate instituta à Christo post peccatum, & non sunt de iure naturæ: sed Sacramentum Matrimonij nō est institutum à Christo: non enim legitur, vbi Christus in Euangelio instituerit hoc Sacramentum. Fuit etiam de iure naturæ, vnde institutum videtur in paradiso terrestri in statu Innocentiæ dicente Adam, hoc nunc os de ossibus meis, &c.

A In oppositum est expressa auctoritas extra de summa Trinit. & fide Catholica.

Respondeo ad euidentiam istius quæstionis pono tres conclusiones: deinde ponam aliquas conditiones generales circa hoc Sacramentum.

Conclusio prima est ista, quod obligatio matrimonialis licita est de iure naturæ: hanc conclusionem probo tripliciter primo sic: Obligatio, quæ nascitur ex contractu imperato virtute iustitiæ, est licita, & de iure naturali: sed obligatio matrimonialis est huiusmodi: ergo. Probo maiorem, quia B illud, quod importat virtus, quæ est iustitia, est dictatum a recta ratione: ratio est, quia est actus regulatus prudentia, quæ est recta ratio agibilium. Minorem probo, scilicet, quod obligatio matrimonialis nascitur ex contractu imperato a Iustitia virtute. Illa enim obligatio, quæ nascitur ex contractu licito secundum naturam, & propter debitū finem, & æquiter obseruatur, imperatur vtique a iustitia: sed obligatio matrimonialis est huiusmodi, quoniā translatio dominij vsus corporis sui in aliū propter debitum finē, non tātum propter actū C generationis, sed vt propter actū generationis continuetur humana species: iste inquam vsus est licitus: est enim secundum ordinem naturæ non solū in hominibus, sed in omni natura generabili, & corruptibili: omnis enim natura generabilis, & corruptibilis inclinatur ad conseruationem speciei, vnde propter hoc data est cuilibet tali naturæ virtus generatiua sui similis. Istius autem vsus corporis sui dominus est tam vir, quam mulier: ergo si hunc vsum mulier transferat in virum, & è conuerso, vt quilibet habeat vsum corporis alterius ad debitū D finem, hoc inquam est res licita: ergo super eam potest cadere contractus licitus; & modus contractus similiter potest esse licitus, quia Dominus alicuius rei potest per voluntatem suam dare eam alteri: ergo si talis contractus fiat, videtur, quod oriatur a iustitia: ergo obligatio, quæ inde nascitur, erit iusta.

Secunda ratio ad conclusionem est ista. Illud est licitum, & de iure naturali, quod conuenit homini, non tantum secundum naturam specificam, sed secundum naturam generis sui, inquantum, E scilicet est animal: sed associatio masculi, & fœminæ ad actum generationis propter continuationem speciei conuenit homini, non tantum inquantum est homo, sed secundum naturam generationis, inquantum animal est: ergo. Maior patet, quia in homine non est natura alia, quam generis sui, & speciei: ergo, quod conuenit ei, inquantum participat naturam generis, naturaliter videtur ei conuenire. Minor patet. Quia enim animalia sequuntur cursum corporum supercœlestium, ideo quando aduenit tempus, associant se F bina, & bina per quendam naturæ instinctum. Et confirmo hoc, quia videmus, quod vbi sunt sexus distincti, associatio fit per appetitum: vbi vero non est distinctio sexus, fit associatio per naturam, sicut apparet in plantis, vbi est vterque sexus secundum naturam, & associatio ibi non est per appetitum, sed per naturam. Licet etiam in quibusdam arboribus sit sexus distinctus, & apparet in talibut, quod non fructificant, nisi associentur, & taliter sunt dispositæ, quod mediante vento vna influat super aliā, sic quod apparet vniuersaliter, quod vbi sexus non est distinctus, sufficit vnum; vbi vero sexus est distinctus, requiritur necessario asso-

associatio duorum, siue per naturam quando est in vno supposito, siue per appetitũ quando est in duobus. Apparet ergo, quod associatio ad actum generationis est secundum naturam generis in homine. Probo etiam quod inest secũdum naturam speciei, quia illud inest secundum naturam speciei, quod est idem apud omnes ex 6. Ethic. cap. 4. & 11. hoc autem vocant Iuristæ ius gentium: sed associatio maris, & fœminæ est eadem apud omnes, vt patet: ergo.

Ista est tertia ratio: Illud est de iure naturæ, ad quod perueniunt Philosophi innixi dictamini rationis naturalis: sed Philosophus peruenit ex dictamine rationis naturalis ad necessitatem & congruentiam associationis maris & fœminæ; vnde Aristoteles probat 9. Ethic. cap. 12. quod associatio maris & fœminæ sit expediens, & hoc probat Philosophus per duas rationes, primo propter continuationem speciei: secundo propter differentiam actuum, quæ insunt vni, & non alteri, & è cõuerso, vt vnus iuuet alium in actibus suis, ex quibus secundum eum necesse est, quod alter alteri jungatur.

Item idem 1. Polit. cap. 1. dicit: quod prima communicatio est viri & vxoris: secunda vero est domini, & serui. & ibidem dicit, quod prima constituit domum: tertia vero communicatio est familiæ ad familiam, & ista est secundum vnum bene viuere, & quælibet harum trium communicationum, est politica secundum eum, & concludit, quod homo est animal coniugale: ergo.

Secunda Propositio est, quod huic obligationi & contractui congruum fuit, quod esset annexa ratio Sacramenti tanquam signo sensibili, & quod nõ solum fuit congruum, sed est ita de facto. Hanc propositionem probo, & primo ad maiorem euidentiam noto duo. Primum, quod huic contractui est annexa ratio duplicis Sacramenti. Vbi cõsiderandum, quod Sacramentum quandoque dicitur sacrum signum, quandoque dicitur causa, & habent Sacramenta Nouæ legis, quod sint simul signum, & causa.

Ad propositum dico, quod hoc Sacramentum est signum & causa, cum enim in matrimonio sit duplex coniunctio maris & fœminæ, scilicet voluntatis & carnis, siue naturæ, ideo significat duplicem rem sacram, scilicet coniunctionem Christi cum fidelibus populis, & coniunctionem intimæ charitatis, quia prior dilexit nos, & postea coniunctionem naturæ & carnis, per quam caro, & frater noster est.

Secundo est causa sacræ rei, nam in contrahentibus debitè Deus ex opere operato gratiam infundit & virtutes, vel fortificat & auget priores. Contractus autem matrimonialis est huius gratiæ signum, & consignatur quidem, quod sicut coniunguntur adinuicem animo, sic coniunguntur Deo per gratiam; quam quidem causat in anima, sicut cætera Sacramenta per modum applicantis diuinam virtutem ad agere.

Secundum quod noto est, quod in hoc Sacramento, sicut & in alijs, est aliquid quod est purè Sacramentum, & non res; & aliquid quod est res purè, & non Sacramentum; & aliquid, quod est simul res, & Sacramentum. Primo modo se habent verba exprimentia consensum interiorem. De tertio vero modo obligatio, quæ ex contractu oritur inter virum & vxorem, ipsa quidem est res, quæ signi-

A ficatur per verba, & est signum gratiæ in anima; De secundo vero modo est gratia, quæ confertur in hoc Sacramento.

His visis, propositionem præmissam probo sic: & primo primam partem, quæ est de possibili, sic: Omnis res naturalis potest ab auctore naturæ institui in signum alicuius rei inuisibilis: sicut factum legimus de Iride, quæ instituta fuit in signum fœderis à Deo, Genes. 9. sed coniunctio maris & fœminæ est huiusmodi: ergo. Potuit ergo ab auctore naturæ institui in signum coniunctionis animæ
B cum Deo per gratiam, & se determinare ad assistendum, ad causandum gratiam ad præsentiam talis contractus & coniunctionis.

Secundo probo, quod nedum fuit possibile, sed quod fuit rationabile, & primo quod fuit rationabile, quod institueretur in signum, sic: Magis rationabile est, datum esse signum in conseruationẽ vitæ spiritualis, quam conseruationis vitæ corporalis: sed datum est signum conseruationis vitæ corporalis, vt patet de Iride, Gen. 9. ergo. Sed conseruatio spiritualis vitæ est per incarnationem Chri
C sti: ergo congruum fuit dare signum sensibile, quod significaret vnionem Christi nobiscum per carnẽ: huiusmodi autem est Sacramentum istud Matrimonii: cum enim sit coniunctio maris & fœminæ carne & voluntate, significat duplicem vnionem Verbi cum homine, amoris scilicet communionis, siue naturæ. Quod etiam fuit rationabile, quod institueretur non solum in signum, sed in causam gratiæ, probo sic: Lex illa, quæ magis est gratia, quam lex, omne quod est necessarium ad eam, debet habere annexam gratiã: sed lex noua est magis
D gratia, quam lex vetus, iuxta illud: Lex per Moysem data est, gratia & veritas per Iesum Christum facta est, ad legem autem nouam requiritur coniunctio maris & fœminæ ad filios procreandum, & enutriendum in fide. Valde enim difficile esset adultos semper venire ad hanc legem, & per consequẽs difficile esset valde obseruatores huius legis multiplicari: ergo decuit, quod coniunctio maris & fœminæ haberet in hac lege gratiæ annexam gratiã, & hoc certitudinaliter & efficaciter. Quod non esset, si instituta esset in solum signum.

E Tertio dicitur, quod de facto huic obligationi, & contractui per verba facta, annexa est ratio Sacramenti; cum autem ratio Sacramenti, vt in proposito loquitur duplicem habitudinem importet, scilicet signi, & causæ, huic coniunctioni maris, & fœminæ per contractum matrimonialem ab alio, & alio tempore annexa est relatio signi, & ratio causæ. Relatio quidem signi est annexa ei à Deo, Genes. 2. & hoc Deo inspirante ipsi Adæ, cum ait: Hoc nunc os de ossibus meis, & caro de carne mea, & quod in hoc verbo intelligatur coniunctioni ma-
F trimoniali datam fuisse rationem signi, vt significaret vnionem Christi, & Ecclesiæ, & secundum voluntatem, & secundum carnem, patet per Apostolum expressè ad hunc sensum verbum prædictum exponentem ad Ephes. cap. 5. dicens: Magnum Sacramentum est: ego autem dico in Christo, & in Ecclesia. Ex quo infero, quod Sacramentum Matrimonij, quantum ad hoc, quod est esse signum sensibile, institutum fuit à Deo, & ab Adam, vt promulgante in paradiso, verbo præallegato: sed coniunctioni matrimoniali annexa est ratio causalitatis respectu inuisibilis gratiæ, quam ex prima institutione significabat à solo Christo instituen-

stituente, sed quando, non legitur in Euangelio. Sed A de hoc non est magna vis, nam Christi opera non dependent ex Euangelio, cũ ante fuerint, quã scripta: tamen ex quibusdam quæ leguntur ex Euangelio, posset satis probabiliter cõuinci, vt per nuptias quibus voluit interesse, vt eius præsentia nouas legis nouæ nuptias institueret, quæ non differunt à nuptijs veteris legis, nisi per rationem causalitatis, quam addunt ad rationem signi, quæ sola ratio signi nuptijs veteris legis, & præcise erat annexa. Similiter per illud Matth. 18. quod Deus cõiunxit, B homo non separet. Ex quo patet, quod Sacramentum Matrimonii quantum ad hoc, quod esset causa gratiæ, & per consequens quantum ad completam rationem signi, institutum est à solo Christo.

Tertia Propositio est, quod Matrimonium est Sacramentum nouæ legis: hoc dico propter periculosam opinionem quorundam dicentium, quod Matrimonium non est vniuocè Sacramẽtum cum aliis Sacramentis Nouæ Legis, vnde dicunt, quod non est signum rei sacræ, nisi sicut serpens æneus erat signum passionis Christi, & sic coniugium Dauid, & Bersabeæ significabat Sacramentum Christi, & Ec- C clesiæ: & Doctores aliqui adducunt ad hanc conclusionem rationes aliquas.

Prima est, quod signum hic in Matrimonio annectitur de iure naturæ, aliis vero Sacramentis ex institutione. Secunda vero, quia istud Sacramentum non efficit, quod figurat, scilicet coniunctionem Christi, & Ecclesiæ: alia vero sacramenta efficiunt, quod figurant. Tertia ratio, quia super materiam aliorum Sacramentorum non potest Papa aliquid immutare, non enim facere posset, quod conficeretur in alio quam pane, & vino, pane inquam de D tritico, & vino expresso de vuæ: sed Papa potest immutare materiam huius Sacramenti. Quarta ratio, quia alia Sacramenta ponunt hominem in statu perfectionis, sed hoc Sacramentum eiicit hominem à statu pœnitentiæ.

Hæc autem opinio, iudicio meo derogat Sacramento Nouæ Legis, & Ecclesiæ determinationi, & deceptio horum est, quia non distinguunt inter duplicem habitudinem, quam habent annexam Sacramenta Nouæ Legis, scilicet habitudinem signi & causæ tunc si videatur ista differentia facile est E videre, quomodo istud Sacramentum sit ex institutione, & quomodo non. Similiter facile est videre, quomodo alicuius potest esse signum, cuius non est causa: si enim aspiciamus ad coniunctionẽ Christi, & Ecclesiæ, tunc Sacramentum istud sic est signum, quod non est causa: sed aspiciẽdo ad aliam, puta ad coniunctionem animæ, & Christi per gratiam, tunc potest dici, quod Sacramentum hoc respectu eius, & est signum, & est causa, sicut de Sacramento Eucharistiæ, vbi species non sunt causa omnis eius, F cuius sunt signum, scilicet corporis Christi, & vnionis fidelium, sunt tamen causa gratiæ, quæ est res secunda illius Sacramenti.

Ex his ergo formo rationem ad probãdam propositionem illam arguo sic. Illa sunt vniuoca, quorum definitio est eadem: sed definitio Sacramenti est eadẽ in Matrimonio, & in aliis: ergo Matrimonium cum aliis est vniuocum Sacramentum. Probo minorem, quia definitio Sacramenti est signum sensibile inuisibilis gratiæ, vt eius similitudinẽ gerat, & causa existat. Hæc definitio æquè cõuenit Sacramento Matrimonii, sicut & aliis, vt dictũ est: ergo.

Tunc ad motiua alterius opinionis. Ad primum ad hoc, quod res inducat rationẽ signi, nihil refert, quod ipsa sit de iure, vel non, nã res, quæ imponitur ad significãdum, bene est naturalis; sed significatio, ad quã res imponitur, siue impositio ad significandum potest esse ex institutione, vt patet de aqua baptismi.

Ad secundum dico, quod non sequitur: non est causa coniunctionis Christi, & Ecclesiæ: ergo nullius alterius est causa: est enim causa gratiæ, quæ vnit animam Deo, cuius etiam est signum: Vnde sunt ibi duo signata, vnum autem solum effectum, & causatum, scilicet gratia, & cum hoc signatum, quia aliter, & aliter. Quod enim significaret gratiam, hoc habuit ex prima institutione in paradiso, sed quod eam efficeret, hoc habuit à Christo, qui retẽta ratione signi addidit ei rationem causalitatis.

Ad tertium dico, quod non plus Papa dispensat in hac materia huius Sacramenti, quam aliarum; ante enim coniunctionẽ concedo, quod Papa possit illegitimare personam, vt non esset amplius apta ad contrahendum, sed post contractum, non posset, & recte sic est de Sacramento pœnitentiæ, nã posset illegitimare aliquẽ, ne posset absoluere quemquã, vt faciendo, quod nullus absolui possit à Martino. Similiter non potest illegitimare quemquã ad Matrimoniũ sine culpa, potest tamen illegitimare secundum quid: potest .n. illegitimare respectu istius personę, vel illius puta, quod non contrahat cũ ista, vel cum illa, non tamen potest illegitimare simpliciter, quin possit contrahere quandoque cũ aliqua.

Sed quare Papa habet magis auctoritatem super materiam istius Sacramenti, quam aliorum.

Respondeo, licet quidam dicant, quod auctoritatem habet etiam super materiam aliorũ, vt adducunt exemplum de confirmatione, potest tamen dici, quod nõ est simile de hoc Sacramẽto, & aliis. Ratio est, quia hic est iurisdictio admixta, nõ sic in aliis: & quia Papa habet iurisdictionem plenariã. ideo Papa auctoritatem habet respectu illorum Sacramentorum, in quibus iurisdictio est admixta.

Ad vltimum dico, quod homo fit perfectior, & melioratur per susceptionem huius Sacramenti, eo quod infunditur, vel saltẽ augetur gratia, nec oportet imaginari, quod in actu matrimonii homo amittat gratiam, quia tunc peccaret.

Dices: Saltem alius status est melior. Respõdeo: virtus temperantiæ habet sub se species, quas non est inconueniens habere gradus. Comparando ergo speciem continentiæ vnam ad aliam speciem, sic bene continentia virginalis est perfectior continentia matrimoniali: sed comparando effectum Sacramenti, scilicet gratiam ad gratiã, quæ acquitur ex continentia, non oportet, quod homo perdat gratiam illam, quæ acquiritur ex continentia illa, quia illam acquirit ex opere operato, quam si continuisset virginali continentia, acquisiuisset ex opere operantis.

Secundo principaliter videndum est de quibusdam generalibus circa hoc Sacramentum, & primo videndum est quid sit difinitiuè matrimonium secundum rem.

Dico, quod accipiendo matrimonium pro contractu expresso per verba, sic per matrimonium est translatio dominii vsus corporis vnius coniugum in alterum, & è conuerso: Si vero accipiatur pro eo, quod exprimit, & significat istum

contractum, sic dico, quod Matrimonium est verba exprimentia votum amborum coniugum, quo alter transfert in alterum dominium vsus corporis sui. Si vero accipiatur pro eo, quod oritur ex contractu illo, sic, dico quod matrimonium est mutua obligatio & vinculum amborum coniugum, quod quidem vinculum non est aliud quam relatio rationis.

Sed qualis relatio est, & de quo modo? Dicunt quidam, quod est relatio dominij & seruitutis: hoc modo, quia corpus viri est sub potestate mulieris, nec habet ibi viri dominium quo ad vsum. Similiter corpus mulieris est sub potestate viri, nec ipsa eius dominium habet quo ad vsum. Relatio ergo coniugis est duplex ad alterum coniugum, scilicet dominij, & seruitutis, & quælibet vnius respectu alterius est mutua, ita quod relatio dominij fundatur in ordine ad vsum corporis alterius, quod habet in sua potestate, sed relatio seruitutis in vsu corporis sui, in quo est sub alterius potestate.

Sed opinio ista, quãtum ad hoc quod dicit, quod relatio mutuæ obligationis amborum coniugum est relatio dominij, versi dicis, sed quod dicit, quod ex altera parte est relatio seruitutis, non puto bene dictum. quod enim per vsum corporis sui qui est in potestate alterius alter coniugum dicatur referri relatione seruitutis, probo quod sit contra mentem Aristotelis 1. Polit. cap. 1. quia ibi Aristoteles distinguit inter communicationem viri & vxoris, domini & serui, dicens, quod communicatio viri & vxoris est prima communicatio constituens secundum eum, bonum domus & familiæ. Tum quia in plus se habet relatio domini, quam relatio serui: Relatio enim dominii habet pro suo adæquato correlatiuo possessionem, nunc autem non quælibet possessio est seruus: seruus enim est specialis possessio, puta animata, & non quælibet animata, sed specialis, vt patet per Philosophum eodẽ 1. Polit. Sic ergo relatio dominii non dicitur adæquatè ad seruum, sed ad possessionem.

Tunc ad propositũ, volo bene quod relatio coniugis ad coniugem fundata in potestate vsus corporis alterius sit relatio dominij, sed non oportet propter hoc, quod mutua relatio alterius ad ipsum penes vsum corporis sui quem habet in potestate ipsius sit relatio seruitutis, sed bene est relatio possessionis, qua ille secundum corpus suum dicitur possessus ab illo, in cuius est potestate, non autem seruus.

Vbi considerandum est, quod corpus hominis se habet in actu matrimoniali per modũ actiui, corpus autem mulieris per modum passiui; nunc corpus viri, nec à natura nec ab institutione habet determinatum passiuum; similiter nec corpus mulieris habet determinatum actiuum, & ideo quilibet, cum non sit determinate alterius, potest dare dominiũ corporis sui quo ad vsum alteri, & facere iste possessionem illius, & è conuerso. Ex æqua datione statim cõsurgit relatio dominii illius ad istũ, & relatio possessionis istius ad illum, & consimiliter è conuerso.

Quod autem relatio ista sit relatio rationis nõ realis, patet per hoc, quod relatio realis aduenit alicui nulla mutatione facta in aliquo absoluto puta in fundamento, vel in ratione fundandi, sed relatio coniugis ad alterum aduenit nulla facta mutatione in fundamento vel ratione fundandi. Fundamentum enim est corpus, ratio vero fundandi est actus voluntatis: modo nulla facta mutatione in corpore solo actu voluntatis adueniente & consensu, oritur relatio nulla facta mutatione reali, sed tantummodo est ibi per actum voluntatis, & æquè bene est relatio rationis relatio, quæ aduenit per actum voluntatis, sicut relatio, quæ aduenit per actum intellectus.

Dices: Ergo matrimonium est quatuor relationes, scilicet duæ dominii, quibus iste est Dominus corporis alterius, & è conuerso ille dominus corpo-
B ris istius. Et aliæ duæ seruitutis quibus istæ secundum dominium corporis sui è possesio illius, & è conuerso ille secundum corpus suum est possessio corporis istius.

Respondeo: Secus est in habentibus esse reale, & in habentibus esse morale. Secundum enim esse reale, vbicunque est indiuisio alia & alia, ibi alia & alia realitas, & è conuerso sed secundum esse morale est vnitas in æstimatione apprehendentis: modo bene possibile est, quod aliqua sint plura in esse reali, & tamen apprehenduntur vt vnum in
C esse apprehensionis. Et sic est in proposito, quoniam vir, & fœmina accipiuntur, vt vnum principium respectu prolis, quoniam si alterum sufficeret, non esset matrimonium de iure naturæ, & hoc modo verum est, quod sunt duo in carne vna, quia sunt vnum principium habituale.

Viso quid est matrimonium secũdum definitionem, videndum est quid est secundum nomen. Dico autem, quod est coniugium, & vocatur coniugium propter relationem, quæ consurgit ex illis quatuor relationibus in esse morali. Sed ratione
D signi rei inuisibilis dicuntur nuptiæ quasi sub nube. Ratione vero actus dicitur matrimonium, & dicitur matrimonium quia matris munimentum, est enim munimentum verecundiæ ipsius matris; vel matris munimentum, idest munitio, quia munitur viro, vel matrimonium dicitur idem, quod matris monitio, quia monetur mater in speciali habere curam.

Sed quare non sic vocatur patrimonium? Respondeo, quia hæreditatem consequitur proles à patre, ideo hæreditas dicitur patrimonium;
E quia vero educationem & mores, & legitimitatem contrahit proles principaliter à matre, ideo coniunctio ista coniugum, quæ per se est ad educationem, & bonum prolis, specialiter vocatur matrimonium.

Quod quidem Magister sic definiuit distinctione 27. in princip. Matrimonium est viri mulierisque coniunctio maritalis, inter legitimas personas indiuiduam vitæ consuetudinem retinens, &c.

Ex his potest inferri, quod opinio, quę ponit vir-
F tutem infusam in Sacramentis, non sit vera. Quæro enim, vbi est virtus ista infusa in hoc Sacramento subiectiuè, an in mutuo nutu, an in verbis, vel signis: & patet, quod non, quia sola copula carnis cum verbis de futuro quandoque causat matrimonium.

Item pono quod sit talis virtus in aliquo prædictorum, quæro quid causabit, aut causabit rem primam, scilicet oligationem, & hoc nõ potest dici cum ipsa sit relatio rationis secundum omnes. Respectu autem talis relationis nulla oportet, quod ponatur virtus secundum omnes.

Nec

Nec etiam efficit rē secundam, quia illa est gratia. Ideo opinio quæ posuit, quod Sacramenta efficiunt applicando actiua passiuis, videtur magis rationabilis: hoc enim modo ad mutuam prolationem verborum viri, & mulieris Deus potuit statuere applicare voluntatem suam ad infundendum gratiam, & hoc ex opere operato, & sic puto, quod sit de facto, vt alias dictum est: eodem modo, quo preces dicuntur efficere aliquid, quod effectiuè est ab illo, qui mouetur precibus. Ad argumentum in oppositum patet, quid dicendum.

DISTINCTIO XXVII.

DE INDISSOLVBILITATE MATRIMONII.

Post hæc aduertendum, &c. In ista Vigesimaseptima Distinctione Magister definit Matrimonium: dicens, quod Matrimonium est coniunctio viri, & mulieris, indiuiduam vitæ consuetudinē retinens. Idcirco quæro vnam Quæstionem de indissolubilitate Matrimonij, & est ista. Vtrum indiuisibilitas sit de essentia Matrimonij.

Quæstio Vnica.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum indiuisibilitas sit de essentia Matrimonij.

VIDETVR mihi, quod non, quia si sic, non posset indissolubilitas tolli, stante quolibet coniugū: sed hoc falsum videtur, quia si ante carnalem copulam vir ingreditur religionem, soluta est mulier secundum determinationem Canonis à vinculo Matrimonij.

In oppositum est illud Matth. 19. Quod Deus coniunxit, homo non separet. Respondeo ad euidentiam huius quæstionis pono aliquas conclusiones.

Prima est, quod indissolubilitas temporis est de essentia Matrimonij, ita quod Matrimonium essentialiter ex sua ratione est perpetuum vinculum, & æternum. Hanc propositionem probo, videlicet, quod perpetuitas sit de ratione Matrimonij, tam inquantum est de iure naturæ, quam vt est signum sacræ rei, & vt efficit, quod figurat. Primum probo, sic: In omnibus ordinatis ad finem necessitas, & conditio debet accipi secundum exigentiam finis, vt patet ex 2. Physic. tex. 78. & infra. Sed finis associationis Matrimonialis in insolubilitate maris, & fœminæ exigit insolubilitatem perpetuam: ergo, &c. Maior vera est. Probo minorem, sic. Finis Matrimonii, vt est de lege naturæ, est procreatio, & educatio prolis ad conseruatio-**A** nem speciei; sed illud exigit associationem maris, & fœminæ, non tantum pro aliquo tempore, sed pro semper. Probo. Ad hoc enim, quod habeatur proles debita, non tantum sufficit, quod sit genita: si enim postquam genita est, dimitteretur, statim moreretur: ergo vltra hoc, quod est genita, oportet, quod sit sufficienter educata, vt possit viuere, & conseruare esse speciei; sed nec hoc adhuc sufficit, sed oportet, quod sit erudita, hominum enim genus arte, & experimentis viuit 1. Metaph.

Sed nec hoc est ei sufficiens, sed oportet quarto, **B** quod habeat patrimonium, & hæreditatem, vnde habeat aliqua bona, quibus possit vitam continuare; sed prædicta non possent haberi, nisi essent determinatus vir, & determinata vxor; nisi enim esset determinatus vir cum determinata vxore, nesciretur cuius esset filius, vtrum istius patris, vel illius. Similiter oportet, quod sint perpetuo coniuncti, alias non congregarent bona, nisi pro tempore illo quo essent simul, & tunc proles remaneret sine patrimonii beneficio. Et confirmo, quia videmus in aliis animalibus, quod quanto proles **C** indiget meliori educatione, tanto instinctu naturæ plus manutenent mutuam associationem, vnde videmus, quod aliqua animalia indigēt tantummodo ipsis parentibus in actu generationis, & quia statim, vt nata sunt, possunt sibi necessaria procurare, ideo natura non monet in talibus associationem mutuam, nisi pro instanti generationis, sicut pisces, in quibus cessat coniunctio statim post actum generationis. Quædam etiam animalia ouificantia statim, cū ouum emiserint, dimittunt illud, nihil amplius se circa nascituram prolem sollicitantes, & generatio ibi est à solo sole. Quandoque **D** vero proles in quibusdam animalibus indiget parentibus, non solum in actu generationis, sed propter educationem; & horum quædam indigent in educatione altero parente tantum, vt patet in quadrupedibus, & ideo ibi non durat associatio pro tempore educationis. Quædam vero indigent vtroque parente in ipsa educatione, vt videmus in auibus quibusdam, vbi masculus quærit, & portat cibum fœminæ, & illa remanet ad custodiam, & lactationem filiorum, & in talibus tantum durat as-**E**sociatio, quousque proles indigeat educatione, & ex tunc associatio cessat, & hoc secundum magis, & minus, secundum quod proles plus, & minus eget educatione.

Similiter cum educatio debitæ prolis in hominibus requirat perpetuam possessionem patrimonii, quæ non habetur, vt dictum est, nisi coniunctio maris & fœminæ esset perpetua, sequitur, quod ex dictamine naturali associatio eorum habet perpetuitatem quo ad tempus.

Secundo Probo idem, quod scilicet de essentia **F** eius associationis sit perpetuitas, & hoc, inquantū ei coniugatur actus signi. De ratione enim signi est, quod exprimat veraciter signatum. Signatum autē coniunctionis maritalis est coniunctio Christi, & Ecclesiæ, quæ est coniunctio perpetua: ergo ipsa coniunctio matrimonialis, quę est signum eius verax, debet esse perpetua.

Tertio hoc probo, inquantum coniunctioni maritali conuenit esse causam respectu gratiæ, & charitatis in anima; nam Deus (inquantum in se est) semper infundit nobis gratiam, & charitatem, vnde nullus potest nos separare à charitate Chri-

sti, nec gladius, nec mors, nec persecutio, nec tribulatio secundum Apostolum, & ratio est, quia (vt dictum est statim Deus) quantum est ex se semper assistit ad causandam, & conseruandam gratiam: ergo oportebat, quod illud, quo mediante gratia infunditur, esset perpetuum, & æternum, cuiusmodi sunt septem Sacramenta, alias non semper, quantum ex se est, posset dici gratiam in anima causare.

Sed tunc restat dubium de eo, quod adductum est argumentando ad principale. Quomodo scilicet Matrimonium possit solui per ingressum Religionis ante carnalem copulam, si indissolubilitas sit de eius essentia, post copulam autem solui non potest? Respondet quidam, quod ideo est, quia Matrimonium non est completum ante copulam carnalem.

Sed si hoc sit bene dictum, sequeretur, quod inter Mariam, & Ioseph non fuerit Matrimonium.

Alij dicunt, quod hoc ideo est, quia fortior est conditio possidentis. Nunc autem ante carnalem copulam ingrediens religionem est actualiter possessio ordinis, & prælati sui: sed non fuit adhuc possessio vxoris, ideo Prælatus de isto est iam in possessione. Ista autē nondum intrauerat in possessionē de ipso, & ideo obligatio ad ordinem tenet, & dissoluitur obligatio ad vxorem in virtute istius regulæ: fortior est conditio possidentis.

Sed contra hoc est, quia idē esset, si contraxisset per verba de præsenti, & statim consumaret per copulam, & postea cum alio rediret ad primum.

Alij dicunt, quod obligatio ad maius bonum tollit obligationem ad minus bonum: obligatio autem ad Matrimonium est minus bonum, quā obligatio ad Religionem. Sed contra, quia secundum hoc posset post introitum religionis dissolui Matrimonium post copulam.

Præterea dicitur, quod relatio soluitur corrupto altero extremorū. Matrimonium autē est quædam relatio, quia mutua obligatio coniugum, & hinc est, quod spirituale Matrimonium soluit corporale, eo quod corrumpit alterum extremorum illius obligationis. Facit enim mortuum mundo, & carni, iuxta illud Apostoli ad Gal. 2. Viuo ego iam non ego, &c. sic ergo secundum Doctores stantibus extremis non soluitur Matrimonium, sed est omnino insolubile: per ingressum autem religionis soluitur alterum extremorum.

Sed remanet hic adhuc difficultas, quoniā quæro de Matrimonio ante copulam carnalem: vtrum habeat totam essentiam Matrimonij, vel non: si non: ergo inter Mariam, & Ioseph non fuit Matrimonium secundum totam essentiam suam: si sic: ergo indissolubilitas non est de essentia Matrimonij.

Adhuc facit difficultatem, quia commune dictum omnium loquentium est, quod Matrimonium per carnalem copulam consumatur. Tunc distinguūt Doctores de Matrimonio, quia est Matrimonium ratum, & Matrimonium consumatum, & de essentia Matrimonij secundo modo est indissolubilitas, non de essentia Matrimonij primo modo.

Ad istam difficultatem ergo respondeo, quod sicut relatio, quæ fundatur super potentiam naturalem, non fundatur super eam, nisi vt reducta est ad actum, sic nec Matrimonium. Ad cuius euidentiam sciendum, quod Matrimonium est mutua

A coniunctio viri, & mulieris, dans potestatem legitimam super vsum corporum suorum sibi mutuo ad conueniendum simul ad prolis generationem, hæc autem potestas non habet actum vltimatè, nisi in carnali copula.

Ex his posset distingui de Matrimonio, quia Matrimonium potest accipi, vt dicit potestatem habitualem; vel vt dicit potestatem reductam ad actum. Si primo modo accipiatur Matrimonium, dico, quod copula non est de essentia eius, imo eius

B essentia perfectè habetur ante copulam, & ad propositum indissolubilitas pertinet ad essentiam Matrimonij hoc modo accepti, quandiu extrema viuunt mundo: si autem ambo, vel alterum moriatur mundo, Matrimonium est solutum. Sed si Matrimonium dicat potestatem reductam ad actum, sic non habetur eius essentia perfecta, nisi post copulam actualem; sicut nec relatio de secundo modo est in actu, nisi potentia, super quam fundatur, ad actum reducta, & hoc modo indissolubilitas est de eius essentia, non solum quamdiu extrema viuunt mundo, sed quandiu sunt in corporali vita,

C vnde non soluitur per ingressum Religionis, nec per quemcunque alium casum.

Secunda Propositio est: quod indiuisio carnis, non est de essentia huius Sacramenti, & hoc inquantum est de iure naturæ, nec inquantum habet rationem aliquam signi, nec inquantum habet efficere, quod figurat, & est tam bene de essentia Matrimonii indiuisio carnis, vt accipitur in ordine ad aliquod signatum, quod non efficit, vt est coniunctio Christi, & Ecclesiæ: non enim de iure na-

D turæ est, quod tantum vnus contrahat cum vna; nec de ratione Matrimonii est, quod sit præcise duorum, inquantum significat vnionem gratiæ in animo, & illam efficit; sed vt Matrimonium significat coniunctionem Christi, & sponsæ, quæ tantummodo vna est, iuxta illud: Vna est columba mea, &c. Hoc modo indiuisio carnis est de eius ratione, cuius oppositum dicitur bigamia.

De bigamia autem sciendum est, quod habet annexam irritabilitatem, sed propter quam causam dubium est. Dicunt quidam, quod propter vo-

E tum continentiæ, quod exprimitur in ordinandis.

Sed contra est, quod incontinentes possunt ordinari, & recipere Sacramentum Ordinis, saltem quo ad rem primam.

Ideo dico, quod hoc non est ex defectu Matrimonii, sed ex ordinis conditione: sacramentum enim ordinis significat, quod est sponsus Ecclesiæ, sicut Christus, qui tantummodo est vnus, vnius. Iste autem coniunxit se duabus: ideo diuisus est, nec est vnus vnius, ideo non potest sibi correspon-

F dere signatum Sacramenti Ordinis.

Sed quot modis cōtrahitur bigamia? Dico quod sex modis, vel in contrahendo de iure cum duabus successiuè cum vna post aliam; vel contrahendo simul cum duabus, cum vna de facto, & cum alia de iure; vel successiue cum vna de facto, & cum alia de iure, quia contraxit de facto, cum qua contrahere non potuit de iure. Non loquor de concubina, quia cum illa non contrahitur, vt sic, nec de iure, nec de facto. Quarto modo in contrahendo cum corrupta, vel cum vidua. Quinto modo in cognoscendo suam, cum ab alio viro

viro sciuerit esse corruptam. Vltimo si contrahat de facto post solemne votum, sicut patet de apostaticis, & hoc intelligendum est, si antequam ordinentur.

Sed nunquid Papa potest dispensare? Dico quod sic. Quid ergo ad auctoritatem Apostoli? Respondeo: Papa potest dispensare secundum iura in ijs, quæ sunt contra præcepta Apostolorum, vt Apostolorum: vnde dispensauit de facto, Panormitano.

Sed nunquid posset Episcopus dispensare? Respondeo, quod sic in tantum, & hoc quantum ad minores ordines non quo ad maiores exceptis ijs, qui ingressi sunt Religionem.

DISTINCTIO XXVIII. ET XXIX.

DE CONSENSV IN Matrimonio, & impedimento metus.

Circa Distinctionem Vigesimamoctauam, & Vigesimamnonã quæro duas Quæstiones.

1 Prima est: Vtrum consensus de præsenti sit causa efficiens Matrimonij.

2 Vtrum consensus coactus sufficiat ad verum Matrimonium.

Quæstio Vnica.

ARTICVLVS I.

Vtrum consensus de præsenti sit causa efficiens Matrimonij.

QVANTVM ad primam quæstionem: Vtrum consẽsus coactus sufficiat ad verum Matrimonium. Respõdeo coactus hic debet accipi eo modo, quo voluntas potest cogi. Voluntas autẽ quomodo cogi possit, Sciendum, quod est ipsam induci ad aliquid per modum obtenti trahentis ad actum: sed obiectum trahens voluntatem ad actum, quando est obiectum bonum, siue existens, siue apparens, & ex tali tractione nunquã dicitur voluntas cogi, propter quod coactio nunquam est respectu promissionum, vel præcũ, vel generaliter cuiuscunque ostensi boni. Quãdoque vero illud non est bonum, quod habeat per se voluntatem trahere directè, sed per accidens, & secundario, vt vitetur malum, & hoc modo trahitur voluntas inducendo eam in metum, & consensus respectu obiecti hoc modo trahentis est consensus extortus, & dicitur coactio voluntatis. Tunc ad propositum. Respondetur ad quæstionem communiter, quod metus, qui facit consensum extortum, vt dictum est, duplex est quidã qui cadit in constantem virum, quidam autem leuis non cadens in constantem virum.

Quomodo autem possit cognosci, quãdo est me-

A tus cadens in constantem virum, & quando non? sciendum, quod in duobus potest cognosci. Primo quando ferri in oppositum esset magis pertinacia, quam constantia. Constantia vero est, quando non dimittitur maius bonum pro minori bono; & per oppositum pertinacia, & non constantia est, quando minus bonum non dimittitur pro maiori bono: & inconstantia est, quando dimittitur maius bonum, & ex metu eligitur minus bonum. Tunc dicitur, quod consensus coactus metu cadente in constantem virum, & hoc ratione rei, vel modi non

B sufficit ad verum Matrimonium: si vero sit metus leuis ex inconstantia, vt dictum est, videtur sufficere ad Matrimonium: ista probantur per illud extra, de sponsalibus ibi, cap. cum locum.

DISTINCTIO XXX.

DE IMPEDIMENTO ERRORIS.

C In ista Distinctione Trigesima, agitur de errore consensus, quæro ergo ad euidentiam istius Distinctionis duas Quæstiones.

1 Prima est: Vtrum error impediat Matrimonium.

2 Secunda est: Vtrum inter Mariam, & Ioseph fuerit verum Matrimonium.

D

Quæstio Vnica.

ARTICVLVS I.

Vtrum error impediat Matrimonium.

ARGVO primo ad partem negatiuam, quod non, quia si aliquid impediret Matrimonium,

E illud esset maxime infidelitatis: sed hoc non impedit, quoniam si sit aliquis contrahens cum infideli, & hæretico, non dirimitur Matrimonium. Confirmatur per illud Genes. 29. de Iacob, qui contraxit cum Lia credens contrahere cũ Rachele: igitur fuit error personæ, & tamen Matrimonium non fuit impeditum, imo permansit ratum.

F Sed in oppositum est, quia illud, quod impedit consensum, impedit Matrimonium: sed error est huiusmodi: ergo. Respondeo, pono tres conclusiones.

Prima est generalis, quod error impedit in generali Matrimonium. hanc cõclusionem probo sic: Illud quod impedit voluntarium, impedit omnem contractum: probatio istius est, quia contractus est translatio dominij in alterũ, quæ nõ fit, nisi mediãte actu voluntatis: sed matrimoniũ est specialis cõtractus, quo coniuges trãsferunt mutuo in alterutrũ vsum corporis sui: sed error impedit volũtariũ,

Probo, vbi considerandum, quod ignorantia ex duplex: quædam simplicis negationis; & quædam dispositionis, quæ non dicit tantum carentiam veritatis in intellectu, sed ponit oppositam dispositionem. Vtraque istarum ignorantiarum habet voluntarium impedire. Probo ex 3. Ethic. cap. 4. & per rationem, quia deficiente causa saltem magis principali deficit effectus: sed actus voluntatis habet pro causa finali aliquid se tenens ex parte intellectus, quod est cuius gratia, puta finem ostensum ab intellectu.

Vbi considerandum est, quod actus voluntatis nobilissimus habet intra se omnes causas suas: habet enim eliciens suam voluntatem, & recipiens, & similiter finem se tenentem ex parte intellectus ostendentis: ergo si error sit in intellectu ostendendo finem voluntati, erit defectus in causa finali, & per consequens erit defectus in effectu. Talis autem error est ex vtraque prædicta ignorantia, siue sit negationis, qualis est in puero, vel ebrio; siue sit dispositionis, qualis est in affectato, siue habituato ad oppositum veritatis circa necessaria ipsi contractui.

Secunda Propositio est, quod triplex error impedit matrimonium: & primus quidem est error personæ, vt si credens quis contrahere cum vna persona contrahat cum alia. Secundus error conditionis, vt si credat contrahere cum libera, & contrahat cum serua. Tertius est error consensus, vt si putet contrahere cum consentiente, contrahat cum dissentiente. Vna ratio probat omnia ista, quia ille error impedit matrimonium, qui mutat naturam contractus: sed error iste triplex est huiusmodi: ergo. Probo minorem. Omnis enim contractus claudicat, aut quia est defectus in eo, pro quo fit commutatio, hoc in proposito causat error personæ, commutat enim contrahens corpus suum in alterum, & recipit per commutationem corpus illius è conuerso in suum ius, & dominium, vt sic in omni contractu matrimoniali corpus pro corpore commutetur.

Secundo claudicat contractus ex defectu alterius contrahentium nō potentis contrahere, & hoc efficit error conditionis; qui enim seruus est, non potest cōtrahere corpus suum in alterum commutando, eo quod seruus non habet sui potestatem.

Tertio contractus claudicat ex defectu circa votum; nam translatio in isto contractu, quæ fit de corpore contrahentis in alterius dominium, non est translatio realis eo modo, quo aliquis transfert dominium alicuius rei in alterum, illam à se separando; nullus enim potest a seipso realiter separari; ergo translatio ista tantummodo est in voluntate, & mutuo consensu, quo ille libere concedit vsum corporis sui alteri; vt recipiat è conuerso dominium super vsum corporis illius: ergo si sit defectus in voto, & consensu, sic, quod alter non intendat corporis sui vsum concedere isti, claudicat statim contractus: de cuius natura est, quod exigat consensum mutuum vtriusque partis: hanc autem claudicationem efficit defectus in voto, & consensu.

Ex his potest responderi ad vnum casum, qui proponitur quandoque, scilicet, quid fiet de illa, quæ plene consentit in eum, qui consentit fictè, & cum fraude. Dicitur, quod si potest probare consensum viri exteriorem per verba in foro Ecclesiæ,

A compleretur; sed si probare illa non possit, & vir protestetur se non consentire, quid dicendum tunc, nunquid debet conuenire secum in actu matrimonij? Hic dicunt quidam, quod in tali casu materialiter esset vere perplexa, quia ex vna parte constaret sibi illum per verba exteriora cōsensisse, nec tunc constitisset sibi de fraude, & ex alia parte iste dicit nunc veraciter se non consensisse.

Alij dicunt, quod in tali casu materialiter ista non esset perplexa, debet præsumere, quod vere consensit, cuius ratio est, quia in tali casu debet

B se Ecclesiæ conformare: Ecclesia autem semper præsumet illum consensisse, vbi constaret eum expressisse verba consensus.

Sed quid faciet vir, qui scit se veraciter non consensisse? Dicitur, quod non debet petere debitum: debet tamen reddere, si exigatur, nec quantumcunque ab Ecclesia compellatur, licitum est ei debitum exigere.

Alij dicunt, quod nec debet reddere, imo debet potius excommunicationem sustinere, quam reddat, quia non est debitum, sed peccatum, tamen

C consulendum esset sibi, quod consentiat.

Tertia Propositio est, quod alius error à prædictis tribus est fortunæ, vt si credat contrahere cum diuite, & contrahat cum paupere, siue sit error qualitatis personæ, vt si credat contrahere cū nobili, & contrahat cum rustica: nullus inquam istorum errorum habet matrimonium impedire. Ratio communis est, quia nullum horum contractum impedit, aut facit claudicare.

Ad argumentum in oppositum, Respōdeo, quod non est simile de errore, & infidelitate, quia error

D per se, & directe est contra matrimonium, infidelitas non, quia non est per se contractus. Ad illud de Iacob dico, quod matrimonium illud valuit in virtute consensus, quo postmodum cōsensit in Lyā.

ARTICVLVS II.

Vtrum inter Mariam, & Ioseph fuerit verum Matrimonium.

E SEcundo sine argumentis quæro: Vtrum inter Mariam, & Ioseph fuerit verū matrimonium. Respondeo, pono hic tres conclusiones.

Prima, quod Virgo Maria virginitatem habuit sub voto, quando eam concepturam Dei filium Angelus nuntiauit. Hanc probo ex responsione, quam Angelo nunctianti expressit. Ait enim: quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco? quare aut ly cognosco stat pro præterito, vel pro præsenti, vt sit sensus, non cognoui, nec virum habere, vsque nunc decreui: aut pro præsenti, vt

F sit sensus, quia virum pro nunc habere non decerno, & pro quocunque istorum sensuum accipiatur verbum, responsio omnino cassa, & nulla fuisset: quid enim fuisset Angelo nunctianti conceptionem pro futuro, obiecisse virginitatis obseruationem pro præterito, vel præsenti: bene enim simul poterant stare, quod virum non cognouisset, & pro tunc virgo esset, & quod postea esset de viro conceptura: ergo in hoc sensu obiectio, quā ad verba Angeli adducit, nulla fuisset: ergo ly cognosco oportet, quod stet pro futuro, vt sit sēsus, virū pro nullo tēpore cognoui, nec cognosco, nec cogno-

cognoscã,&est similis modus loquēdi, vt si dicatur, iste non bibit vinū, est.n. sensus, ne dū pro præsenti, aut præterito, sed pro futuro: ergo Maria habuit virginitatem veram pro futuro: sed pro futuro virginitas non habetur nisi in voto: ergo. Hæc ratio probat propositum de facto. Sed fuit condecens, vt probat Anselmus de conceptu virginali, de qua dicit, quod decuit eam habere puritatem, & munditiam corporalem, & spiritualem, qua maior sub Deo non posset intelligi: sed non habuisset maiorē puritatem, nisi habuisset eam consecratam per votum, nam licet virginitas sit magna virtus, tamen inquantum simul cum ea concurrit actus latriæ, facit eam nobiliorem: actus enim latriæ cadens super cæteras virtutes, eas habet consecrare, & ipsas sua excellentia augere, & dignificare.

Sed dubium est, quomodo, si sic est, non venerit Maria vouendo contra legem, in qua præceptum erat, quod omnes contraherent? Respondeo dupliciter, primo posset dici, quod illud præceptum non erat sic obligatorium, quin aliqui etiam pro tunc virginitatem seruarent absque legis transgressione, vt expresse patet de Ieremia, & Ioanne Baptista. Secundo posset dici, quod cessante causa cessat effectus, nunc autem causa, quare præceptum erat, quod omnes nuberent, fuit, ne aliqua posset frustrari, & spem perdere de fructu benedicto in lege per Prophetarum oracula nasci de muliere illius populi repromisso. Sed virgo cælitus inspirata est, quod fructus ille benedictus erat de Virgine nasciturus, secundum illud Isaiæ vaticinium: Ecce Virgo concipiet, &c. ergo si mouit se piè, vt mereretur esse illa, ac per hoc virginitatis votum emisit, non potest dici, quod ex hoc venerit contra legem. Ideo dicunt Doctores, quod Maria fuit aurora medians inter diem & noctem, quoniam mediauit inter nouam legem & antiquam, retinens de veteri rationem Matrimonij, & de noua virginitatis votum.

Secunda Propositio est, quod decuit matrem Christi esse nuptam, & ad hoc possunt induci rationes Magistri in littera. Decuit enim hoc primo ex parte Christi, vt tolleretur eius infamia, ne dū pater nesciretur, natus de adulterio videretur: secundo ex parte legis, ne appareret à legis iniuria incepisse, quæ partum damnat innuptæ: tertio ex parte diaboli, vt Incarnationis mysterium diabolo celaretur.

Et si dicatur, nunquid diabolus potuit virginem cognouisse, an esset virgo, vel non. Respondeo, celabatur ei continuè, angeli ministerio.

Tertia Propositio est, quod inter Mariam & Ioseph fuit verum Matrimonium. Hoc dico propter opinionem quorundam, qui dicunt, quod fuit matrimonium fictum. Ratio eorum est, quod quilibet eorum vouerit virginitatem. Sed hoc est expressè contra textum Euangelii Matt. 1. vbi legitur: Cum esset desponsata Maria Ioseph.

Alius est hic error nefandus Ventidii, qui dixit, Mariam postquam genuit Christum, consensisse in carnalem copulam, & filios alios concepisse, qui frequenter fratres Domini nuncupantur. Ideo dico, quod ibi fuit verissima ratio matrimonii. Hoc probo, quia ratio matrimonii non consistit in carnali copula, quia carnalis copula est actus consequens ipsum matrimonium, sed consistit in translatione mutua corporis viri in mulierem, & è conuerso: translatio autem illa, qua corpus cuiuslibet

A fit alterius possessio, & è conuerso, ex qua consequenter oritur mutua obligatio, quæ est verissima ratio matrimonii.

Nunc inter Ioseph & Mariam fuit obligatio, secundum veram sui rationem. Probo: Certum est enim, quod Virgo potuit habere super corpus Ioseph dominium, & propositum non habendi vsum, & è conuerso de Ioseph, vt sic vsus à dominio perpetuo separaretur, & votum caderet super vsum, dominio retento: & ideo ex vtraque parte alter ratione corporis erat vera possessio, & vere dominus

B alterius, vnde ratione corporis sui erat Virgo possessio Ioseph, & ipse dominus; & ratione corporis Ioseph erat Virgo domina, Ioseph vero vera possessio, sic ex parte vtriusque fuit vera ratio dominii, veraq. ratio possessionis, & obligatio, quæ sequitur possessionem in ordine ad dominium. Hoc tamen non obstante fuit in vtroque votum, cum proposito non vtendi huiusmodi dominio.

Et quod possit votum cadere sub renunciatione vsus retento dominio, probo primo exemplo, deinde ratione. Exemplo: Potest enim miles aliquis

C habere equum vt possessionem suam, & hoc vouere nunquam vti ipso, nec enim eo, quod vouet non vti eo, transfertur eo ipso dominium in alterum.

Item probo ratione, quia differunt ista, dominium, & ius vtendi, & simplex facti vsus, & possunt ab inuicem separari: ergo vouens renunciationem simplicis iuris vtendi, non propter hoc dicitur vouere renunciationem dominii.

Dicetur, quod dicta ista non sufficiunt, nam concesso, quod votum de virginitate seruanda possit stare cum retentione dominii, tamen videtur, quod

D votum illud stare non possit cum consensu in carnalem copulam, quod tamen videtur esse de matrimonii ratione. Propter quod concedentes conclusionem dicunt, quod Virgo consensit vere in carnalem copulam, & cum hoc stetit propositum de seruanda virginitate: ratio est, quia certificata est, quod Ioseph nunquam erat debitum petiturus.

Aliter videtur mihi dicendum. Vbi considerandum est, quod consensus, qui requiritur ad rationem matrimonii per se, & directè cadit super dominiū in corpus vtriusque coniugum consentientiū

E mutuo in translatione dominii corporis sui in alterum. In vsum vero cadit secundario, & indirectè, & ideo excluso omni vsu adhuc manere potest verus consensus matrimonialis; & in proposito potuit quilibet eorum consentire in dominium cum actuali proposito nunquam vtendi: præsertim quia sciebat quilibet de alio, quod simile habebat propositum non vtendi. Quod autem Ioseph vouerit virginitatem, tenetur quod sic, & sunt ad hoc originalia Sanctorum plurima, & forte vouerat inductus à Virgine Maria.

F

DISTINCTIO XXXI.

DE FINE MATRIMONII.

In ista Distinctione Trigesimaprima Magister agit de fine Matrimonij, siue de eius bonis. Ad cuius euidentiam quæro istam Quæstionem.

Quæ-

Quæstio Vnica.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum Matrimonium indigeat excusari per bona aliqua.

ARGVO primo, quod non, sic. Illud, quod est bonum ex se, non indiget bonis, quibus excusetur: sed matrimonium est bonum ex se, cum præceptum cadat super illud: ergo. In oppositum est auctoritas Sãctorum, & Magistri in litera. Respõdeo pono hic aliquas propositiones. Prima est, quod excusatio coniugij per bona coniugij non debet accipi proprie, vt sonat nomen, sed est idem, quod actus indifferentis determinatio.

Ad cuius euidentiam sciendum est, quod actus aliquis potest dici tripliciter excusari: Vno modo, quo ad imputabilitatem. Secundo modo quo ad mutationem malitiæ in bonitatem. Et tertio modo quo ad actus ipsius determinationem ad bonitatem, qui de se est indifferens ad bonum, & malũ.

Primo modo actus dicitur excusari, quando de se est malus ex genere, concurrit tamen circumstantia ex parte agentis excusans, vt si proijciendo lapidem interficio hominem ignoranter, actus iste, puta hominis interfectio, est de se malus, tamen excusatur per ignorantiam, non quod malitia mutetur in bonitatem, aut quod malitia auferatur, vt actus non sit malus, excusatur inquam quo ad imputabilitatem, vt non sit imputabilis ipsi proijcienti.

Secundo modo potest intelligi actus excusari, vt actus, qui de se est malus, fiat bonus: & hoc modo est impossibile actum aliquem excusari, vt malitia mutetur in bonitatem: Impossibile est enim quod actus in malitia conuolutus vnquam fiat bonus.

Tertio modo potest actus excusari, quia de se nec malus est, nec bonus, vt cibum sumere: potest enim bene fieri, & male, & circumstantia aliqua ipsum dicitur excusare, quia de indifferentia reducit ipsum ad bonitatem determinando.

Tunc ad propositum: Matrimonium nõ indiget excusari primo modo, quia matrimonium non est actus conuolutus cum malo, quemadmodum fingunt quidam hæretici. Similiter nec secundo modo ex eadem ratione: actus enim virtutis hoc modo non indiget excusari, matrimonium autem actus est virtutis, vt superius dictum est. Si ergo Matrimonium aliquo bono excusetur, intelligendum est tertio modo: actus enim ille de se indifferens est, & potest quantum in se est fieri bene, & male: male vero cum non sua: similiter cum sua potest bene fieri, vt causa prolis, & etiam male vt causa complendæ libidinis. Hoc ergo modo bonũ coniugij habet coniugium excusare, quia carnalem copulam, quæ de se indifferens est ad bonum, & malum, trahit ad bonum moris, afferendo bonam circumstantiam.

His visis resumo propositionem illam, quod bona coniugij excusant coniugium, pro quanto ipsum trahunt ad bonum moris. Et conclusionem istam probo sic. Illa bona quæ addita actui ali-

A cui trahunt ipsum ad circumstantias debitas actui secundum dictamen rectæ rationis, trahunt actum ad bonum moris, & per consequens hoc modo excusare dicuntur ipsum actum: sed bona coniugij actum coniugij trahunt ad debitas circumstantias sibi inesse secundum dictamen rectæ rationis: ergo. Probo minorem sic. Actus coniugij, vt est dictum, de se est indifferens ad bonum, & malum: ergo ad hoc, vt fiat bonus, oportet quod per aliquas circumstantias determinetur, huiusmodi sunt illa tria bona Matrimonij, scilicet bonum prolis, bonũ
B fidei, & bonum Sacramenti: ista enim tria bona carnalem copulam, quæ de se indifferens est, determinant, & faciunt esse virtutis specialis, scilicet iustitiæ particularis.

Vbi considerandum est, quod iustitia particularis est redditiua alteri, quod suum est. Illud similiter, quod facit, quod actus reddat alicui, quod suum est, facit actum illũ esse actum iustitiæ. Nunc autem tria bona prædicta faciunt, quod actus carnalis copulæ reddat alteri, quod suum est, vt patet discurrendo per singula, nam reddens debi-
C tum in carnali copula propter bonum prolis, reddit quod suum est naturæ, quia continuationem speciei. Reddens autem propter bonum fidei reddit sociæ, quod suum est: puta fidelitatem, sed reddens bonum Sacramenti reddit, quod suum est Sacramento.

Vbi considerandum, quod Sacramentũ istud habet, quod de sui ratione significet vnionem Christi, & Ecclesiæ; & hic tam vnionem spiritualem per gratiam, quam vnionem naturalem secundum carnem. Vtramque vero vnionem significat Sa-
D cramentum istud mediante carnali copula, quæ spiritualiter significat vnionem Christi, & Ecclesiæ secundum carnem: ergo actus Matrimonij isto fine exhibitus, vt Sacramentum habeat completam rationem significationis suæ, reddit Sacramento, quod suum est: ergo finis, siue bonum Sacramenti additum actui coniugij facit ipsum esse actum iustitiæ. Sed cuius iustitiæ actus est? dico, quod legalis.

Ad cuius euidentiam considerandum est, quod sunt tres leges, quantum spectat ad propositum,
E scilicet naturalis, humana, & diuina. Dictamen ergo legis naturæ reddit, quod suum est, ac exercet actum iustitiæ, qui actum exercet intentione habendæ prolis, vt naturæ species continuetur?

Ex dictamine vero legis humanæ, qui actum exercuerit ex fidelitate. Sed ex dictamine legis diuinæ, qui propter bonum Sacramenti, vt sic bonum prolis determinet actum Matrimonij ad iustitiam legis naturalis: bonum vero fidelitatis ad iustitiam legis humanæ: sed bonum Sacramenti ad iustitiam legis diuinæ.

F Sufficientia horum bonorum ista est. Possumus enim considerare in Matrimonio officium, & huic respondet bonum fidelitatis. Secundo debitum, seu copulam, & huic respondet bonum prolis. Tertio ipsum Sacramentum, & respectu eius accipitur bonum Sacramenti. Posset etiam assignari sufficientia ex parte triplicis legis, siue iustitiæ legalis, ad quam actus habet determinare aliquod prædictorum bonorum.

Secunda Propositio est, quod bonum Sacramenti inter ista bona Matrimonij est nobilius: cuius ratio est, quia bona gratiæ sunt dignioris conditionis quam bona naturæ: nunc autem bonum Sacramẽti est bo-

est bonum gratuitum: bonum vero prolis est bonum naturæ.

Sed quod horum trium est essentialius? Dico, quod accipiendo Sacramentum quantum ad actũ, bonum prolis non est de essentia huius Sacramenti. Ratio est, quia sine actuali bono prolis est verum Matrimonium, vt si sit inter steriles: similiter, vt sic de eius essentia non est bonum fidei, quoniam potest vterque coniugum vouere perpetuam continentiam stante vera ratione Matrimonij.

Similiter hoc modo non est de essentia Sacramenti bonum Sacramenti, quantum ad vtrumque signatum, sed tantum quantum Christi, & Ecclesiæ per charitatem, sed non quantum ad coniunctionem Christi, & Ecclesiæ secundum carnem.

Sed accipiendo Matrimonium secũdum votum, & obligationem, tunc omnia hæc tria sunt de essentia Sacramenti: obligatio enim illa, & votum est propter bonum prolis, & fidelitatis, & Sacramenti: sed bonum prolis hoc modo est essentialius, quia habet rationem finis. Alia vero bona magis sunt quædam circumstantiæ.

Tertia Propositio est ad propositum, iuxta illud, quod quærit quæstio, quod ista tria bona excusant Matrimonium hoc modo, quia reddũt actum eius virtuosum, vt dictum est, vnde quando exercetur propter aliquod horum trium bonorum, non tantum non est peccatum, sed est actus virtutis, eo quod (vt dictum est) actus iustitiæ triplicis legalis, hoc tamen posito, quod sit debite circumstantionatus, & ratio est, quia actus tunc elicitur à virtute: ipsum etiam concomitatur gratia, nam gratia est res secunda huius Sacramenti, quæ comitatur actum sicut rem primam.

Sed quid dicendum est, quãdo ista tria bona, vel alterũ nõ fuerunt in intentione exercentis actũ: verbi gratia, iste vtitur præcise timens fornicationem vxoris, vel suammet? Respondeo, quod si alter, vel vterque vtantur actu ex libidine, aut illa libido subuertit rationem, sic, quod vtatur ea, quasi fornicaria, non vt sua, sic quod in casu illo vteretur ea, dato etiam, quod non esset sua: hoc modo dicitur, quod peccat mortaliter. Si vero, etsi sit magna delectatio, propositum tamen est, quod non vteretur ea, nisi esset sua, dicitur, quod peccat tantummodo venialiter.

Mihi videtur distinguendum, quia vel cum actuali delectatione assumit, & copulat aliquid illorum trium bonorum in voto, vel intentione sua, puta bonum prolis, vel aliquid aliorum, & tunc puto, quod peccatum sit valde remissibile, quia hic habet in intentione, quod alias illo actu non vteretur: sed si pro fine principali concurrat bonum aliquod illorum, & delectatio sit annexa, puto, quod ibi non sit aliquod peccatum: hoc tamen committendum est arbitrio boni viri.

Sed quid si vtitur mulier causa fornicationis vitandæ in viro, qui alias fornicaretur? dicitur, quod vxor non peccat in hoc casu, sed meretur, quia mouetur à bono fidei.

Sed quid si vtatur, vt vitet fornicationem in se? Dicunt quidam, quod peccat mortaliter, eo quod non debet tantum passio dominari, quod in ea sit propositum fornicandi. Videtur mihi, quod hic sit distinguendum: aliud enim est propositum, & aliud periculum. Si ergo vtatur actu illo propter periculum fornicationis in se, quia timet, quod alias fornicaretur, non credo, quod peccet,

A & hoc modo videtur Apostolus loqui, tamen debet semper assumere aliquod illorum bonorum trium. Ad argumentum patet.

DISTINCTIO XXXII.

DE DEBITO MATRIMONII.

B Circa Distinctionem istam quæro vnã quæstionem: Vtrum alter coniugum teneatur semper reddere debitum alteri, vel peccet aliquando mortaliter.

Quæstio Vnica.

ARTICVLVS VNICVS.

C *Vtrum alter coniugum teneatur semper reddere debitum alteri, vel peccet aliquando mortaliter.*

QVO ad primam quæstionem arguo primo, quod nõ, quia quilibet tenetur vitare magnum periculũ personæ suæ: sed si alter coniugum petens debitum sit leprosus, ex redditione debiti imminet periculum magnum reddenti,
D quia periculum lepræ: ergo iste potest, imo videtur, quod teneatur non reddere debitum in tali casu petenti. In contrarium est Magister in litera, & illud vult, quod non licet viro dimittere vxorem suam excepta causa fornicationis.

Respõdeo in ista quæstione ponam aliquas propositiones. Prima est, quod stantibus debitis circumstantijs tenetur vir reddere debitum vxori, & è cõuerso, & hoc ex necessitate præcepti, alias peccarẽt mortaliter. Dico autem occurrentibus debi-
E tis circumstantijs, vt non sint oppositæ circunstantiæ, quarum vna est Ecclesiæ statutum. Secunda periculum corporis.

Primam partem huius propositionis videlicet, quod alter coniugum debet alteri reddere debitũ positis debitis circumstantijs ex necessitate præcepti. Probo sic: Reddere vnicuique, quod suum est cadit sub præcepto iustitiæ: sed reddere debitũ occurrentibus alijs circumstantiis, est reddere, quod suum est: ergo. Probo minorem, quia vsus corporis vnius coniugũ est in potestate alterius coniu-
F gum virtute contractus matrimonialis, vt dictum est supra: ergo.

Secundam partem Propositionis probo, sic. Primo, quod non teneatur debitum reddere, nisi immineret periculum personale; tamen quia quilibet secundum rectam rationem obligatur per prius ad soluẽdum bonum proprium, quam bonum speciei: obligatio enim ad saluandum bonum speciei supponit bonum proprium. Quod specialiter confirmo, per hoc, quod videmus in natura: natura enim sumit primo necessaria indiuiduo, quam necessaria continuationi speciei: prius enim sumit, quod necessarium est ad nutritionem, quam quod ipsum

semen

semen conuertatur, & transeat ad vim generatiuam eo, quia semen est de superfluo alimenti: ergo.

Sed dubium est: Vtrũ omne periculum personæ excuset, puta infirmitas lepræ. Dicunt quidam, quod non, quia coniux propter infirmitatem non videtur amittere ius suum, quod habet in corpus alterius.

Alii distinguũt, quod infirmitas illa, vel fuit ante contractum, vel euenit contractu facto; si fuit ante, & contrahens sciuit, tenetur debitum reddere exigenti. Si vero fuit post contractum Matrimoniũ, non tenetur reddere debitum, eo quod conditio eius, cum quo contraxit est deteriorata. Alij dicunt, quod non tenetur, quia plus tenetur sibi, quam conseruationi speciei. Sed quid ergo dicendum est, omnibus pensatis.

Dico, quod talis posset esse lepra, & sic infectiua, quod medici iudicarent periculum in commistione, & in casu isto puto, quod non tenetur.

Pro regula dico, quod vbi periculum esset de vltimata infirmitate, nullus coniugum tenetur alteri reddere debitum.

Secundo dico: contra statutum Ecclesiæ: si enim tempore communionis, vel ieiuniorum alter debitum exigat, peccat, ratio est, quia ex actu illo redditur mens impedita à spirituali deuotione, & indigna ad Sacramenti receptionem.

Sed dubium est: vtrum etsi non liceat petere, saltem teneatur debitum petenti reddere. Dicitur communiter, quod tenetur. Sed videtur mihi distinguendũ, quod si potest, debet persuadere ad non petendum, quod si appareret in non reddendo periculum de fornicatione petentis, teneretur reddere debitum petenti, & absque peccato.

Vltima propositio est, quod alter coniugum non potest vouere continentiam, altero renitente, & dico hoc post carnalem copulam, ante enim carnalem copulã potest vouere per religionis ingressum, sed post carnalem copulam nullo modo potest vouere absque licentia alterius.

Vbi sciendum est, quod aliud est debitum petere, & aliud debitum reddere: bene ergo potest alter vouere non petere debitum, sed non potest vouere non reddere sine alterius assensu.

Sed contra hoc videtur, quod sicut votum non debet esse de re illicita, sic non debet esse de re periculosa, & ad transgressionem alterum inducente. Sed vouere nõ petere debitum est huiusmodi, quia cohabitare simul, & non posse petere debitum, videtur res valde periculosa. Et confirmo, quia sic vouens forte venit cõtra bonum Matrimonii, quia impossibile est, quod alicui coniugum semper habere petere, quod vltimo verecundatus deliberaret nunquam petere debitum, & neutro petente bonum Matrimonii frustraretur. Ideo teneo, quod tanta est obligatio coniugii, quod alter coniugum non potest carnalem copulam vouere altero renitente. Sed vtrum possit vouere altero non renitente. Dicitur, quod remanente altero in sæculo, vel vbi esset periculum de fornicatione eius, non posset vouere continentiam: si vero non appareat periculum, posset alter vouere, & religionem ingredi altero in sæculo remanente.

A

DISTINCTIO XXXIII.

DE PLVRALITATE VXORVM.

Circa Distinctionem Trigesimamtertiã quæro istam Quęstionem: Vtrum habere plures vxores sit contra ius naturæ.

B

Quæstio Vnica.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum habere plures vxores sit contra ius naturæ.

C

ARGVO primo, quod non, quia contra ius naturæ nulla cadit licita dispensatio: sed dispensatũ fuit cum Abraham habere plures vxores: ergo.

In oppositũ arguo per illud Matt. 19. Qui fecit ab initio hominẽ, masculum, & fœminam fecit eos, & sequitur. Erunt duo in carne vna.

Respondeo primo videndum est, quare ista quæstio sit introducta. Secundo ponendæ sunt propositiones intentæ.

D

Quo ad primum ista quæstio introducta est propter duas opiniones. Vna est, quod contra ius naturæ est pluralitas vxorum, & quod de iure naturæ vna est tantum vnius. Ratio istorum est, quia conditio eorum, quæ sunt ad finem, accipienda est ex parte finis: nunc autem finis coniugii est bonũ prolis, & habitatio pacifica ex 9. Ethic. cap. 12. cohabitatio autem multarum mulierum simul non videtur bene esse pacifica, vt habetur exemplum expressum de vxoribus Iacob: ergo habere plures vxores videtur esse consequens ius naturæ. Et ratio tota est, quia oppositum videtur expresse contra rem Sacramenti, etsi non contra rem primam, tamen contra rem secundam.

E

De hoc autem, quod dicitur, Abraham, & alios patres plures habuisse, dicitur, quod dispensatum fuit cum eis auctoritate Dei, qui in hoc dispensauit pro cultu diuino ampliando: tunc enim totus mũdus quasi tendebat ad idolatriam, nec cultores Dei videbantur posse haberi, nisi ex semine ipsorum patrum, & ex ipsis descendentium.

F

Alia opinio est in oppositum, quod vnitas vxoris non sit de iure naturæ. Et ad rationem respondent, quod pacifica habitatio non impeditur propter pluralitatem, sed propter discoliam. Tunc arguunt sic: Manente causa manet effectus, & remota remouetur: sed causa turbationis pacificæ est discordia alterius coniugum, & discolia, hæc ita potest reperiri in vna vxore, sicut in pluribus, & tamen habere vxorem vnam discolam non est contra ius naturæ, quare nec plures habere.

Secunda ratio eorum est ista: Quãdo aliqua res concernit fines duos, vnum principalem, & alium minus

minus principalem simul, cũ opposito finis minus principalis stat finis principalis, ille finis minus principalis non est finis: sed finis principalis matrimonij est bonum prolis: hic autem plures vxores bene stat cum bono prolis, imo multum congruit, quia si contingat vnam esse sterilem, potest aliam admittere, quod non contingit, si non possit haberi plusquam vna vxor.

Tertio, quia Abraham habuit duas vxores, aut ergo de iure, aut ex dispensatione: si ex iure, habetur propositum: si ex dispensatione, aut pro tota po steritate, & modo erit licitum: aut pro solo eo, & sic peccauit Dauid habendo plures vxores.

Quarta ratio est, quia habens ius & dominium potest illud transferre in alterum: sed vxor habet dominium super corpus viri: ergo potest dominiũ eius alteri communicare. Et confirmatur de Rachel & Lya, quæ concesserunt Iacob, vt posset licitè ingredi ad ancillas earum.

Dicunt ergo isti, quod habere plures, tantum est contra ius positiuum, & secundum eos Papa posset dispensare.

Sed mihi videtur, quod habere plures vxores sit contra ius naturæ, & quod nullo modo ibi cadere possit dispensatio, & hanc conclusionem probo auctoritatibus, & secundo rationibus. Prima auctoritas est Christi Matt. 19. cum enim quæreretur ab eo de libello repudij, quo dimissa vna, altera introducebatur, dicit, quod nunquam licitũ fuit, sed ad duritiam cordis eorũ concessum fuit populo Israel: sed non fuisset semper illicitum, nisi fuisset contra ius naturæ: ergo.

Dices: ex quo repudiat vnam, non videtur illicitum ducere alteram. Contra: statim subdit Christus, si duxerit aliam, mœchatur. Item Gloss. Gen. 4. cap. reprehendit Lamech, qui fuit primus habens plures vxores, & certum est, quod tunc non erat ius aliud quam ius naturæ.

Tertio ad idẽ est auctoritas Augustini in litera, de bono coniugij cap. 15. Secundo probo idem rationibus, & primo ex virtute iustitiæ. Secundo virtute amicitiæ. Secundo ex simili in natura.

Primo sic: Certum est, quod in contractu matrimonij est æqualitas inter virum & vxorem, & hoc, vt videtur, de dictamine rationis naturalis: sed contra ius naturæ est quod vna vxor sit plurium virorum, est enim contra finem matrimonij videlicet contra bonum prolis, nam tunc proles non posset congrue educari: confunderetur enim proles, nec esset, qui ei bonum moris, & incrementi iuxta exigentiam ministraret propter distractionem, ac diuisionem alterius parentum, quem oportet pluribus debitum exhibere.

Dices: Ista ratio cõcludit, quod bonum prolis est habere plures vxores simul, quibus simul redderet debitum, sed nõ concludit de habẽdo plures simul, quibus debitum reddent omnes successiuè, vt omnes per vices suas vtantur iure suo, & vir nunc red dat debitum vni, & postea sua vice alteri.

Sed contra: Istud est contra bonum matrimonij, quia matrimonium est vinculum æternum, & obligat ad semper, concurrentibus debitis circumstantijs, & non vno tempore, & non alio: quælibet enim vxor ex vi contractus matrimonialis haberet ius suum in viro pro semper: non ergo hæc pro ista vice, illa pro alia.

Dicetur adhuc contra rationem illam, quod nõ concludit, quod habere plures vxores sit contra

A bonum prolis, & hoc quantum est ex parte viri cessat, quia si vir sit vnus, & vxores plures habebit, vterque parẽtum determinatam notitiam de prole, & ideo non confundetur proles, nec deficiet qui administret bonum moris, & nutrimenti.

Respondeo: quicquid sit de hoc, habere tamen plures vxores videtur contra naturam contractus: contractus enim iste includit æqualitatem, quia æquale ius habet vterque parentum, & ideo æquale ius habet vxor in viro, quale vir in vxore, non esset autem æquale ius, vbi alter esset plurium;

B ergo.

Secunda ratio est ista: In cõtractu matrimoniali datur simpliciter potestas corporis, non per portiones temporis, vel corporis: hoc præmisso arguo sic. Illud est illicitum simpliciter, quod est contra naturam iusti contractus & rationabilis: sed contra naturam contractus matrimonialis est habere plures vxores: ergo. Probatio minoris: Contra naturam contractus est, quod non totum corpus vnius coniugum, & secundum omne tempus sit in potestate alterius: sed si vir habeat plures vxores, non

C totum corpus viri erit in potestate vxoris. Probatio, quælibet enim haberet ius in corpore viri: aut ergo quælibet haberet ius tantum secundum partem, & habeo propositum: aut quælibet haberet ius in solidum secundum totum. Si primo modo, habeo propositum. Si secundo modo, sequitur, quod vir obligabitur ad nulli reddendum debitum: ergo obligabitur ad peccatum. Probo antecedens, quia omnibus simul reddere debitũ est impossibile, aut ergo reddet vni, & non alteri, & tunc committit iniustitiam; aut nulli & habeo propositum; aut ali-

D cui, & tunc, quare magis isti, quam alteri: ergo cogetur simpliciter non reddere debitum, eo quod omnibus simul reddere, nec possit, nec reddere debeat vni altera prætermissa.

Tertia ratio sumitur ex conditione amicitiæ. Contractus enim matrimonialis est contractus intensissimæ amicitiæ: sed ex 9. Ethic. amicitia intensissima non est possibilis ad plures, cuius ratio est, quia plures possent in se esse discordes, & ex cõsequenti inducerent discordiam in tertio, cui quilibet eorum esset amicus in summo, cui intensissimæ

E amicitiæ quilibet teneretur in summo. Ex quo sequitur, quod actus amoris in summo solummodo possibilis est in nobis in ordine ad Deum, quia secundum rectam rationem omne propositum impediens est tollendum: respectu autem cuiuscunque alterius non omne impediens actum summum amoris secundum dictamen rectæ rationis est tollendum.

Quarta ratio procedit ex simili, quod apparet in alijs animalibus: arguo sic: Simile est de naturali instinctu in alijs animalibus, & naturali iudicio in

F hominibus: Ratio similitudinis est, quia vtrumque sequitur debitum, & conditionem naturæ: sed instinctus naturæ in alijs animalibus facit, quod tempore associationis tantum sit vna vnius, vnde & de turture legitur, quod semel nupta vni, illo amisso nunquam alteri copulatur. Instantia tamen est de gallo, sed associatio ibi non est ita ex instinctu naturæ. Si ergo hoc exigit naturalis instinctus naturæ in alijs animalibus, multo magis illud exigit naturale iudicium in hominibus. Sic ergo dico, quod contra ius naturæ est habere plures vxores, & in hoc teneo primam opinionem: Discordo tamen ab ea in hoc, quod istud ius naturæ non est propter

paciũ-

pacificam cohabitationem, sed propter naturam contractus, & actum intensissimæ amicitiæ, & naturalis iudicij, vt dictum est. Ad rationes autem secundæ opinionis.

Ad primam, & secundam cõclusionis rationem, quod non propter causam illam puta cohabitationem pacificam erat illicitum plures habere vxores, sed propter causas alias assignatas.

Ad tertium dicendum, quod etsi vna sit sterilis, non tamen potest aliam ducere, quia aut resignaret priori, & hoc non potest, quia non potest iuri alterius resignare; aut non resignaret & tunc vtraque haberet ius in solidum, quod non est possibile, vt superius deductum est. Sed nunquid posset Papa dispensare, puto quod non, communiter.

Ad decimum de Abraham, & de alijs patribus. Respondeo, quod cum eis dispensatum fuit auctoritate diuina, qui condidit naturã; nec Dauid peccauit, quia consimiliter cum eo auctoritate diuina dispensatum est.

Ad argumentum in oppositum dico quod in eo, quod est contra ius naturæ, potest conditor dispensare, vnde sicut Deus, qui erat Dominus vitæ Isaac, præcepit Abraham, vt filium immolaret, & tũc auctoritate Dei, non propria licitum fuit Abraham interficere filium, quod alias erat contra ius naturæ; sic dico in proposito de habẽte plures vxores.

DISTINCTIO XXXIV.

DE MATERIA MATRIMONII.

Nunc superest, &c. In ista Trigesimaquarta Distinctione agit Magister de Matrimonio in ordine ad materiam istius Sacramenti, videlicet in ordine ad personas, quæ sunt istius Sacramenti susceptiuum idoneum. Ad euidentiam istius Distinctionis quæro duas Quęstiones.

1 Prima est: Vtrum impotentia ad actum matrimonialem impediat matrimonium.

2 Secunda est: Vtrum maleficium possit maleficio destrui.

Quæstio Vnica.

ARTICVLVS I.

Vtrum impotentia ad actum matrimonialem impediat matrimonium.

ARGVO primo, quod non, sic. Illud, quod est posterius, non habet impedire illud, quod est naturaliter prius: sed actus matrimonialis posterior est vinculo matrimoniali, & in illo priori stat tota essentia matrimonij: ergo. Minorem probo, quia essentia matrimonij potest reperiri inter expertes actus matrimonialis, alias non fuisset matrimonium secundum suam essentiam inter Mariam, & Ioseph.

A In oppositum est, quia illud, quod de sua ratione est ens ad finem, non est, quando finis est impossibilis: sed coniugium est ordinatum ad bonũ prolis sicut ad finem: bonum autem prolis est impossibile, vbi est impotentia ad carnalem copulam: ergo. Respondeo pono primo vnam propositionem generalem, quod quatuordecim sunt impedimẽta, quæ habent matrimonium impedire: horum autẽ B duodecim sunt, quæ impediunt contrahendum, & dirimunt contractum; duo vero, quæ non dirimunt contractum, sed tantum impediunt contrahẽdum: illa autem duo, quæ non dirimunt contractum, sed tantum impediunt contrahendum, sunt feriale, & generale interdictum, vnde verius non dirimunt, sed impediunt, interdictum, feriæque.

Sciendum est hic, quod nõ est de essentia matrimonij absolutè, quod contrahatur tali, vel tali tẽpore, & ideo licet propter præceptum Ecclesiæ cõtractus matrimonij impediatur, ne licitè fiat tem- C pore quadragesimali, & tempore interdicti generalis, tamen si de facto contrahatur, tenet contractus, nec dirimitur ex casu isto.

Illa vero duodecim, quæ dirimunt contractum sunt ista, quæ in istis versibus continentur.

Error, conditio, votum, cognatio, crimen.
Cultus disparitas, vis, ordo, ligamen, honestas.
Si sit affinis, si forte coire nequibis.
Hæc socianda vetant coniugia, iuncta retractãt.

Dicitur primo error, idest personæ. Secunda: Conditio, puta si credit contrahere cum libera, & con- D trahit cum serua. Tertia dicitur votum, puta si credit contrahere cum sæculari, & contrahat cum religiosa. Quarto dicitur cognatio. de quo infra dicetur. Quinto dicitur crimen, idest vxoricidium, & si ad hoc dedit operam cum efficacia. Sexto dicitur cultus disparitas, si credit contrahere cum fideli. Septimo dicitur vis, quia si quis contrahat violentatus timore cadente in constantem virum. Octauo dicitur Ordo, intelligendum est de sacris ordinibus. Nono dicitur ligamen, idest si alteri matrimonio sit coniunctus. Decimo dicitur hone- E stas, si contracta fuerint sponsalia cum aliqua de genere illius, vel è conuerso, & hoc propter pudicã honestatem. Deinde dicitur affinis, idest si sit affinitas, de qua infra magis suo loco. Vltimo impotentia ad carnalem copulam, de quo in præsenti quæstione: de alijs autem dicetur suo loco.

Secunda Propositio est, quod impotentia, quæ præuenit matrimonium, si sit perpetua, & hæc siue naturalis, siue accidentalis, impedit matrimonium contrahendum, & dirimit iam contractum. Si vero non sit perpetua, & etiam si sit consequens, non F dirimit contractum.

Ad euidentiam autem istius propositionis sciendum, quod impotentia reddendi debitum quædam est naturalis, quædam accidentalis; & quęlibet harum diuiditur, quia quædam est ad tempus, quædã perpetua, quædam præueniẽs matrimonium, quædam consequens. Huiusmodi autem impedimenta sunt in viro frigiditas, siue frigiditatio; in muliere vero arctatio, & sic in generali est quintuplex modus huius impotentiæ impedientis matrimonium, scilicet naturalis, vt ætas puerilis in vtroque coniugum, & accidentalis perpetua, vt castratio in viro: accidentalis nõ perpetua, vt maleficiũ in vtroque; & quæ-

& quædam præueniens matrimonium, quædam consequens. Tunc patet propositio, quod si talia impedimenta sint perpetua, & irremediabilia arte medicinæ, & cum hoc præuenientia matrimonium, impediunt matrimonium, & dirimunt iam contractum, & si contractum fuerit, debet iudicio Ecclesiæ separari.

Si vero talia impedimenta non præueniunt matrimonium, sed accidunt post contractum, tunc distinguo: aut enim eueniunt post copulam, aut ante: si post non dirimunt; si vero ante copulam, dicunt quidam, quod non dirimu t, ratio est, quia tempore contractus non erant illa impedimēta, & ideo pro tunc fuit potentia in vtroque ad accipiendum dominium corporum suorum mutuo, licet neuter eorum intrauerit possessionem.

Alij dicunt, quod quia primum est spirituale: copula vero est quid carnale, ideo si eueniat ante copulam, dirimit matrimoniū. & hoc magis approbo, quia contractus non tenet circa materiam quæ non est apta: sed alter coniugum, in quo est impotentia ad carnalem copulam, nō est apta ad rem talis contractus. Probo quia per contractum matrimonialem transfertur vsus corporum mutuo ad alterum in actum matrimonialem, ideo si ante carnalem copulam eueniat impotentia irremediabilis ad actum matrimonialem, iam talis translatio ibi non habet locum: ergo nec contractus. Ratio autem, quare si post copulam eueniat, non dirimit, est quia vinculum matrimoniale est perpetuū, vt probatum fuit supra: hoc autem vinculum contractum fuit, quando adhuc erat potentia ad copulam carnalem.

Tertia Propositio est de modo celebrandi diuortia inter impotētes. Sciendum ergo, quod aut vterque coniugum confitetur impedimentum, quod est in altero eorum, & sic testimonio eorum est diuortium celebrandum, debet tamen iurare cum septē manibus hoc est cum testimonio ad hoc septē vicinorum bonæ famæ, quo habito, & ipsis ambobus confitentibus est diuortium celebrandum: si vero alter tantum confiteatur, & alleget impedimentū, aut vxor confitetur, & vir negat, & sic standum est dicto viri, & nō mulieris, eo quod vir caput est mulieris, nisi mulier, quod asserit, ostendat per aspectum, siue manifestum signum.

Si vero ē conuerso vir alleget impotentiam in eo, vel vxore, & vxor neget, debet aspici tempus, quo simul cohabitauerāt, & debet expeti iuramentum, & iri ad cæteras circūmstantias, & sic est diuortium celebrandum.

Ad argumentum in oppositum, nego maiorem, quia illud, quod ponitur posterius, est prius in intentione, licet sit posterius in executione.

ARTICVLVS II.

Vtrum maleficium possit maleficio destrui.

IVxta hoc quæro secundo: Vtrum scienti maleficium sit licitum sine peccato illud tollere. Respondeo, hic Primo videndum est si maleficium sit possibile. Secundo si sit possibile vsque ad mortem maleficiati, & vtrum Deus debeat hoc permittere. Et tertio quantum ad propositum, si sit licitum illud affirmare.

A De primo dico, quod effectus maleficij non potest attribui actiuè illi rei, quę dicitur maleficium, & ratio est, quia maleficium est res corporalis, puta imago de cæra, vel aliquid huiusmodi: res autem corporalis non potest agere, nisi per contactū: videmus autem, quod possibile est quod maleficiū fiat Romæ, & maleficiatum sit Parisijs. Ibi ergo nullus tactus erit maleficij ad maleficiatū: ergo oportet recurrere ad agens voluntarium, quod quidam agat ex pacto, vt puta quod facto tali maleficio sequatur talis effectus: tale autem agens voluntarium non potest esse Deus, quoniam Deus non est

B auctor malorum: nec angelus bonus ex eadem ratione: ergo oportet, quod sit angelus malus agens ad talem effectum facto tali maleficio, & hoc ex pacto.

Circa secundum illud est valde mirabile, & stupendum, quod si pungatur imago aliqua alicubi, possit aliquis ad mortem deduci, & hoc pro tanto: bene enim possibile est, quod dęmon agens sua virtute in humores, & qualitates hominis possit illos tantum alterare, quod sequatur ad illam altera-

C tionem mors hominis: sed difficultas tota est de permissione diuina, sine qua nō potest dæmon virtutem suam applicare ad effectū, & videtur, quod Deus non permittat dæmonem agere sic in hominem, vsque ad mortem, vt patet de Iob.

Sed oppositum videtur de eodem, de quinque filijs Iob mortuis, actione diaboli concutientis angulos, & columnas domus: ergo tunc accepit à Deo potestatem agendi, vsque ad mortem maleficiati.

Sed nunquid est rationabile, vsque ad mortem

D hominis existentis sine peccato, & in gratia?

Respondeo: difficile est loqui de diuina potestate. Sed de congruentia videtur dicendum, quod cum diuina iustitia semper admisceatur misericordiæ etiam vltra condignum, ex parte hominis, non puto, quod hominem existentem in gratia Deus permittat de cōmuni lege deduci virtute maleficij vsque ad mortem: sed loquendo de homine existente, vel qui pręfuit in culpa, quæ mereatur mortem, ac per hoc fiat excæcatio tam agentis, quam patientis, quam etiam circumstantium, non video,

E quod sit irrationale: occulta enim iudicia sunt diuina, quæ quandoque pęrmittunt diabolum agere, agendo pactum cum malefico, quod facto tali maleficio, quantum in se est, aget ad mortem, vel infirmitatem maleficiati. Et hinc est, quod malefici cum quibus sic pactizat diabolus ad mortem hominum, sunt maximè persequēdi, & peccatum eorum est vitium oppositum virtuti Latriæ, & peccatum reducibile ad infidelitatem.

Circa tertium: Vtrum liceat agere ad destructionem horum maleficiorum homini scienti illa.

F Dicunt quidam, quod non sine peccato: Ratio eorum est, quia videtur, quod eo ipso talis, qui conatur sic agere ad destructionem maleficii, adhibeat fidem effectui malefico, quod nullo modo fieri potest sine peccato. Alii tenent oppositum, nec videtur secundum eos fidem talibus esse adhibendam, cum videamus de facto, quod talia nocent hominibus, & quandoque ad interfectionem.

Videtur mihi distinguendum, quod aut tollitur maleficiū à patiente; aut ab eo qui egit illud; aut procuratur, quod esset in virtute alterius malefici, vel eiusdē, vt maleficus destruat maleficiū: Hoc vltimo modo omnino est illicitū, sicut maleficium fuit

factum per pactũ, cum deinde sit factũ; sic eius destructio hoc modo fieret per pactũ cum demone, & hoc modo, qui secundum maleficiũ facit ad destructionem primi pactuizat cum dæmone, ac per hoc peccat peccato infidelitatis, cuius fieret particeps, qui illud fieri procuraret. In tali ergo casu vbi aliter non posset maleficium destrui, deberet quilibet potius sustinere mortem, quã agere ad eius destructionem hoc modo. Si vero maleficij destructio nõ procuretur per maleficium, sed alio modo cum detestatione maleficij, & dæmonis, non puto, quod sit peccatum, nec irregularitas, eo quod sit ibi diaboli detestatio; nec peccatur peccato infidelitatis, eo quod non est articulus fidei, quod talia diabolus non possit permissus à Deo, imo oppositum magis esset pertinacia, & infidelitas. Similiter verum est dicere, quod Deus hoc aliquando permittat. Ideo si credam, quod Deus aliquando permittat diabolum vti potestate sua ad agendum, facto malefico, non credo falsum: ergo non venio contra fidem, quia nullum verum obuiat fidei.

Alij autem Doctores, qui videntur tenere oppositum, ad hoc accedunt, quãdo scilicet maleficium destrueretur operatione malefica.

Sed posito, quod maleficium non inueniatur, nũquid consulendus esset maleficus de loco, vbi esset? Dicunt quidam, quod sic, & ratio est, quia licet inducere ad peccatum sit malum, tamen vti peccato alterius in bonum est quandoque licitum, sicut dicit Augustinus epist. 154. ad Publicolam & ser. 30. de verbis Apostoli de iuramento infidelis iurantis in nomine Dei sui, quod recipiendum est propter bonum veritatis, & fidelitatis. Sic dicunt, quod si ille velit facere suum maleficium, dato, quod peccet faciendo: ego tamen si vtor illo in bonum alterius, puta in euasionem mortis, non videtur peccatum.

Non puto, quod hoc sit recte dictum: secus enim est de illo, qui inducit ad actum, & secus de illo, qui vtitur alio existente in actu iam posito. Primum enim semper peccatum est & illicitum. Secundum vero potest illicitum esse, & sic est in proposito, si inducam maleficum ad pactuizandum cum dæmone ad maleficij destructionem, non video, quod fiat sine graui peccato; quapropter consulere maleficũ, cum hoc modo inducatur ad exercitium actus peccati, omnino puto, quod sit illicitum. Quod ergo consilium de remedio adhibendo? Respondeo, esset in tali casu maleficiatus exorcizãdus, & præsumendum est, quod in casu hoc Deus assisteret ad dæmonem reprimendum.

DISTINCTIO XXXV.

DE ADVLTERII IMPEDIMENTO.

Hic etiam notandum est. Circa ista Distinctionem Trigesimamquintam quæro istam Quæstionem: Vtrum adulterium impediat matrimonium.

A

Quæstio Vnica.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum adulterium impediat matrimonium.

ARGVO quod non. Illud nõ impedit matrimonium, quod non tollit potestatem actus, ad quem matrimoniũ
B ordinatur: sed adulterium nullum talem actum tollit: ergo.

In oppositum est verbum Christi in Euangelio Matth. 19. qui dicit, qui dimiserit vxorem suam, excepta causa fornicationis, mœchatur: ergo innuit, quod propter causam fornicationis liceat homini dimittere vxorem: ergo adulterium impedit matrimonium, cum dirimit iam contractum. Respondeo hic pono tres propositiones.

C Prima est, quod adulterium sequens matrimonium impedit, & dirimit matrimonium iam cõtractum, quo ad cohabitationem, & thorum: Ratio est quia actus ille venit contra iustitiam, & leges matrimonij iustas, & ideo est rationabile, quod puniatur in eo, in quo delinquit: sed adulter delinquit in obligatione matrimoniali, eo quod corpus suũ, quod erat alteri obligatum, sine voluntate sua dedit alteri. Similiter abstulit ei, cui obligatum erat illud, quod suum est, scilicet vsum corporis sui: ergo rationabile est, quod super corpus alterius amit-
D tat ius suũ, quod ibi in eo habet quoad vsum, & ex hoc, quod non habeat ius petendi debitum suum in vsu corporis alterius, & hoc modo separetur quo ad thorum, & cohabitationem.

Sed nunquid propter quodcunque adulterium potest innocens dimittere adulteram quo ad thorũ & cohabitationem? Respondeo, quia aũt est occultum, & tunc potest alter coniugum dimittere adulterum quo ad thorum, sed non quo ad cohabitationem sine iudicio Ecclesiæ.

Sed nunquid innocens saltem tenetur dimittere
E thorum adulteræ? Respondeo aut est publicum, aut est occultum. Si occultum, non tenetur dimittere; si vero sit publicum, vel est spes de correctione, vel non; si sit, non tenebitur dimittere, alias videretur præstere patrocinium in actu adulterij.

Alij dicunt, quod potest secretè adulteram dimittere quo ad thorum.

Sed quid de vxore, posito quod sciat virũ incorrigibilem, & nulla sit spes de correctione, nunquid tenetur dimittere thorum. Respondent quidam, quod sic, alias videretur patrociniũ exhibere. Alij
F dicunt quod non, propter verecundiam sexus muliebris. Mihi videtur, quod tenetur dimittere, vbi spes non est de correctione, nec verecundia sexus muliebris attenditur in hac parte ex parte sui, sed ponderatur ex alia parte.

Secunda Propositio est, quod adulterium non dirimit matrimonium quo ad vinculum: non enim ex hoc potest quicunque eorum contrahere cum altero; tum quia matrimonium est de iure naturæ perpetuum; tum quia hoc modo posset de peccato reportare commodum: hoc enim modo posset quilibet coniugum per actum fornicationis excutere à se pondus matrimonii.

Tertia

Tertia Propositio est de adulterio præcedente: Vtrum impediat matrimonium posito, quod alter coniugum, puta mulier adulterata sit cum isto tẽpore, quod superuiuebat alter vir? Respondeo, vel dederunt ad inuicem iuramentum de contrahendo matrimonium post mortem viri ipsius mulieris, siue vxoris viri, & tale adulterium impedit matrimonium, alias non, si nullum interuenit pactum tale.

DISTINCTIO XXXVI.

DE SERVITVTIS IMPEDIMENTO.

Nunc de conditione videamus. In ista Distinctione Trigesimasexta agit Magister de alio impedimento matrimonij, scilicet seruitute alterius coniugum, vel vtriusque: circa quã quæro vnam quæstionem: Vtrum seruitus impediat matrimonium.

Quæstio Vnica.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum seruitus impediat matrimonium.

ARGVO quod non, sic: Illud quod est de iure positiuo, non impedit illud, quod est de iure naturæ, probo, quia ius positiuũ non obuiat iuri naturæ, quin ipsum potius imitatur: Seruitus est de iure positiuo: ergo matrimonium non impedit illud, quod est de iure naturæ, vt probatum est supra. In oppositum est Magister in litera. Respondeo pono aliquas propositiones.

Prima est ista, quod virtus politica, & ciuilis potest esse de iure naturæ, quæ autem vsitate, & magis propriè est seruitus, licet possit esse iusta, non tamen est de iure naturæ.

Primum horum probo, vbi considerandum est, quod seruitus politica est illa qua liber seruit principi, sub quo est politicè quidem, non dispoticè, eo modo quo appetitus inferior subditur rationi politicè, non dispoticè 1. Polit. cap. 1. & 3. hanc seruitutem probo possibile esse de iure naturæ, quod est de dictamine rationis: nihil propter bonũ humanæ speciei est de iure naturæ, sed expedit ad bonum speciei humanæ secũdum dictamen rectæ rationis: quod aliqui sint inter homines regentes, & imperãtes, alij vero sint serui seruitute politica, & obedientes: ergo. Probatio minoris, quia humana species secundum omnia indiuidua non potest esse par in actibus rationis, & corporis, quoniam aliqui pollent in actibus rationis, & deficiunt in fortitudine, & actibus corporis. Alij è conuerso sunt fortes, & præditi virtutibus corporalibus, & deficiunt in actibus rationis, quare si imperarent, qui deficiunt in actibus rationis, & obedirent, ac exequerentur pollentes ratione, & deficientes viribus corporalibus, esset subuersio in bono humanæ speciei, quia illi nescirent imperare, & regere, hi vero non possent exequi, propter quod expedit secundum dictamen rationis, quod non omnes habeant imperare, nec omnes exequi & obedire; sed mente pollentes dignum est imperare, pollentes vero fortitudine, & robore corporis, & deficientes mente est dignum exequi, & obedire, & hæc est ratio Philosophi 1. Polit. cap. 1. ad probandum, quod seruitus politica sit secundum dictamen rectæ rationis.

B Secundam partem probo, scilicet, quod seruitus despotica, quæ est seruitus propriè dicta, licet possit esse iusta, non tamen est de iure naturæ, despoticum enim idem est quod seruile. Ista autem seruitus est, quando seruus est vera possessio Domini, sicut est iumentum, & potest Dominus vendere illum, & alienare pro libito, sicut potest equum suũ, & hoc modo loquendo de seruitute, dico quod ipsa non est de iure naturæ, imo magis est contra tale ius, quod homo se expoliet sua libertate, tamen dico, quod potest quãdoque esse ex iusta causa introducta, & hinc est quod Iuristæ dicũt, quod talis seruitus est de iure gentium, quod quidem ius quilibet grammaticus vocat ius naturæ.

C Quod autẽ non sit absolute de iure naturæ probo, quia illud quod est natura liberum, & habet dominium actuum suorum, quod ipsum amittat tale dominium actuum, est omnino contra naturam, & cõtra ius naturæ: sed natura hominis talis est, quod ipsa est dominium habens actuum suorum, quia homo est animal dominatiuum naturaliter, est enim dominium actuum suorũ in hominibus ex 3. Ethic.

D 1. Polit. cap. 3. & 4. Seruus autem non est Dominus actuum suorum, imo quicquid potest ex eo prouenire, totum est Domini: propter quod probat ibi Aristoteles, quod seruus non potest habere actus virtuosos, eo quod mouetur totaliter ad imperium domini: ergo quod aliquis hoc modo sit seruus, videtur esse contra ius naturæ.

Sed dico, quod talis seruitus potest induere aliquo modo rationẽ iuris, & introduci ex dicta causa: hoc autẽ est interueniente voluntate vtriusque, alterius quidẽ vendentis se & actus suos alteri pro-

E pter saluandam vitam corporalẽ; vel liberè dantis se & actus suos, & libere se & alteri subijcientis, & alterius dominium in sua potestate recipientis.

Sed quid de capto in bello, potest ne iuste redigi in talem seruitutẽ? Respondeo: talis seruitus videtur esse de iure belli, eo quod videtur ibi interuenire mutuus assensus bellantium, quorũ quilibet videtur assentire ad illud, quod cum obtinens possit interficere succumbentem, vbi bellum est iustum, si reseruet eum, videtur quod acquirat eum in possessionem suam, & ad hoc videtur ire intentio, & vo-

F luntas vtriusque partis bellantium; quilibet enim magis tenetur se hoc modo alteri subdere, quam quod permittat interfici, & hoc videtur esse secundum dictamẽ rectæ rationis, & ius naturæ, idest ius gentium secundum Iuristas, quod probo sic. Quicũque est Dominus verus alicuius rei, potest ius suum transferre in alterum, & ille potest iuste recipere, & si de facto transferat, eo ipso iste secundum ius gentium videtur esse possessio illius: sed homo est Dominus verus sui, & actuum suorũ: ergo quicunque transfert dominium huiusmodi in alterum, qualis est ille qui succumbit in bello, vel spõte & notorie, vendit se, siue se subijcit propter rationalẽ causam:

ergo iste de iure gentium videtur esse possessio alterius,& seruus seruitute despotica.

Sed quid ad Aristotelem, qui videtur dicere primo politic. quod captus in bello non sit seruus naturaliter. Respondeo, Arist. dicit, quod seruitus hominis acquisiti in bello non est seruitus naturalis, cuius ratio est, quia captus in bello quandoque magis est præditus ratione, quã ille qui acquisiuit, ideo vt sic non est secundum dictamen rationis naturalis; contra hoc tamen bene stat, quod sit de iure gentium, quia hoc habet pactum belli, quod succumbens acquiratur obtinenti in possessionem. Sciendum tamen est, quod vt dictum est, ista seruitus posset tolli quando domini non prudenter regerent, & rectè sibi subditos, vt decet, nec est recursus ad alios superiores dominos, tunc dico, quod serui possent excutere iugum seruitutis, & ex hoc sunt quandoque rebelliones iustæ, quando scilicet regnum est iniustum, nec habetur alius ad quem possit recurri pro iustitia, & princeps nollet cessare ab iniustitia sua, & præsumeretur malitia eius incorrigibilis.

Nunc viso de seruitute, quæ est secundum leges naturales secundum dictamen rationis, & quæ secundum ius gentium, & quę iusta, & quæ non iusta, videndum est si seruitus secundo modo sumpta scilicet despotica impediat matrimonium. Et pono propositionem istam. Quod seruitus ignorata impediat matrimonium, & hoc in ordine ad personam melioris conditionis, vtpote si persona melioris conditionis contrahat cum existente in seruili conditione, quam tamen ignorat, talis conditio ignorata impedit matrimonium, talis etiam conditio ignorata dirimit iam contractum. In ordine vero ad personam inferioris conditionis, & potestatis, non dirimit; sed si conditio illa esset scita, teneret matrimonium vtrobique; hoc sic intelligo, si enim seruus contrahat cum libera, non potest seruus ex parte sua rescindere matrimonium, sed libera, poterit rescindere illud, si nesciens conditionem seruitutis contraxit.

Quod si sint pares, & vterque eiusdem conditionis simul, tunc tenet matrimonium, nec potest dirimi ex parte cuiuscunque; sed si impares sint, impar conditio seruilis impedit, & dirimit, & potest rescindere, qui est melioris conditionis: Ratio est, quia talis contractus matrimonialis venit contra bonum prolis, eo quod proles erit sua, nec poterũt eam parentes propter impedimentum seruitutis congrue educare, nec haberet liber successionem in hæreditate, maximè vbi seruitus se tenet ex parte mulieris, quia fœtus sequitur matrem quo ad seruitutem.

Est etiam secundo cõtra bonum fidei, quia tempore, quo serua teneretur reddere debitum viro, poterit eum dominus destinare ad remota.

Est etiam contra bonum Sacramenti, quod est insolubilitas, poterit enim dominus diuidere seruam à viro quoad propriam cohabitationem. Et intelligenda sunt illa de seruitute ignorata, & præueniente contractum, quia de seruitute subsequente non habent locum. Vbi considerandum est circa seruitutem subsequentem, quæ est, quando alter coniugum se facit seruum post contractum matrimonium.

Quod autem vxor se facit seruam, aut vir: Si vxor, talis seruitus non tenet: mulier enim est in potestate viri, & quo ad corpus, & quo ad cohabitationem, & regimen, & gubernationem. Si vero vir se facit seruum, tenet seruitus, & matrimonium stat, & si mulier petat debitum, tenetur vxori reddere illud, etiam Domino renitente, quia obligatio fuit prior ad vxorem, quam ad dominium, & non potuit se obligare alteri in præiudicium actus matrimonialis, ad quem fuit primo obligatus.

Sed est dubium, vtrum seruus, & ancilla possint contrahere sine voluntate domini. Dicunt quidam, quod sic. Ratio eorum est, quia fortior est obligatio, quæ est de iure naturæ, quam quæ est de iure positiuo: sed obligatio ad dominum est de iure positiuo, obligatio autem matrimonij est de iure naturæ. Alij tenent oppositum, & rationem soluunt, quia licet contrahere in generali propter conseruationem speciei sit de iure naturæ, nõ tamen est de iure naturæ, quod quilibet contrahat, & quod ille, vel ille.

Dico tamen, quod licet seruus ipse, & actus eius sint domini, actus tamen generationis non est domini, imo respectu illius actus seruus liber est, nec obligat actũ matrimonij domino, eo quod se facit seruum, actus enim iste cadere non potest sub dominio alterius, quia de se est liber, ideo quo ad hoc iste est liber.

Arguo sic: Licet seruus nõ se possit obligare quo ad actus, qui sunt domini; potest tamen obligare quo ad actus, respectu quorum est liber, sed respectu generationis est liber, vt dictum est, nec enim illum actum transtulit in dominium: contractus autem matrimonialis est respectu istius actus generationis: ergo sine voluntate Domini potest contrahere matrimonium tam seruus quam ancilla, nec pertinet ad dominum prohibere eos, quia imo dominus peccaret impediendo.

Sed nunquid si dominus præcipiat vni ire Romam, & alteri Parisios, vnde contingat cohabitationem eorum mutuam impedire, tenentur ne in tali casu domino obedire? Dico, quod vbi separatio illa esset ex causa rationali, & ad tempus, puto quod tenerentur obedire; vbi vero Dominus separationem præciperet ex malitia, vel irrationabiliter sine rationabili causa, dico, quod non tenerentur obedire, quinimo possent mutuo cohabitare. Ad argumentum patet quid dicendum.

A B C D E F

DISTINCTIO XXXVII.

DE IMPEDIMENTO ORDINIS.

Quæstio Vnica.

Nunc ergo quidam ordines, &c. In ista Distinctione Trigesimaseptima vbi agit Master de impedimento proueniente ex Ordine quæro vnam Quæstionem: Vtrum scilicet sacer Ordo impediat matrimonium.

ARTI-

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum sacer Ordo impediat matrimonium.

RESPONDEO, quod sic, hodie inter Latinos, sed assignare causam est difficile.

Aliqui dicunt, quod causa est propter votum emissum à patribus in quodā concilio generali, in quo omnes Latini vouerunt. Ecclesia autem orientalis non vouit. Non placet ista causa, non enim teneor ad votum per alium emissum.

Alij dicunt, quod hoc est propter votum castitatis annexum ordini, quæ annexio facta est auctoritate Ecclesiæ.

Alijs non placet hæc ratio, quia vbi est matrimonium illicitum tantum propter præceptum Ecclesiæ, licet peccet contrahens, tamen si contrahat de facto, non dirimitur matrimonium, vt si quis contrahat tempore feriarum, vel interdicti; sed si ordinatus contrahat, non tenet matrimonium, imo dirimitur: ergo.

Alij dicūt, quod causa est illegitimatio personæ, quam fecit Ecclesia: Ecclesia autem potest aliquas personas illegitimare ex rationali causa, quæ in proposito valde est rationabilis, cum enim ordinatus ministrare habeat circa corpus Domini, debet esse maxime mundus corpore, & eleuatus mente: actus autem matrimonialis corpus polluit, & cura familiæ deprimit mentem.

Non video, quare non possit teneri communis modus, quod, scilicet ordo habeat annexum votum continentiæ, & hoc est institutione Ecclesiæ, & ex hoc sacer ordo impediat matrimonium contrahendum, & dirimat contractum. Hoc autem probo à simili, nam in religione, vbi non distinguitur habitus professorum, & nouitiorum, qui permanserit septem annis in religione, & non reclamauerit, talis intelligitur tacitè professisse, quia præsumit Ecclesia de illius cōsensu; similiter in religione vbi distinguitur habitus professorum, & nouitiorum, qui fuerit vltra annum, & non reclamauerit, intelligitur professisse, & professio iudicatur, & hoc est ex institutione Ecclesiæ: igitur non videtur inconueniens, quod ex auctoritate Ecclesiæ qui recipit sacrum ordinem tacite intelligitur vouere continentiam, & astrictum esse ad votum castitatis: hoc ergo modo suscipiens sacrum ordinem astrictus est ad votum castitatis, quod videtur esse auctoritate Ecclesiæ annexum ordini. Et potest confirmari in simili, quoniam quando aliqua sunt coniuncta auctoritate eius, qui potuit coniungere, si eligo vnum, necessario eligo aliud, hoc patet expresse 3. Ethic. vbi Philosophus contra dicentes, quod licet actus virtuosus sit voluntarius, tamen habitus generatur inuoluntarie, dicit ibi Philosophus, quod ex quo habitus necessario generatur ex actibus, qui eligit actum vitiosum, eligit etiam necessario habitum: sed Ecclesia potuit instituere, quod qui suscipit sacrum ordinem, voueat continentiā, & annexisse, quod qui accedit ad suscipiendum ordinem sacrum, intelligat se vouere continentiam, saltem tacitè: ergo.

A Et ad illud, quod arguebatur contra istam opinionem, quod illud quod est illicitum ex solo statuto Ecclesiæ, si de facto fiat, tenet. Respōdeo aliud est Ecclesiam velle suscipientem ordinem sacrum non contrahere, & aliud est velle ipsum vouere ad non contrahendum.

Primo modo currit argumentum; secundo modo non concludit, & hoc modo est in proposito, quod Ecclesia non solum prohibeat contrahere, sed statuat vouere, & hoc modo facit personam illegitimam, vt dicebant alij; & cum votū continen-
B tiæ sit annexum ordini patet, quod eliciens actum contrarium venit contra votum continentiæ, vt dicunt Iura.

DISTINCTIO XXXVIII.

DE IMPEDIMENTO VOTI.

C

Nunc de voluntarie. Circa istam Trigesimaoctauam Distinctionem, quæro istam Quæstionem: Vtrum votum continentiæ impediat matrimonium.

Quæstio Vnica.

ARTICVLVS VNICVS.

D

Vtrum votum continentiæ impediat matrimonium.

ARGVO quod non, quia illud, quod stat cum solēnissimo matrimonio, non impedit matrimonium: huiusmodi est votum continentiæ, quia stetit cum matrimonio inter Mariā,
E & Ioseph, quod fuit solemnissimum: ergo.

In oppositum est Hieronymus, quod vouentibus continentiam non solum nubere, sed velle nubere damnabile est. Respondeo in ista quæstione primo præmittam quædam de voto generalia. Secundo ponam duas propositiones.

Quantum ad primum videndum est primo, votum, cuius virtutis sit actus. Secundo quot modis fieri contingat. Tertio, circa quid potest fieri. Et quarto quis potest vouere. Quinto si sit dispen-
F sabile.

De primo dico, quod emissio voti est actus latriæ, quæ est species iustitiæ, vt supra dictum est, quæ fundatur super obligatione causati ad causam scilicet ad Deum. Dico tamen, quod aliud est vouere, & aliud est votum emissum reddere, & pertinent ad aliam, & aliam virtutem.

Primum antē non est actus iustitiæ, sed est actus cuiusdam erogationis. Secundum vero est actus iustitiæ, de qua dictum est.

Primum horum probo, quia actus iustitiæ includit debitum: sed emissio voti includit debitum, qui enim vouit, est obligatus ad illud, quod

vouet. Secundum vero patet, quia reddens, quod vouit, reddit Deo, quod suum est.

Quantum ad secundum dico, quod votum fit tribus modis, secretè, publicè, & solemniter. Prima duo vota dicuntur vota simplicia. Primum autem fit in corde, & intra vouentem tantum. Secundum fit coram multis. Tertium vero fit ex susceptione ordinis approbati, vel sacri ordinis, ex quo patet, quod non omne votum publicum est solemne, quia si voueret coram toto mundo, non dicitur votum solemne, nisi voueat in manu prælati, vel in susceptione Sacramenti ordinis.

A

B Item si fiat occultè in manu prælati, vel tacitè per remansionem in religione post septem annos; vel post vnum, si distinguitur habitus professorum, & nouitiorum, sine reclamatione adhuc esset solemne.

Quantum ad tertium, de quo fit. Dico, quod non de re mala, quia reddere votum est actus latriæ, Deus autem non vult coli de malo. Item non de re indifferenti ad bonum, & malum, eadem ratione. Item non de re, ad quam homo esset alias obligatus, nisi largè sumendo votum. Item non de re minoris boni, sed de his, quæ sūt supererogationis.

C De quarto quis potest vouere? dico, quod non nisi ille qui est suis iuris, & hoc saltem illud, quod vouet, vt quo ad illud non subsit alteri, sed sit dominus. Ex quo patet, quod vir non potest vouere continentiam absque cōsensu vxoris, similiter nec mulier, & in hoc pares sunt. Potest tamen vir vouere quædam, puta peregrinationem, vel huiusmodi, quæ non sunt in præiudicium actus matrimonialis, mulier autem non, sine consensu viri; ratio est, quia vir est caput mulieris, & quo ad talia non

D est iuris vxoris, sed sui; Vxor autem in his non est sui iuris, eo quod est sub potestate viri, quoad cohabitationem, gubernationem, & similia. Ex hoc etiam non potest vouere filiusfamilias sine assensu patris, filius tamen emancipatus potest. Nec religiosus similiter potest vouere sine consensu prælati sui, exceptis ijs, quæ non sunt in præiudicium obedientiæ, vel alterius honoris religionis: potest tamen vouere alia indifferentia, puta orationem, & alia propter quæ non impeditur commodum religionis.

E Consimiliter seruus non potest vouere in ijs in quibus est domino subiectus, licet possit in alijs.

De quinto, an sit dispensabile. Dicunt quidam quod dispensatio est idem, quod relaxatio, ideo (vt dicūt) est à Papa relaxabile, & ratio eorū est, quia in omni voto emisso secundum eos intelligitur hæc conditio, si placet Deo, & eius Vicario domino Papæ, qui habet vniuersalem gubernationem respectu omnium fidelium, & ideo si Papa infringeret ipsum, nullum esset omnino votum.

F Alij tenent, quod Papa votum non potest relaxare, sed quandoque bene potest ipsum interpretari: ratio est, quia reddere votum cadit sub præcepto diuino, iuxta illud: vouete, & reddite Domino, ideo dispensatio voti non est relaxatio, sed sola interpretatio, qualiter votum debeat tenere in ista persona, vel illa, & est actus virtutis Epicheiæ, quæ est virtus interpretatiua legum, pertinens ad principes, quorum est interpretari.

Dico, quod dicere, quod Dominus Papa possit votum relaxare, videtur difficile, cum videatur esse de iure naturæ, & præcepto Dei. Oppositum etiam videtur esse difficile, cum dictum fuerit Petro, quod quæcūque solueris, &c. Potest ergo dici, quod votum non est latriæ, nisi sit rationabiliter, & licitè factum, & ideo potest interpretatio voti pertinere ad Papam. Vtrum sit in præiudicium communitatis, vel salutis vouentis, & ex consequenti, quod votum non teneat propter talem rationem; ex eadem etiam causa potest votum commutari in melius, sicut votū peregrinationis in religionis ingressum, sed hoc non debet fieri sine Papæ auctoritate, ad quem, quoniam ad illum pertinet interpretari, pertinet commutare, quoniā commutatio est quædam interpretatio de maiori bono, vel minori, scilicet, quod est bonum maius, vel minus. Ratio horū est, quia in voto est obligatio, & contractus inter Deum, & hominem; commutatio ergo oportet, quod fiat de consensu cuiuslibet partis: locum autem partis Dei tenet Dei Vicarius, Papa, & Prælatus in ordine ad suum subditum. Nunc pono propositiones.

Prima est, quod omne votum continentiæ impedit matrimonium cum proposito copulæ carnalis, non tamen dirimit iam contractum, nisi sit solemne. Primum patet, quia omne illud impedit matrimonium, quo stante matrimonium non potest fieri sine peccato mortali: sed qui vouit cōtinentiam, dum contrahit, obligat se ad peccatum mortale, quia ad veniendum contra votum, & ideo est contra actum iustitiæ; actus vero iustitiæ cadit sub præcepto Dei: ergo.

Dixi autem notabiliter, cum proposito copulæ carnalis, quoniam alias non peccat, vt patet de Maria, & Ioseph, & sic intelligenda est auctoritas Hieronymi allegata ad principale.

Secundam partem propositionis, quod non dirimat contractum, nisi sit votum solemne; vnde quantumcunque vouerit publicè, si contrahat de facto, tenet matrimonium; non autem est hoc de voto solēni, quod expresse patet in sexto; vbi dicitur, quod in duobus casibus solemnizatur votum, scilicet in susceptione sacri ordinis, & professione regulæ approbatæ.

Sed dubium est: Vtrum, qui cum voto continentiæ prius emisso contrahit, possit petere debitum sine peccato mortali. Dicunt quidam, quod licet possit reddere petenti, non potest tamen petere sine peccato. Alij dicunt, quod nullum peccatum est in petendo, sed totum peccatum fuit in contrahendo.

Dico, quod cum illud sit verum matrimonium in ordine ad actum etiam carnalem, puto, quod licitè potest petere debitum in voto simplici, ideo totum peccatum fuit in contrahendo, quia non licebat, sed postquam contraxit, matrimonium est verum, & ideo oportet seruare regulas matrimonij.

Sed videre causam horum est difficile, quare scilicet votum solemne impedit, & dirimit, non tamen votum simplex, cum eadem obligatio videatur facta Deo vtrobique.

Dicunt quidam, quod hoc est ratione scandali, quoniam maius scandalum est, quod ordinatus, vel religiosus contrahant, quām si alius contraheret.

Hæc ratio non valet, quia maius scandalum facit bene maius peccatum, sed non propter hoc videtur, quod dirimat. Ex eodem non valet, quod dicitur ab alijs, quod est ratione manifestationis, quia si fieret coram toto mundo, non appareret ratio, quare ex hoc matrimonium dirimeretur. Ideo est

est ad hoc vna ratio antiqui Doctoris, in qua omnes resident, quod per votum solemne non solum obligat se vouens Deo, sed transfert dominiũ corporis sui quo ad actum continentiæ in potestatem prælati, vt iam posuerit eum de hoc in possessione, & iste illum punire possit loco Dei. In simplici vero voto licet obligauerit se Deo, non tamen dominium corporis hoc modo transtulit in alium. Tunc potest sic argui: Nulla obligatio minor tollit maiorem obligationem: sed obligatio ad actum matrimonialem est obligatio maior, quam ad votum simplex, eo quod in matrimonio transfertur dominium, non autem in voto simplici, sed in voto solẽni est æqualis translatio sicut in matrimonio, & vltra hoc est de maiori bono: ergo.

Hæc ratio non placet quibusdã modernis, quoniam ita videtur fieri translatio corporis in voto simplici in Deum, in quem tali voto fit immediatè, sicut in voto solemni, quo fit translatio in Deum homine mediante, & transgressionem voti simplicis punit Deus immediate: illam autem voti solemnis mediante homine, etiam, quia maius est dominium Dei quam hominis. Propter quod dicunt isti, quod tota ratio illius differentiæ est auctoritas Ecclesiæ instituentis, quod qui solemniter vouerint, sint illegitimati ad matrimonialem contractum.

Videtur mihi, quod hic sit vtendum distinctione quadam. Potest enim quæri de ratione inductiua, vel completiua. Tunc alia est causa inductiua legislatoris, ad statuendum hanc illegitimationem, & alia est causa, & ratio completiua, qua redditur persona vouens solẽniter illegitimata. Ratio enim inducens Ecclesiam, quod sic ordinaret, fuit illa, quæ dicta est, scilicet quia iste de facto trãstulit dominium corporis sui in contractu matrimoniali, quod non fecerat in voto simplici. Item esset quandoque periculum de voto simplici, quod quãdo fit secretè, & non esset qui posset punire, & ad hoc iuerunt antiqui Doctores. Ratio autem complens, & statuens fuit auctoritas Ecclesiæ, quod patet, quia si non esset auctoritate Ecclesiæ, Papa nõ posset dispensare, cuius oppositum fecit, quandoque fecit aliquando, vt patet de Rege Aragoniæ, & quibusdam monachis. Item patet ex interpretatione Bonifacij, quoniam quidam dicebant, quod vouere in manibus Episcopi, vel prælati solemnizabat votum; alij quod quando fiebat in facie Ecclesiæ. Bonifacius autem in VI. determinat, quod votum non habeatur pro solemni, nisi in prædictis duobus casibus, & quod in istis tantum casibus dirimit matrimonium.

Secunda Propositio, vtrum Papa possit dispensare in voto solemni. Quidam dicunt, quod in nullo voto continentiæ potest dispensare propter bonum quodcunque. Ratio est, quia potestas dispensandi non residet in Papa circa ista, nisi pro aliquo maiori bono, sed nullum est maius bonum, quam continentia, quia per ipsam homo Deo cõsecratur.

Alij dicunt, quod potest dispensare in voto simplici, non in solemni. Ratio est, quia solemne votum fit cum quadam speciali consecratione, vnde in signum huius moniales consecrantur in religionibus: similiter suscipientes sacrum ordinem Domino Deo consecrantur. Papa autem non potest facere rem consecratam non consecratam.

Alij dicunt, quibus magis assentio, quod Papa potest dispensare in omni voto, & hoc frequenter factum est de facto, & concedo, quod talis dispen-
A satio sit propter maius bonum, quia maius bonum est pax Christianitatis, vel promotio fidei, & similia, quæ sequuntur quandoque ex istis dispensationibus, quam continentia cuiuscunque, vnde continentia non habet libertatem ex se, sed ex circumstantia, quia ex continentia intellectus vigoratur ad contemplationem veritatis, & diuinorum. Item maius bonum est publicum, quam priuatum; ista autem continentia, si dicat de se bonum, tantummodo dicit bonum priuatum.

Nec illud de consecratione valet, quia res sacra
B potest adhiberi ad vsum maioris boni, & ita religiosa cõsecrata potest applicari ad bonum matrimonij, quod est bonum prolis, vel bonum aliud, quod sequitur inde. Per quod patet ad argumentum.

DISTINCTIO XXXIX.

DE CVLTVS
C
DISPARITATE.

Post hoc de dispari cultu. In ista Distinctione Trigesimanona agit Magister de alio impedimento matrimonij, quod est dispar cultus. Et quæro circa hanc Distinctionem: Vtrum disparitas cultus impediat matrimonium.

D
Quæstio Vnica.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum disparitas cultus impediat matrimonium.

ARGVO quod non, quia inter christianam, & hæreticam est dispar cultus, & tamẽ ibi tenet matrimonium:
E ergo.

In oppositũ est, quia illud, quod impedit debitã obseruationem Nouę Legis, videtur impedire matrimonium: sed disparitas cultus est huiusmodi: ergo. Respondeo, in ista quæstione ponam tres propositiones.

Prima est, quod inter infideles est verum matrimonium, prout matrimonium est obligatio proueniens ex iure naturæ, non autem prout matrimonium
F est Sacramentum Nouæ Legis. Primum probo, quia illud quod est de iure naturæ, est idẽ apud omnes, nec variatur propter specialem ritum; hoc patet expresse 5. Ethic. cap. 7. sed matrimonium est huiusmodi, vt supra probatum est: ergo.

Secundum probo, quod non sit Sacramentum Nouæ Legis, quia quando aliqua sic sunt ordinata, quod vnum est primum, & aliud est secũdum quasi fundatum super primum, vt super fundamentum, si non sit primum, non potest esse secundum: sed omnia Sacramenta Ecclesiæ fundantur in baptismo, sicut quædam secundaria in primo: ergo vbi desit baptismus, non possunt esse alia Sacramenta:
sed

sed infidelis nõ suscipit baptismum: ergo vbi vterque coniugum vel alter sit infidelis, non est vera ratio matrimonii Nouæ Legis: illud ergo matrimonium bene habet bona naturæ, non habet bona gratiæ; & cum gratia perficiat naturam, sequitur quod ibi nõ est perfectum bonum matrimonij, nec per consequens perfectum matrimonium. Sed videtur, quod etiam ibi non sit bonum naturale matrimonij, quod est bonum prolis, quia infidelis educat prolem in contumeliam creatoris. Similiter non est ibi bonum fidei, cum sint infideles. A

Ad primum horum dico, quod imo sit ibi bonũ prolis, & hoc secundum esse boni moralis, quia possunt educari in bono moris, puta in actibus virtuosis moraliter. B

Ad secundum, bonum matrimonii, quod est fides, non est fides, qua distinguitur Christianus fidelis ab infideli, sed fidelitas quædam, qua aliquis dicitur esse fidelis alteri, & seruare fidem illi.

Secunda Propositio est, quod fidelis non potest contrahere cum infideli, & si contrahat de facto, matrimonium nullũ est: Ratio est, quia Sacramentum matrimonij habet pro fine bonum prolis, non solum quo ad esse naturæ, vel moris, sed quo ad bonum gratiæ, bonum gratiæ ibi non est; præsumendum est enim, quod si mater sit infidelis, educabit prolem in his, quæ sunt contra fidem. Similiter si pater sit infidelis, poterit filium rapere, & educare illum in contumeliam fidei Christianæ. C

Item est contra bonum matrimonij, quod est vnio animæ ad Deum per gratiam, quia consueuerunt coniuges, quando multum se diligunt, mutuo se trahere ad vnum ritum, & tunc quandoque forte infidelis traheret fidelem ad apostasiam à fide: D hæc est ratio inductiua legislatoris: sed ratio obligatiua, & completiua est auctoritas Ecclesiæ, quæ hoc statuit inducta ex his rationibus duabus, quare in hoc casu dirimitur matrimonium, si de facto contrahat cum infideli, & hoc loquendo de infidelitate præueniente matrimonium.

Tertia Propositio est, quod si inter infideles sit contractum matrimonium, & alter coniugum conuertatur ad fidem, in potestate eius est dirimere matrimonium coniuge remanente in infidelitate quantum ad thorum, & cohabitationem, non E autem quantum ad vinculum. Vnde posito, quod alter velit contrahere secum sine contumelia Creatoris, & inductione ad sectam suam, si fidelis vult, poterit cohabitare; si non vult, potest discedere. Ratio est, quia infidelitas est quædam specialis fornicatio: licet autem causa fornicationis dimittere vxorem suam quo ad thorum.

Alia ratio est, quia maior est obligatio hominis ad Deum per baptismum, quam alteri homini per coniugium, & ideo per istud vinculum potest tolli illud.

F Sed nunquid potest postea contrahere cum alia? Dico, quod non, si infidelis velit cohabitare sine contumelia creatoris, & inductionis ad apostasiam: si autem non velit cohabitare sine contumelia, tunc rumpitur matrimonium, & tollitur totaliter quo ad vinculum, & potest cum alia contrahere.

DISTINCTIO XXXX.

DE CONSANGVINITATE.

Nunc superest de cognatione, &c. In ista Distinctione Quadragesima Magister agit de matrimonij impedimento, quod est cognatio, & consanguinitas. Circa Distinctionem istam quæro vnam Quæstionem, scilicet: Vtrum cognatio, & consanguinitas impediant matrimonium.

Quæstio Vnica.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum cognatio, & consanguinitas impediat matrimonium.

VIDETVR, quod non, quia non est nunc maior consanguinitas, quam erat antiquitus: sed antiquitus consanguinitas non impediebat matrimonium: ergo nec modo. Minor patet, quoniã inter fratres, & sorores contrahebatur antiquitus matrimonium.

In oppositum arguo per auctoritatem Ecclesiæ oppositum statuentis.

Respondeo, primo videndũ est in generali, quid sit consanguinitas, postea dicendum erit aliquid de linea parentali, & postmodum ad propositum.

De primo communiter dicitur, quod consanguinitas est vinculum aliquorum ab eodem stipite descendentium per naturalem propagationem tractum: sed quid sit formaliter vinculum istud, an sit amicitia? dicunt quidam, quod non est aliud, quam specialis quædam amicitia, & hoc videtur Aristoteles dicere 9. Ethic.

Sed in oppositum est, quia tunc non essent consanguinei, qui se odissent.

Alij dicunt, quod istud vinculum debet formaliter attendi secundum conditiones indiuiduãtes, puta quantũ ad accidentia similia, & ideo qui sunt de eadem parentela, frequenter assimilantur in huiusmodi conditionibus, & complexionibus, quæ sequuntur complexiones, sicut in lubricitate, pertinacitate, & huiusmodi. Vnde 6. Ethic. narrat Aristoteles de quodam trahente patrem suum, turbatus aduersus eum per domum, quod cum traxisset vsque ad limen domus, dixit pater filio trahenti ipsum, non deberes me plus trahere vlterius, & quærente filio quare? respondit, quia non plus traxi ego patrem meum, quasi iste deberet patrem imitari in huiusmodi cõditionibus, & addunt, quod secundum, quod durant huiusmodi assimilationes, durat consanguineitas, & deficiente deficit.

Sed positio ista deficit, quia licet accidat, vt plurimum talis assimilatio inter consanguineos, tamen hæc assimilatio non est ratio talis consanguineitatis, quia inter extraneos a consanguineitate

est

A est quandoque assimilatio, imo contingit frequenter filium in nullo assimilari patri.

Dico ergo, quod istud vinculum non est aliud quam habitudo consistens in esse morali, & apprehensione naturæ intellectualis, inquantum intellectus imaginatur, & apprehendit quoddam, quasi ligamentum inter duos, vel plures descendentes ab vno stipite: cuius quidem ligamenti sunt tria fundamenta vnum est communicatio in naturalibus, secundum est propagatio ab eodem stipite; & tertium est quædam specialis amicitia: Et vlterius potest ibi interuenire quædam vnitas, quia duo consanguinei, etsi realiter non sint vnum, tamen in apprehẽsione apprehenduntur, vt vnum, scilicet in tertio stipite à quo descendunt. B

Secundo videndum est de linea consanguinitatis, quæ quidem est triplex, descendentium, ascendentium, & transuersalis.

Descendens est à persona propagante ad propagatas secundum lineam rectam.

Ascendens vero e conuerso propagatarum ad propagantem. Transuersalis vero est à propagata ad propagatam alteram absque hoc, quod vna propagetur ab alia: gradus autem consanguinitatis est secundum istas lineas, magis autem secundum ascendentem, & descendentem, quam secundum transuersalem. C

De tertio ad propositum dico, quod antiquitus cognatio impediebat matrimonium vsque ad septem gradus secundum talem lineam, nunc vero non, vsque ad quatuor gradus; & ratio est, quia non videtur se plus extendere consanguinitas, vltram quartam enim generationem iam est vinculum illud in obliuione hominum. D

Dico tunc, quod quædam est cognatio, quæ impedit de iure naturæ, sicut ista, quæ impedit secundum lineam ascendentem, & descẽdentem, vt filius cum matre, vel auia, & deinceps, vel pater cum filia, vel nepote, quapropter tantũmodo potest contrahi matrimonium inter personas in linea transuersali, & hinc est, quod non posset hodie Adam contrahere cum aliqua, si viueret.

Aliqua autem cognatio impedit de iure diuino, qualis est inter personas, quę habitant simul, cuiusmodi sunt frater & soror, & hoc quia propter continuam cohabitationem fuisset excessus inter tales, & deordinatio magna, nisi prohibitio interueniret; quædam autem cognatio impedit solum de iure positiuo, qualis est inter personas in linea laterali vsque ad quatuor gradus, & hoc est tantum ex statuto Ecclesiæ. E

DISTINCTIO XXXXI.

DE AFFINITATE.

Quæstio Vnica.

Nunc de affinitate. In ista Distinctione Quadragesimaprima agit Magister de alio impedimento, puta de affinitate, de qua quæro istam Quæstionem: Vtrum impediat matrimonium.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum Affinitas impediat matrimonium.

RESPONDEO: Affinitas dicitur vinculum, quod contrahitur ex cõsanguineitate, quando scilicet aliquis communicat in copula carnali licita, vel illicita cum aliquo, efficitur statim affinis consanguinei illius, cum quo communicat, & è conuerso; hoc idem fit in desponsatione: hæc ergo affinitas impedit in eodem gradu, & eodem modo, quo consanguineitas propter easdem rationes.

DISTINCTIO XXXXII.

DE COGNATIONE LEGALI.

De parentalium graduum, &c. In ista Distinctione Quadragesimasecunda quæro sicut & Magister: Vtrum affinitas spiritualis impediat matrimonium, quæ dicitur cognatio legalis?

Quæstio Vnica.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum affinitas spiritualis impediat matrimonium, quæ dicitur cognatio legalis?

RESPONDEO: Cognatio legalis contrahitur in tribus sacramentis, baptismo, confirmatione, & pœnitentia: hæc cognatio & impedit contrahendum, & dirimit contractum, puta cum compatre, cum commatre, vel è conuerso cum filiolo, vel filiola, & hoc si præuenit matrimonium. Si vero sequitur, aut hoc est in casu necessitatis, vt si vxor baptizet, vel eleuet de sacro fonte filium mariti sui propter periculum mortis, & quia non est alius, qui baptizet, in tali casu necessitas excusat, ne matrimoniũ dirimatur. Si vero fiat extra casum necessitatis, hoc erit vel scienter, vel ex ignorantia. Si ex ignorantia, contingit dupliciter, vel ignorantia iuris, vel facti; si ignorantia iuris, non excusat; si vero sit ignorantia facti, & non sit inuincibilis, excusat. Sed nunquid si scitur, vel ignorantia sit non inuincibilis, nunquid dirimitur? Dico, quod non, tamen non debet debitum petere, licet possit reddere. F

Sed dubium est, si cognatio legalis impedit, quæ est adoptio. Respondeo: Cognatio legalis est introducta in fauorem nõ habentium prolem, vt possint aliquem

aliquem sibi in filium adoptare, & hæreditatem dare, & ista impedit etiam, sicut dictum est de alia cognatione, & ratio huius non est alia quam auctoritas Ecclesiæ.

DISTINCTIO XLIII.

DE RESVRRECTIONE.

Postremo, &c. In ista Distinctione Quadragesimatertia agit Magister de Resurrectione. Ad cuius euidentiam quæro sex Quæstiones.

1 Prima est: Vtrum in resurrectione aliquid, quod fuerit vere corruptum, virtute resurrectionis redeat idem numero.

2 Secunda est: Vtrum apud Aristotelem creatio, & resurrectio fuerint impossibilia eodem modo impossibilitatis.

3 Tertia est: Vtrum resurrectio sit possibilis respectu agentis infiniti, qui est Deus.

4 Quarta est: Vtrum sit possibilis respectu agentis creati.

5 Quinta est: Vtrum virtutes diuina omne corruptum possit idem numero reparari.

6 Sexta est: Vtrum anima humana in resurrectione possit se vnire corpori organizato propria virtute.

Quæstio Vnica.

ARTICVLVS I.

Vtrum in resurrectione redeat idem numero qui antea fuit.

QVO AD primam quæstionem arguo primo, quod nil redeat idem numero in resurrectione, virtute ipsius resurrectionis, quod fuit prius corruptum, quia illud quod manet & secundũ essentiam, & secũdum esse, non potest dici virtute aliqua reparatum, quasi sit prius corruptum: sed post mortem remanet homo tam secundum esse, quam secundum essentiam: ergo. Maior nota est. Probo minorem. Primo, quia remanet homo secundum essentiam, quia de essentia hominis non sunt, nisi materia, & anima, ambo illa manent, licet separata: ergo.

Probo etiã, quod secundũ esse, quia essentia aut est idem, quod esse, & habeo propositũ: aut differt, & si sic, non sequitur, manet nisi propter formam, quia forma dat esse, ita quod fundamentum ipsius esse est forma comitans esse materiæ ex qua communione materia habet esse. Tunc sic, remanente realitate fundamenti remanet ipsum fundamentũ: sed hic manet fundamentum, quod est ipsa materia, vel saltem forma in ordine ad materiam, cui communicat esse: forma autem manet: ergo.

Confirmo hoc, quia esse hominis non videtur esse aliud, quã formã esse in materia: ergo principale fundamẽtum esse est in forma illa, quæ remanet.

A Contra: In morte, quæ est verissima corruptio, corrumpitur. Sortes verè. Tunc sic: Corrupto sorte corrumpitur eius humanitas: Sortes autem corrumpitur, quoniam post mortem verum est dicere, quod Sortes non est homo, sicut nec Christus in triduo fuit homo: post resurrectionem autem Sortes redit: ergo & eius humanitas, vnde verum est dicere tunc, quod Sortes est homo: ergo aliquid, quod fuerat corruptum in morte, de quo verum erat dicere, quod non erat, rediit in resurrectione, & hoc idem numero: ergo.

B Respondeo in ista quæstione primo ponam punctum quæstionis. Secundo ponam duas propositiones.

Propter primum sciendum, quod ista quæstio est præuia ad totam materiã de resurrectione, & hoc ideo, quia ad videndum possibilitatem resurrectionis, diuersi posuerunt varias imaginationes. Vnus Doctor Thomas in 4. dist. 44. q. 5. in solutione tertii argumenti, dicit, quod resurrectio est possibilis, quia in homine non est nisi vna forma, scilicet anima intellectiua, & materia, quæ manet, & ideo, C nullas hic patimur angustias ad videndum possibilitatẽ resurrectionis: si vero in homine esset forma alia ab anima, quæ corrumperetur, tunc pateremur multas difficultates, in ostẽdẽdo, quomodo posset forma illa redire, quæ erat prius corrupta: sed ponendo, quod non sit alia forma, quicquid est in homine manet, quia & materia, & anima: non manent autem accidentia, & ideo tota essentia hominis redit, quia tota saluata fuit; no n redeunt autem accidẽtia, nec etiam vnio ipsa eadem numero, nec breuiter aliquid, quod fuerit prius corruptũ, D vnde in vnione noua non fit noua hominis essentia, quia illa remanserat tota. Nunc secundo pono propositiones.

Prima est ista, quod dicere, quod nulla realitas, quæ in morte fuerit corrupta, redeat eadem numero, & vere reperiatur, est derogare veritati resurrectionis, imo est negare ipsam resurrectionem. Hanc propositionem probo primo ex definitione resurrectionis, quam ponit Damasc. lib. 4. cap. 4. quæ est ista: Resurrectio est eius, quod cecidit surrectio, & hoc patet ex terminis. Resurrectio enim idem E est, quod iterum surrectio, hoc autem non est nisi, quia illud, quod prius habuit esse, & post non esse, & nunc iterum venit ad esse. Tunc arguo: Non stante definitione non stat veritas definiti: sed nisi aliquid, quod fuit prius corruptum, redeat idem numero, non stat veritas definitionis ipsius resurrectionis: ergo nec veritas resurrectionis. Probo minorem ex definitione prædicta: quæro cum dicitur, eius, quod cecidit, quomodo intelligitur iste casus? aut secundum locum, & hoc nihil est dictu; aut secundum entitatem in non esse, & per te hoc non F cecidit, quia remansit secundum essentiã, & secundum esse: per te ergo, vel resurrectio non erit eius, quod cecidit; vel si sic, necessario aliqua realitas redit, quæ fuit non ens, postquam fuit primo, & modo iterum est.

Dices, quod hic aliquid cecidit, quia corpus ab animatione, & anima ab vnione: non enim anima suum esse communicat corpori post mortem, & corpus per consequens non participabat esse animæ; sic anima non erat vnita corpori: ergo & anima cadebat ab vnione, & corpus ab animatione, & in resurrectione resurgit anima ad vnionem, & corpus ad animationem.

Con-

Contra, aut redit ad eandem vnionem numero, & habeo propositum, quod aliquid prius corruptum redit idem numero, puta vnio ipsa, quæ est relatio, & si relatio potest redire eadem numero, quare non quæcunque alia forma absoluta: si vero non redit eadem numero: ergo non resurgit illud, quod cecidit: ergo non saluatur definitio resurrectionis.

Secundo probo idem ex natura humanitatis, & est confirmatio præcedentis rationis: arguo sic. Nullus potest negare, quin Sorte corrupto corrũpatur eius humanitas, quia verum erat ante mortem dicere, quod erat homo, & post mortem verũ est dicere, quod non est homo, sicut nec Christus in triduo fuit homo secundum Doctores: tunc sic, aut humanitas Sortis dicit realitatem additam partibus; aut dicit realitatẽ, quæ non est nisi partes ipsę; aut dicit ipsas partes, vt sunt vnitæ; aut dicit non solum partes, nec ipsas vnitas, sed tertiam rem resultantem ex partibus, non video, quid aliud possit realitas sortis importare: nam omnes Doctores in hoc conueniunt, quod realitas totius sit, vel ipsæmet partes secundum opinionem aliquorum, vel partes, vt vnitæ secundum quod dicunt alij, vel realitas resultans. Si detur primum: ergo in morte non remanebat tota realitas sortis, quia non humanitas, quæ per te est forma addita: ergo realitas illa fuit corrupta, & cum redeat humanitas sortis, sequitur, quod aliquid, quod fuit corruptum, redit idem numero: Si vero detur, quod nõ sit res addita, sed sit ipsa principia vt vnita, tunc sequitur propositum, quia ex quo vnio ista est de essentia humanitatis, quare dicis, quod est ipsæ partes vnitæ: ergo vnione non remanente non remansit humanitas: ergo non remansit essentia sortis. Similiter variata vnione variabitur humanitas: per te autem non redit eadem numero: ergo nec eadem humanitas: ergo nec resurgit idem homo, & idem Sortes qui prius. Quod si dicas, quod eadẽ vnio redit, vt vnio sit res aliqua extra intellectum, sequitur quod aliquid extra intellectum prius corruptum resurgit.

Si vero detur tertius modus, quod forma totius sit realitas tertia, non addita, sed resultans, quod videtur esse de mente Aristotelis, & Commẽtatoris 7. Metaph. comm. 17. frequenter, quando loquitur de realitate compositi, vocat ipsam tertiam substantiam, & si hæc opinio teneatur; habeo propositum, prius enim ante resurrectionem post mortem non resultabit ista entitas tertia ex partibus separatis: ergo corrupta erat; virtute autem resurrectionis resultat illa realitas ex ipsis partibus: ergo aliquid, quod prius non resultabat, modo resultat, & aliquid, quod prius corruptũ erat, redit modo ad esse.

Tertia ratio ad idem est ducens ad impossibile sic: Si enim nullum corruptum redeat idem, sequitur, quod idem sanguis, idem capillus, eadem risibilitas, eadem masculitas non redeat eadem numero; similiter quod non sit idem filius virginis, quia non eadem filiatio, nec idem sensus tactus, & multa huiusmodi, quæ videntur valde absurda: ergo. Consequentiam probo de sanguine: sanguis enim non est quid animatũ, nec in genere substantiæ animatæ, quousque conuertatur in carnem: ergo sanguis meus, vel sanguis Christi, quẽ habuit in instanti mortis, amisit formam suam, & corruptus est, quia sola anima, & materia prima remanent per te: anima autem non est sanguinis forma; si ergo nullum corruptum redit idem numero, cum

A forma sanguinis Christi fuerit corrupta, non redibit eadem numero, quod est expresse contra veritatem fidei, & dicta Sanctorum, & determinationẽ Ecclesiæ, quoniam eundem sanguinem, qui effusus est in passione, habemus in Sacramento: ergo vel redit eadem forma sanguinis, & tunc aliquid prius corruptum redit idem numero; vel si non, non fit hodie conuersio in verum sanguinem Christi, quod cecidit de eius corpore in cruce. Ex eadem ratione probo consequentiam de capillis, quod non redibunt ijdem numero, quia non sunt animati anima

B intellectiua: ergo alia forma, & non remanet per te forma alia, nisi anima: ergo forma capillorum in morte erat corrupta maxime in corpore incinerato, & si sic: ergo vel capilli non redibunt, quod est contra illud verbũ, & capillus de capite vestro non cadet; vel redibunt ijdem numero, & tunc aliquid corruptum redibit: ergo hic verè redibunt angustiæ.

Item idem sequitur de risibilitate, & alijs proprijs passionibus, quod non redibunt eædem numero, quia vel ipsa est forma absoluta, & cum ipsa ce-

C cidit in non esse, & sic corrupta non redibit; vel est aptitudo, & tunc sequitur idem, quia per te nullum accidens redit: sed consequens falsum est, quia sicut risibilitas inest per te huic homini, & tunc redibit aliquid idem numero, & non redibit id, quod per se inest ei: ergo saltem Deus ibi facit contra propositiones in secundo modo, quod negant mihi sequaces istius Doctoris.

Confirmo hoc, quia sicut risibilitas inest speciei hominis, & æquatur ipsi homini, sic risibilitas hæc æquatur huic homini, ex 1. post. cap. 4. & ratio est,

D quia quãdo aliquod prædicatũ sumptũ vniuersaliter inest alicui subiecto vniuersali, secundum quod ipsum, particulare cõtentũ sub prædicato, inest suo particulari contẽto sub subiecto secundũ quod ipsum: ergo sicut Sortes redit idem numero, sic risibilitas Sortis redibit eadem numero: ergo aliquid, quod corruotum, erat redit idem numero.

Consimiliter sequitur, quod non erit eadem masculinitas, & fœmineitas, sunt enim ista accidentia quædam, quæ per te non redeunt eadem: ergo nõ erit idem masculus, qui mortuus erat prius, &

E qui nũc resurgit. Consimiliter sequitur, quod non manet eadem filiatio Christi: nec ergo idem filius, cecidit enim in morte filiatio, cum sit realitas alia ab essentia Christi, & accidens quoddam, & per te nullum aliud ab anima, & materia redit idem numero.

Item cum ex 2. de anima tex. 107. & infra, caro sit medium calidi, frigidi, humidi, & sicci: non enim dicit solum materiam, & formam, quia sic os esset caro, sed dicit materiam, & formam accidentibus affectatam: per te autem non redeunt acci-

F dentia eadem: ergo nec eadem caro, quod est contra illud Iob. 19. Et in carne mea videbo, &c. vel si caro redit eadem, necessario aliqua accidentia, quæ erant corrupta, redeunt eadem.

Item: Cum animal sit animal per sensum tactus, 3. de anima com. 17. & 27. tactus autem secundum ipsos est quoddam accidens: accidens autem non redit idem numero: ergo nec tactus redibit idem numero: ergo nec animal erit idem numero. Quid autem fuisset apud Aristotelem magis inconueniẽs dicere, an quod idem possit redire, an quod redeat idem cum alio sensu tactus, æquè fuisset apud eum hoc impossibile, sicut illud.

Consi-

Consimiliter nō erit idem oculus meus, qui primo, quia nō erit eadem diafaneitas, quia corrupta fuit, cum sit accidens, & nihil redit per se, quod est contra illud Iob. 19. quem visurus sum ego ipse, & non alius, & oculi mei conspecturi sunt.

Secūda Propositio est, quod dicere, quod aliquod corruptum prius non possit diuina virtute redire idē numero, est derogare omnipotentiæ Dei. hanc propositionem probo.

Primo per auctoritatem Augustini 22. de ciuit. cap. 20. vbi quærit quomodo caro comesta à vermibus, incinerata, & dispersa resurget, & redibit eadem: dicit, & hoc nō est difficile apud illum, qui nouit omnes partes, & dato secundum eum, quod non remaneret, sed omnibus perijsset modis, vt nulla eius materia in nullis naturæ latebris remansisset, vnde vellet, repararet eam altissimus omnipotens.

Item idem in principio capituli, quærens de cicatricibus martyrum, si remanebunt, & redibunt, dicit quod apud omnipotentem, quod redeant est possibile, & hoc oportet concedere de Christo secundum textum Euangelij Luc. 24. cum apparens Apostolis post resurrectionem dixit: Videte manus meas, &c. quia ego ipse sum: ergo redeunt eædem cicatrices: Et si non redeunt eædem cicatrices tuæ, nec tu redibis idem; nec fuisset efficax argumētum Christi ad probandam resurrectionem ostensio cicatricum, diceretur enim sibi, quod non sunt istæ, sed aliæ.

Item idem probo per Damasc. qui quærens possibilitatem resurrectionis, nō vadit ad aliud quam ad resurrectionem Christi, vnde in 4. lib. cap. vltimo dicit: Nonne ergo factum, & effluxum reparare poterit iterum idem omnipotens volens?

Item ex textu canonis 4. cap. Exodi. Probo idem de virga cōuersa virtute diuina in verum colubrū, quæ postea redijt in eandem virgam. Similiter in eodem de manu leprosa facta ipsius Moysi, quæ post redijt ad priorem sanitatem. Vnde ex circunstantia Scripturæ potest haberi, quod idem numero redit, quod prius fuerit corruptum. Hoc idē demonstrant Sanctorum miracula, vt patet de Tauro, per Syluestrum Papam suscitato.

Ad argumentum in oppositum dico: Et si in homine nō sit aliud, nisi anima rationalis, & materia; tamen non remanet totum esse, quia non realitas compositi, quæ est realitas tertia, non addita, sed resultans. Ideo dicit Philosophus 7. Metaph. quod substantia diuiditur, & est triplex, scilicet materia, & forma, & tertia quæ ex his, quæ tertia est non per modum appositi, sed per modum resultantis.

Item dato, quod tota essentia remaneret, non tamen accidentia remanerent eadem puta quantitas, & alia accidentia, quæ oportet redire eadem, vt probatum est de sanguine, capillis, risibilitate, masculineitate, filiatione, & alijs.

ARTICVLVS II.

Vtrum apud Aristotelem creatio, & resurrectio fuerint impossibiles, & de modo impossibilitatis.

QVantum ad secundam quæstionē arguo primo, quod apud Aristotelem non fuerunt eodem modo impossibilitatis impossibiles creatio, & resurrectio: quia illud, quod apud Aristotelem est possibile ex terminis, non est in eodem gradu impossibilitatis impossibile cum eo, quod apud ipsum repugnat ex terminis: sed creatio apud ipsum est possibilis ex terminis, vnde creationem Aristoteles posuit 2. Metaph. tex. 4. cum dicit, quod primum est causa alijs, vt sint, & 5. Metaph. tex. 6. & Auer. ibidem quorundam necessariorum est altera causa: exponit enim Commentator, quod illa est primum. Item 12. Metaph. ad hoc pendet cœlum, & tota natura. Resurrectio vero apud Aristotelem repugnat ex terminis: vnde 2. de generatione tex. vlt. & 5. Physic. tex. 37. & 38. habet pro impossibili, quod idem redeat numero, quod prius fuit corruptum.

In oppositum est: Creatio apud Aristotelem fuit impossibilis, patet ex 1. Phys. tex. 62. vbi dicit, quod ex nihilo aliquid fieri est impossibile: imo per hoc principium arguit materiæ necessitatem. Tunc sic. Quæ sunt apud Aristotelem repugnantia ex terminis, eodem modo impossibilitatis sunt impossibilia, sic est de creatione 1. Physic. tex. 62. & de reditione in idem numero 2. de generatione tex. vlt. 5. Phys. tex. 37. & 38. ergo. Respondeo pono hic aliquas propositiones.

Prima est, quod apud Aristotelem fuit impossibile ex terminis, quod rediret idem numero, & quod intellectus hoc nullo modo potest ligare, sicut nec multa, quæ fide tenemus, sicut est, quod Deus sit vniuoce homo sicut ego.

Hoc expresse ostendunt auctoritates suæ. Prima est in fine 2. de generatione tex. vlt. quod in corruptibilibus impossibile est, quod redeat idem numero; In æternis autem possibile est, quod redeat aliud numero, & ideo æternitas motus est possibilis, motus dico circularis, quia ibi semper redit idē in numero: hoc idem dicit Commentator ibidem. Similiter 5. Physic. & Aristoteles, & Commentator comm. 37. & 38. reputant impossibile, quod idem redeat numero, vnde dicit ibi Commentator, quod eandem formam redire, quæ fuit corrupta, est inopinabile.

Ostendo autem, quibus rationibus moti fuerunt ad ponendum hoc, & dico, quod fuerunt moti primo ex natura intellectus. Secundo à simili. Tertio ex ipso intellectu. Quarto ex ratione causæ. Quinto ex deductione ad impossibile.

Primum sic. Illud quo apprehenso, omnibus alijs stantibus eisdem, intellectus necessario ponit diuersitatem naturalem circa illud, impossibile est quod illo stante stet vnitas numeralis: si enim illud posset stare cum identitate numerali, intellectus concipiens illud non necessario poneret circa illud diuersitatem numeralem: ergo si apprehenso aliquo omnibus alijs stantibus eisdem, intellectus necessario ponit diuersitatem numeralē, videtur impossibile, quod illo stante stet identitas numeralis: sed apprehenso aliquo, quod corruptum fuit, & redijt, omnibus alijs stantibus paribus, intellectus necessario ponit circa illud varietatem numeralē: ergo impossibile est, quod stante hoc, quod aliquid sit corruptū, & post redierit, impossibile est, quod illud sit idem numero. Probo maiorem, quia intellectus si cogitur æstimare, & ponere diuersitatē numeralem, necessario oportet, quod hoc sit ex natura terminorum sic occurrentium intellectui, qui apprehendit diuersitatem talem statim sine discursu. Minorem probo: accipio eundem motorem numero, idem cœlum mobile, eandem terram, circa

quam

quam moueatur, volo quod omnia ista sint eadem hodie, & cras, post considero reuolutiones cæli ab oriente in occidens, & è conuerso, quæ sunt hodie, & iterum considero similes reuolutiones cras, quæ sunt cras: quæro, vtrum istæ vbeitates, & circulationes sint eædem hodie & cras, siue hodie, & heri, aut non. Si non, habeo propositum. Si vero intellectus consideret easdē vbeitates hodie, & cras.

Contra, quia tunc non conciperet plures motus, nec hodie & cras, nec duos dies, quia per diuersas reuolutiones fiunt alij, & alij dies: ergo in intellectu apprehendente diem hodiernam, & crastinam, essent istæ dies vnus dies: ergo intellectus cum non habeat vnum numerum, & istas vbeitates ex numeratione cæli, vel motoris, vel terræ, circa quam mouetur, quia ista manent hodie, & cras eadem numero: ergo hoc habet ex natura interruptionis, quia eo ipso reuolutio, & dies concipitur, vt interrupta, necessario concipitur numerata.

Similiter sol mouetur ab oriente in occidens, & fit aer lucidus, post occidit sol, & corrumpitur, siue cessat aer esse lucidus, & post redit iterum, & fit lucidus, nunquid intellectus apprehendit eandem esse primam, & secundam lucem patet, quod non, & tamen manet idem sol, & aer, vnde ergo cæteræ? nonnisi, quia intellectus appræhendit lucem corruptam prius, & post redeuntem, & ex hoc necessario numerat ipsam omnibus alijs stantibus eisdem.

De lumine candelæ pluries absconsæ, & discoopertæ, quod intellectus necessario numerat hoc solo apprehenso, quod corrumpitur, & redit.

Secunda ratio est à simili: Sicut se habet quantitas permansiua ad suum dimensionatum, sic quantitas successiua ad suum: sed si interrumpatur, & diuidatur quantitas permansiua, necessario numeratur, nec manet eadem numero sicut lignum ante diuisionem erat vnum numero, post diuisionem plura: ergo sic erit de quantitate successiua, quod illud, quod est quantum successiuum, cuius est ipsum durans, si interrumpatur, necessario cedit in alietatem numeralem: sed videre, esse, & calere, & quæcunque significantur per verba, sunt quædam durabilia, & mensurata tempore: ergo impossibile est, quod si sint interrupta secundum tempus, quod sint eadem numero. Confirmatur hoc, quia sicut se habet motus ad durationem suam, sic quies ad suam, & permanentia ad suam, quia tempus mensurat ista omnia, sed interrupta duratione motus, non possum concipere eundem motum, qui prius, quia non est idem tempus: ergo sic erit de quiete, & permanentia: ergo. Hoc autem est motiuum, & ratio Aristotelis, & Commentatoris.

Tertia ratio est ex ipso cointellectu, talis. Interrupto eo, quod est de cointelligentia alicuius, interrumpitur & ipsum, & illo non redeunte non redit illud, oppositum enim implicat ad contradictionem: sed de intellectu cuiuslibet esse, & cuiuslibet actus est duratio, & tempus, quia talia significata per modum verbi non possunt intelligi sine tempore, & duratione, sed idem tempus, & eadem duratio non modo potest redire eadem numero, si interrumpatur: ergo nec esse, vel quicunque alius actus talis. Minorem probo. Primo quod esse, & ea quæ significantur per verba, includant in suo intellectu ipsum tempus, per Commentatorem 4. Physic. com. 95. vbi dicit, quod ratio formalis motus inquantum est, passio est, & sic coniuncta tempori, & subdit, quod nomina sunt imposita formis fluentibus: fluxus autem intelligi non potest sine tempore, & transmutatione.

Sed probo eandem minorem quo ad illud, quod non possit motus interruptus redire idem numero, siue etiam tempus, quia impossibile est motum, siue tempus corruptum, & rediens continuari, alias non fuisset corruptum: Tempus autem, & motus impossibile est, quod sit idem, si sit discontinuus. Confirmo hoc, quia tota ratio, quare aliqui imaginantur, quod idem possit redire, est, quia capiunt, quod tempus non sit de essentia, & conceptu rei: sed hoc non sufficit, quia licet non sit de essentia rei, & intellectu, est tamen de communi intellectu, prout res exprimitur per verbum.

Confirmo propositum, quia impossibile est, quod aliquis bis viuat, nisi duplici viuere: sed qui prius fuit, postea fuit mortuus, postmodum resurrexit, bis vixit: ergo oportet, quod sit duplex viuere: ergo duplex esse. Maior patet per simile, quia impossibile est aliquid bis moueri vno motu: ergo nec viuere, nec esse vno viuere, siue vno esse.

Quarta ratio sumitur ex causa, Quoniam causa variata variatur effectus: sed causa identitatis naturalis in forma corrupta, & redeunte est identitas materiæ, & agentis ex intentione Aristotelis 8. Metaphysicæ: sed in resurrectione corrupti, licet sit materia eadem, non est tamen idem agens formaliter, & in actu agens, nisi formaliter, & in actu est per actionem mediam, & per formalem productionem: sed productio, & actio non est eadem, quando redit corruptum, quæ fuit prius, quando fuit productum: ergo nec agens in actu, quod requiritur ad identitatem numeralem. Confirmo hoc, quia sicut actio specificatur ex termino & forma, sic numeratur ex ipso: si ergo non possit redire eadem actio: ergo nec eadem forma. Hæc ratio vltima est ducens ad impossibile, quia si potest redire idem numero: ergo eadem numero mutatio poterit esse in diuersis tēporibus, quoniam quando aer primo illuminatur à sole, & postea non illuminatur, & iterum postea illuminatur, si dicas, quod redeat eadem lux: ergo redit eadem mutatio. Probo, mutari est aliter se habere nunc quam prius, verbi gratia, est idem aliter secundum terminum à quo, & ad quem; est idem mutari, sed in proposito est idem terminus à quo, & ad quem per te, quia eadem tenebra, & eadem lux, quæ non numerantur per interruptionem: ergo ibi est eadem mutatio: sed quod idem mutari sit in diuersis temporibus videtur omnino inintelligibile: ergo. Ex istis ergo rationibus apparet apud Aristotelem reditio alicuius corrupti in idem numero omnino impossibile, & inintelligibile.

Secunda Propositio est, quia si quæreretur ab Aristotele, an resurrectio sic accepta sit minus, vel magis impossibile quam creatio, puto quod apud eum æquè esset vnum impossibile sicut aliud, quia vtrobique includitur repugnantia ex terminis, vnde apud eum creatio repugnat ex terminis.

Aliqui putant, quod cum dico, Creationem repugnare

pugnare ex terminis, intelligam creationem repugnare ex ratione rei productæ: sed sic non intelligo, sed intelligo, quod repugnat ex terminis, scilicet ex hoc termino, factio, ita quod ex ratione factionis repugnat rei fiendæ, quod creetur, & modus repugnantiæ est iste, nam de ratione facti est, quod prius non erat; illud ergo, quod fit, & factum est. si poneretur creari, quandoque fuisset nihil, & è conuerso, quod fuit nihil, quandoque esset aliquid, quod est impossibile omnino, quod nihil fiat aliquid per se probo consequentiam, quia virtute factionis exiuit de nihilo ad ens. Illud, quod exit: aut est secundum, & tunc non stat ratio creationis, quia illud substratum oportet esse vel in actu, vel in potentia: si vero illud, quod exit, sit terminus ad quem: ergo verum est, quod exit, vel ad esse, & vnum oppositorum capit esse alterius oppositi. Ex hoc sequitur, quod repugnat intellectui ligare ista duo, res facta, & creata; nam ista factio videtur esse quædam mutatio. probo quia mutari est aliter se habere nunc quam prius: cum ergo intellectus intelligit aliquid creari, intelligit necessario aliquid se habere aliter nunc quàm prius, quia intellectus intelligit, quod istud modo est: aut ergo intelligit, quod prius fuit, & hoc est nihil dictu, quod illud, quod prius fuit, sit factum nunc; aut intelligit, quod factum est illud, quod ante non fuit, & tunc sequitur mutatio: ergo intellectus non ligat factionem mutatione, & per consequens creationem.

Tunc sic: Vbi est mutatio, aut vnum oppositorum mutatur in aliud, & si sic, in proposito nihil mutaretur in ens, quod omnino est impossibile; aut substratum mutatur de opposito in oppositum, & hoc est verum in omni factione, quod substratum transit de potentia ad actum.

Tunc dico, quod licet non sit intelligibilis creatio ipsa, non tamen est contradictio, quod sit res facta, & creata. idest sine subiecto, & termino: non enim repugnantia, qua repugnat factum esse, & creatum fundatur super identitatem, eo quod non est repugnantia in primo modo, sed in secundo.

Dico autem, quod non fundatur super identitatem, quia productio non est ipsum subiectum, nec terminus: ergo non est contradictio, quod fiat sine eis, sed repugnat intellectui hoc ligare propter causam dictam. Et sicut dixi de creatione, eodem modo dico de reditione corrupti in idem numero, quod repugnat ratione istorum terminorum, corruptum, & idem redire; quia impossibile est intelligere, quod hoc sit corruptum, & post redeat, & quod redijt sit idem numero, quod fuit ante. Et ideo in esse corrupto, & post reducto, necessario capit distinctionem numeralem, quia necessario intelligitur esse cum duratione, quæ non est eadem numero, si sit interrupta, ita quod sicut de cointellectu facti est mutatio (Ideo apud Aristotelem creatio est impossibilis) sic de cointellectu esse est sua duratio. Ideo si interrumpitur, reditio in idem esse, est impossibilis, tamen licet reductum prius corruptum apud intellectum sit impossibile idem esse numero, non est tamen contradictio, quia non est in primo modo fundata super identitate: non enim reductum prius corruptum est sua alietas numeralis, ideo non repugnat in primo modo fieri sub opposito illius. Hæc etiam

A duratio est de intellectu rei in primo modo, licet sit de cointellectu.

Ad argumentum in oppositum dico, quod nunquam Aristoteles posuit creationem, & auctoritates, quæ adducuntur ad probandum oppositum, sunt vocales non reales: nec Aristoteles in 2. Metaph. loquitur de causalitate efficientiæ, sic enim dicit, quod primum est causa alijs, quod sint, dicit enim, quod ignis est causa alijs, quod sint calida, sed patet, quod non effectiuè, sed per modum mensuræ, & finis, sic in proposito eodem modo intelligenda est auctoritas ex 5. Metaph. t 12. B

ARTICVLVS III.

Vtrum resurrectio sit possibilis respectu agentis infiniti, qui est Deus.

AD tertiam quæstionem arguo primo, quod diuina virtute idem numero corruptum non possit reparari, & hoc sic: Nulla potentia potest contra propositiones ex terminis per se in secundo C modo: sed resurrectio repugnat ex terminis per se in secundo modo: ergo. Maior nota est, quia nulla potentia potest contra naturam terminorum, quia tunc facere esset terminos destruere, & sic facere esset non facere. Minor patet ex quæstione præcedenti.

Contra, illud quod factum est, possibile est fieri: sed resurrectio de facto facta est in Christo, qui resurrexit, & quo ad essentiam, & quo ad accidentia alia. Respondeo. Conclusio hæc certa est per fidem, etsi nulla appareret possibilitas, & ratio ali-D qua ipsi intellectui, etenim de virtute vnius agentis nescit intellectus, vtrum sit à tota specie, vel non: ergo multo minus Dei potentiam mensurare.

Ostendo ergo, quod aliqualiter sit possibilis. Aliqui autem Doctores non tantum putant, quod sit possibilis, sed volunt demonstrare, quod hoc sit capabile ab intellectu. Et arguunt sic.

Non magis repugnat productioni eiusdem numero nihil, quod præcessit rem antequam fieret, quam nihil, quod sequitur rem, quæ corrumpitur postquam facta est: sed licet creatura, antequam E fieret esset nihil, potest hanc Deus producere, puta hanc rosam: ergo non obstante, quod ipsa, postquam fuit, sit nihil, potest Deus hanc rosam iterum reparare.

Ista ratio declarat vnum difficile per aliud difficile, nam de prima productione, de primo nihilo est difficultas. Illud enim, quod primo producitur, est possibile obiectiuum, quod est vere nihil, vel aliquid: si nihil: ergo nihil capit esse per creationem; si est aliquid, illud vel est in potentia, vel aliquid in actu, si est in actu, hoc nihil est dicere, F quia quod est in actu non producitur si est in potentia: ergo vel est terminus ipse ad quem, vel à quo, vel substratum: non terminus à quo, nec ad quem: ergo substratum.

Præterea: Ratio ista assignat non causam, vt causam, nam aliunde est quod corruptum non possit redire idem numero, quam per hoc, quod capit esse post nihil: tota enim causa est ex hoc, quod omne productum postea corruptum, ac postmodum reductum, necessario est acquisitum per duas productiones, & mutationes, quibus repugnat diuersis temporibus esse easdem numero.

Simili-

Similiter ex hoc quod non est ibi identitas causę formaliter, idest in actu, & requiritur ad identitatem effectus, quia causa habet, quod sit formaliter causa, & in actu per creationem actiuam positam in actu: hic autem non est eadem creatio, & productio in actu.

Secũdo Doctores isti arguunt sic: Aut repugnat resurrectio ex parte creaturæ, aut ex parte Dei; sed nec sic, nec sic: ergo. Respondeo dico, quod repugnat ex parte creaturę, & esse ipsius, ad quod requiritur vnitas durationis, nam sicut non est eadẽ quantitas permansiua, nec idem quantum permansiuum, si fuerit diuisum, & interruptum, sic non est eadem duratio, nec idem durans, similiter nec idẽ motus, vel quies, vel permanentia, si interueneris interruptio.

Alia ratio istorum est, quia Deus potest rem facere sine omni eo, ad quod non dependet essentialiter. sed identitas rei, quæ nunc est & prius fuit, non dependet à medio, in quo fuit corrupta, quia in nullo genere causæ requiritur, quod entitas sit in instanti medio, ad hoc, quod sint eadem numero in primo, & in instanti vltimo. Confirmatur, quia si Deus in primo instanti producat A, & conseruet illud in instantibus intermedijs vsque ad vltimum, nullus dubitat quin in vltimo instanti sit res eadem numero, quæ fuit in primo instanti: sed identitas. A. in isto instãti vltimo, & primo non dependet à conseruatione A, in instanti medio in aliquo genere causæ: ergo Deus producens A in primo, & non conseruans A in instanti medio, poterit idem A reparare in instanti vltimo.

Ad istam rationem respondeo, quod motus habet vnitatem à sua continuitate, quæ est tempus formans, & eodem modo de quiete, & de esse, quod concipitur cum tempore, quapropter interrupto tempore interrumpitur motus, & mutatio, & similiter esse, quod significatur cum tempore: ergo si res habeat esse in primo instanti, & in secundo sine medio desinat, & interrumpatur esse, impossibile est, quod res sit eadem in vltimo instanti, & hoc apud intellectum: sic ergo rationes non probant, quod possibile sit in intellectu capere possibilitatem resurrectionis, sed tantum, quod hoc non est contradictio, & hoc concedo.

Ideo pono conclusionem istam, quod primum agens reparare, quod fuerat corruptum, idem numero, non est contradictio, licet includat repugnantiam ex terminis; non intelligendo istam rerepugnantiam ex terminis, vt putant aliqui, sicut consueuit dici, quod contradictoria repugnant ex terminis, quæ repugnantia fundatur super identitatem duorum in primo modo, sed pro tanto repugnant ex terminis, non quia termini sint idem, & sic vnum ab alio sine contradictione non possit separari, sed quia termini habent ad se inuicem naturalem connexionem, quam intellectus necessario apprehendit apprehensis terminis.

Tunc arguo sic ad principalem conclusionem. Deus licet non possit contra illud, quod implicat contradictionem in primo modo, potest tamen contra omne illud, quod tantum implicat repugnantiam in secundo modo ex connexione terminorum: sed formam corruptam redire eandem numero tantummodo implicat repugnantiam in secundo modo. Probo quia esse formæ reductæ non est per se primo modo sua duratio, & suum tempus, quamuis secundo modo esse rei habeat naturalem,

A & necessariam connexionem ad tempus; quapropter duratio est necessario de cointellectu ipsius esse, licet non sit de intellectu primo modo. Vbi ergo affirmo idem esse, & nego idem durare, non est contradictio, quia vnum non est aliud, quia ergo Deus potest facere, quod sit idem esse, non existente eadem duratione, nec hoc est aliud, quam facere passionem sine subiecto, quia duratio est propria passio rei.

Sed hic sunt factæ à quodam Doctore aliquæ instantiæ contra ea, quæ de ista materia dixi in fine

B tractatus de Eucharistia.

Primo instatur, quia dixi, quod Deus facit contra propositiones per se secundo modo in naturalibus, & ad omnes rationes, quas ibi adduxi. Respondetur vnico medio, quod omnes passiones tales dicunt aptitudinem, & non actum, ita quod passio accipienda non est secundum actum, sed secundum aptitudinem, modo Deus in talibus actum separat, sed non separat aptitudinem.

Sed ista videtur mirabilis responsio, quod passio tantum insit aptitudine, inquantum passio est, nam

C passio est, quæ necessario oritur ex intrinsecis subiecti: sed ex natura, & essentia albedinis non tantum oritur aptitudo ad inhærendum, imo quod actu inhæreat: alias nisi ex natura sua determinaret sibi esse actu in subiecto, non video quare agens naturale non posset accidens separare. Probo: quia quando est potẽtia in natura, non est repugnantia, quod in natura reperiatur potẽtia actiua, quæ possit illam reducere ad actum: sed in natura accidentis est potentia ad non esse actu in subiecto, non enim repugnat sibi secundum naturam suam non

D esse actu in subiecto: ergo. Et sicut substantiæ, vt substantia est, conuenit, non tantum aptitudinaliter subsistere, sed actualiter, quantum est de se, quare non sic accidenti conueniat actu inhærere?

Præterea ista propositio: accidens actu inhæret, certum est, quod non est per accidens, imo est maxime per se, si per se sit illud, quod inest rei per suam essentiam. Consimiliter, terra est grauis actu: ista est per se in secundo modo, alias Aristoteles non probaret in de cælo, & mundo, gra-

E uitatem actualem de ipsa terra, sicut passionem de subiecto.

Item 1. cæli, & mundi demonstrat Aristoteles, quod terra est rotunda, actu ergo rotunditas inest terræ actu per se secundo modo, quia conclusio demonstrationis scientificæ, quæ est ex per se primis, & immediatis, & tamen in istis omnibus Deus facit contra propositiones per se.

Dicetur: Ergo Deus potest facere creaturam sine dependentia ad ipsum? Dico, quod aut capis dependentiam pro ipsa relatione creaturæ ad Deũ,

F & stando præcise, in hoc posset Deus facere creaturam sine ea, nisi ex alio appareret impossibilitas, & ita est, quia impossibilitas est ex eo, quod ex separatione dependentiæ à creatura statim ponitur contradictio in primo modo, quia facere creaturam sine dependentia, est ipsam manuteneri sine dependentia: ergo dependeret creatura sine dependentia, quod est contradictio in primo modo. Omnem ergo realitatem, quæ non est alia, forte potest Deus separare, nisi vbi ex alio includeretur cõtradictio in primo modo; vnde materiã licet non possim intelligere sine forma, cum sit purũ actuale, & distinguibile; Intellectus autẽ non intelligit actuan

do, & distinguendo, tamen est realitas, quæ non est forma, nec est in actu, nisi per formam, & forte Deus potest illam facere sine forma. Sed quid de similitudine duorum alborum; Vtrum possit Deus facere duo alba non similia?

Respondeo. Si dicatur, quod similitudo non sit res alia ab albedine, tunc contradictio est, quod Deus faciat albedinem, & albedinem sine similitudine; si vero similitudo sit res alia, tunc dico, quod Deus potest separare illam à duobus albis.

Alij arguunt, quod Deus posset tunc separare maioritatem, & minoritatem à natura totius, & partis, tunc non omne totũ esset maius sua parte.

Ad istud responsum est in materia de Eucharistia in fine. Sic ergo generaliter respondeo ad quæstionem, quod licet sit repugnantia in secundo modo, quod aliqua ab inuicem separẽtur, vel separata intelligantur; tamen repugnantia, quæ non fundatur super identitatem, & quæ non ponit idem esse, & non esse, omnia talia potest Deus separare. Ad argumentum in oppositum patet ex dictis.

ARTICVLVS IV.

Vtrum resurrectio sit possibilis virtute agentis creati.

AD quartam quæstionem arguo primo, quod aliquod prius corruptum possit idem numero redire, virtute agentis naturalis, sic: Ad identitatem numeralem effectus sufficit identitas naturalis materiæ, & efficientis: sed in reparatione alicuius prius corrupti possibile est, quod cõcurrat idem agens numero quod prius, & eadem materia, ergo possibile est, quod per naturam redeat idem numero aliquid, quod prius fuit corruptũ. Maior nota est per Philosophum 8. Metaph. minorẽ probo per experientiam. Pono quod in aliquo vase vitreo clauso ex aere ibi existẽte, virtute motus cœli generetur ignis, & post quod virtute etiã cœli ignis corrumpatur, & aer ex illo igne generetur, patet, quod ibi erit idem agens puta cælum, eadem materia, quæ communis fuit aeri, & igni: ergo etiam idem effectus: ergo aer primus, & secundus, qui est generatus, est idem numero.

Item expertum est, quod si moriatur musca, & ponatur ad calorem solis, & cum hoc spargatur super eã puluis, paulatim ex calore solis, & puluere cum humore intrinseco calefacto reuiuiscit musca eadẽ, & quod sit eadem patet, quia habet, & retinet proprietates easdem, & omnia accidẽtia, quæ fuerunt prius. Consimiliter archa prius destructa postmodum reparata est eadem numero: ergo per artem redit aliquid prius corruptum idem numero, multo magis potest redire idem numero per naturam.

In oppositum est Aristoteles in fine 2. de generatione tex. vltimo, & 5. Physic. tex. 36. & 37. vbi vult, quod aliquis potest redire idem in specie: impossibile autem est, quod redeat idem in numero. Respondeo in ista quæstione primo ponam punctum quæstionis. Secundo ponam propositiones intentas, deinde mouebo dubia, & soluam ea.

Quantum ad primum sciendum, quod hãc quæstionem introduxi propter diuersas, & multas opiniones, quarum,

A Prima est secundum, quod recitat Augustinus 22. de Ciuit. cap. 28. quod cælo redeunte ad eundẽ punctum, & eandem vniformitatem, in qua modo est, quæ est in 36. millibus annis, omnia redibunt eadem numero, quæ modo sunt, & actiones eædem, quæ fuerunt in tali puncto transactis 36. millibus annis, & erunt eadem in numero completis totidem alijs annis, ex opinione Platonis.

Hæc opinio est manifeste contra fidẽ, quam improbat Augustinus ibidẽ, sicut hæreticam propter multa, quæ sequuntur contra fidem; & sequeretur,
B quod quilibet nostrum infinities fuisset, & sedisset, vbi modo sedet infinities reuoluto magno anno.

Alij dicunt, quod nil idem potest idem numero redire per naturam.

Alia opinio est, quod licet non omnia possint redire, tamen aliqua possunt, qualia sunt illa, in quibus concurrere possunt eadem materia, & idem agens. Ex hoc dicunt, quod resurrectio corporum mortuorum non erit per naturam eo quod materia per virtutem naturæ non poterit esse eadem numero, quia erit vndique hinc inde dispersa. Quod
C si materia non dispergeretur, & maneret idẽ agens numero, sicut est in vase vitreo clauso, vt argutum est ad principale, non apparet impossibilitas, quare non possit redire idem numero. Hæ sunt opiniones, propter quas ad videndum, quid veritatis sit in eis moui præsentem quæstionem.

Quantum ad secundum pono istam propositionem, quod generaliter loquendo non video, quod sit possibile, quod virtute naturæ idem numero redeat, quod fuit prius corruptum. Imo non videtur mihi, quod bene sit capabile, quomodo hoc possit
D fieri virtute infinita.

Hanc propositionem probo primo deducendo ad impossibile. Secundo ostensiuè, & tertio per expressas auctoritates.

Prima ratio est, quia si manente eodem agente, & eadẽ materia, & alijs, quæ concurrunt hoc solo excepto, quod ipsum fuit corruptum, posset aliquid prius corruptum redire idẽ numero per naturam, sequerentur impossibilia multa. Primum est, quod omnes dies, & noctes essent eadẽ numero. hæc sunt impossibilia, & oppositũ apparet ex terminis ma-
E nifeste: ergo. Consequentia patet, quia ex quo omnibus alijs stantibus, scilicet agẽte, materia, & aliis quæ requiruntur, si ex hoc sequitur, quod effectus sit idẽ numero, oportet, quod lux hodierna, & crastina sit eadem lux numero, nam agens causans lucem, scilicet sol, est idẽ numero, & est aer, quod est subiectum, & materia idem numero, similiter eadẽ applicatio, sicut & distantia eorum possunt esse eadem, nec aliud reperitur ibi, quod faciat difficultatem: quare lux hæc, & illa non est eadem numero, nisi quia lux prima, & dies præteriit: ergo ex hoc
F solo, quod præteriit, dicimus, quod est alia dies: ergo si præteritum potest redire idẽ numero virtute naturæ, ita quod non esset repugnantia, quod aliquid, quod esset præteritum, & postea reductum, & cum hoc, quod esset idẽ, sequitur prædictum inconueniens, quod omnes dies sunt eadem dies, nõ enim ex alio hesterna dies non potest esse eadem cum hodierna die, nisi quia præteriit: ergo remota causa remouetur effectus.

Dices, quod ratio non concludit: non enim hesterna dies non potest esse hodierna solum, quia præteriit, sed quia sol, qui radio suo causat diem, non est in eodem puncto, ideo emittit radios secundum

dum

dum alium, & alium angulum, ideo agens in agendo non est idem, ideo sequitur alius effectus.

A Contra: Posito, quod sol esset hodie in codẽ puncto, quo heri fuit, ex quo sol esset deuolutus ab oriẽte in occidens. esset dies alia ex hoc solo, quod prima præteriit. Et confirmo, quia in eodem puncto, in quo est hodie sol puta in capite Capricorni in eodem erit anno sequenti: ergo saltem hæc dies hodierna, & illa essent eædem dies, quod apud quemlibet est absurdum.

Secunda ratio ad idem, quæ est ostensiua, est ista. Impossibile est, quod virtute naturæ fiat id, ad B quod sequitur, quod propria passio numeretur nõ numerato subiecto eius primo, cuius est passio. Istam maiorẽ probo, quia natura non potest illud, quod implicat repugnantiã intellectuum ex natura terminorum in secundo modo dicendi per se: sed propriam passionẽ numerari non numerato subiecto implicat repugnantiam intellectuum ex natura subiecti, & propriæ passionis; cuius ratio est, quia subiectum etsi non sit de intellectu passionis, est tamen de eius intellectu secundo modo: sed si omnibus stantibus vniformiter aliquid, quod prius esset C corruptum, rediret idẽ numero, passio multiplicaretur non numerato subiecto: ergo. Maior probata est: probo minorẽ, & hæc erit ratio, quare concipiens diem hesternam & crastinam necessario numerat ipsas. Ratio autem ista est, quia numeratur ibi aliquid, quod necessario numerat substratum, & subiectum suum; nam vbicũque intellectus capit aliquod prius corruptũ, necessario numerat prius, & post ex hoc vero necessario numerat durationẽ, ex quo sequitur, quod necessario numerat ipsum durans. Primum patet, non enim potest aliquid D concipi corruptum, & reductũ, quin varietur prius & post. Secundum etiam patet, quia duratio non videtur aliud, quam prius, & post, vel essentialiter includit prius, & post. Tertium etiam patet, scilicet, quod ad durationem successiuam numeratam necessario oporteat numerari substratum: Impossibile est enim intellectum ligare hæc duo, quod duratio sit variata, & quod durans sint idem. Quod probo, quia non ex alio duratio successiua secundũ omnes, non potest mensurare esse permanens rei, & E inuariabile, eo quod non mensurat, nisi illud, cuius esse est variabile continue sub priori, & posteriori variationis: ergo si ista nox est subiectum prioris, & ista posterioris, necessario oportet, quod nox ista, & illa numerentur. & hanc rationem reputo concludere à priori, quod si numerentur prius, & post, & non numerentur propria subiecta vtriusque, & numeretur duratio, non numerato durante, sequitur quod passio numeratur non numerato subiecto. & eo, quod est de eius cointellectu.

Tertio probo idẽ ex dicto Commẽtatoris: Aliqui dicunt, quod intentio Philosophi, & Commen- F tatoris non fuit quod, impossibile esset idem, quod fuerat corruptum, idem numero reparari, sed hoc non fuit necessarium, nec de facto. Contra quod est auctoritas Commentatoris exponentis Aristotelẽ in fine secũdi de generatio. vbi dicit, quod licet materia, & agẽs sint idem, tamen effectus prior, & posterior in corruptilibus non potest esse idem, vnde dicit impossibile est in corruptionibus indiuidua reuerti secundum numerum, quoniam licet agẽs sit idem, & materia, & quod idem agens de eadẽ materia facit lateres, & post iterum lateres, lateres isti, & illi impossibile est, quod sint idem.

Sed hic sunt quædam dubia. Primum est, quod omnis potentia in natura est ducibilis ad actum, alias frustra esset potentia aliqua in natura: in fundamẽto autem naturæ nihil est ociosum secundum Commentatorem 1. cæli, & mundi. Similiter non posse reduci ad actum est contra definitionem potentiæ, quoniam potẽtia est, qua reducta ad actum nihil sequitur impossibile. Da autem, quod sit aliqua potentia, & quod impossibile sit eam reduci ad actum, iam non erit potentia: sed eadem forma corrupta, eadem dico numero manet in potentia materiæ. Probo, quoniam si nõ sequitur, quod forma illa est adnihilata, quia nec remanebit actu, nec potentia, adnihilatio autem est impossibilis, sicut & creatio: ergo sequitur, quod illa potentia poterit ad actũ reduci, quo posito sequitur, quod idem numero, quod perijt, sit reductum.

Secunda difficultas est, quoniam nõ apparet ratio, quare non possit idẽ numero redire: non enim videtur, quod sit propter tempus, quod non est idem, non videtur enim, quod identitas temporis requiratur. Primo, quia sequerentur ex hoc inconuenientia manifesta.

Primum est quia capio ignẽ, & stuppam, possum in isto instanti applicare ignem ad stuppam, pono quod non applicem pro isto instanti, sed pro alio: aut ergo erit idem ignis in stuppa generatus, qui fuisset generatus si in alio instanti applicassem, & si sic; ergo varietas temporis nihil facit ad identitatẽ effectus; si non, hoc videtur manifestum inconueniens, quod idem ignis nunquam potuisset produci ab igne, nisi in isto instanti.

Confirmo hoc, quia pono, quod ignis calefaciat calefactibile aliquod vsque ad gradum aliquem certum, & tũc cesset calefacere, pono quod post ad modicam moram incipiat iterum calefacere illud idem: hoc posito manifeste patet, quod eodem modo, & eadem numero intentione, intendit nunc calorem illius calefactibilis, quomodo intendisset si calefacere non cessasset.

Ad primum respondent aliqui, quod licet sit eadem potentia numero, tamẽ illa non potest reduci ad actũ per potẽtiã actiuam naturæ, sed solius Dei.

Contra: si manet eadem potẽtia ad eandem formam, cum cuilibet potentiæ passiuæ naturali correspondeat potẽtia actiua in natura, alias vnius diuisionis differentia ignobilior esset in natura, & natura esset priuata differentia ignobiliorum, non videtur ratio quare talis potentia non possit reduci ad actum per agens creatum.

Propter quod dicunt alij, quod non remanet eadem potentia numero in materia, sed alia respectu alterius formæ numero. Sed contra: tunc non rediret forma corrupta in potẽtiam materiæ: nullus enim actus reducitur ad potentiam alterius actus, sed ad propriam correspondẽtem sibi: tunc autem non reduceretur ad propriam potentiam, sed ad potentiam alterius formæ: ergo.

Ideo respondeo ad argumentum, quod illa ratio fundatur in imaginatione, quę philosophicè non est vera, scilicet, quod numerus potentiarum in materia sit secũdum numerum formarum indiuidualiũ, quod non est verum: non enim est nisi vnica potentia in materia respectu vnius speciei, quæ correspõdet omnibus indiuiduis speciei illius, & in illam reducuntur, quando corrumpuntur indiuidua infra speciẽ: Quod autem non sit numerus habilitatum in materia secundum numerum formarum indiuidualium,

dualiũ, ex hoc probatur, quod tunc essent in materia habilitates huiusmodi infinitæ, & per consequens esset dare infinitas relationes in actu.

Præterea ad idem, quando agens appropinquat ad materiam, quare magis reducit ad actum hanc potentiam ad hanc formam, quàm ad aliam? videtur enim, quod non poterit aliquam earum reducere ad actum, quia nõ omnes simul; nec aliquam, quia non est maior ratio, quare hanc magis, quam illã. Et cõfirmo hoc, quia tũc nulla esset ratio, quare duæ formæ eiusdẽ speciei non possent simul eandem materiam informare, nam ex quo est alia, & alia potẽtia ad aliud, & ad aliud indiuiduum, quælibet videtur, quod posset simul reduci: sic ergo non est potentia determinata in materia respectu cuiuslibet indiuidui sub specie, sed est potentia vna indifferens respectu omnium indiuiduorum; quæ quia est indifferens, non habet, quod hæc, & illa forma determinate generetur ex ea magis quam alia.

Ad secundum dico, quod plura requiruntur ad identitatem rei, pauca vero sufficiunt ad variationem eius: ad identitatem enim exigitur identitas materiæ, agentis, & temporis; ad diuersitatem vero, & variationem sufficit quodcunque istorum: vnde si applicem ad stupam alium ignem, est effectus alius. Similiter si varietur tempus, dato, quod sit idem agens, & materia, variabitur effectus: & ratio est, quia ad temporis variationem sequitur varietas actionis, quæ variat agens formaliter in actu, & ideo alius ignis esset, qui est productus ista hora, ab illo qui est productus alia hora. Quod probo, quia si ignis produceretur hora prima, mensuraretur alio instanti, quam illo qui produceretur hora tertia: ergo productio ignis istius, & illius, haberet aliam, & aliam mensuram: ergo alia, & alia actio, quæ intelligi non potest sine mensura, & sic concedo illa, quæ inferuntur.

Sed contra: In instanti, quo ignis applicatur ad materiam, sicut hora prima non est potentia, nisi vna: ergo non nisi ad vnam formam: per te similiter in alio puta horà tertia nõ est potẽtia, nisi vna, ergo ad eandem formam: ergo in instanti isto, & illo poterit forma eadẽ produci, imo videtur, quod oporteat hoc dicere, quia pro vtroque instanti eadem potentia reduceretur ad actum. Respondeo concedo, quod non est in materia potentia, nisi vna infra vnam speciem, sed illa nõ est ad aliquam formam particularem, sed est indifferens potentia nõ quidem ad speciem, quia species non producitur, sed ad omnia indiuidua, nõ absolutè, sed sub disiunctione. Et quod non sit idem effectus, siue forma producta sufficit tollere identitatem agentis, vel temporis, vel actionis, vel alterius necessario concurrentis.

Ad tertium dico per idem, quod non esset idem gradus numero in albedine, quæ esset intensa hora primæ, & quæ esset intensa hora tertiæ; & ratio est, quia non esset eadem actio agentis, quia non eadẽ mensura, & per consequens non esset eadem passio, siue intentio hæc, & illa: ergo non idem gradus. Imo intellectus concipiens intentionem huius albedinis pro ista mensura, & pro alia necessario diuersificaret, & numeraret eam.

Si dicatur contra, quia actio ista non est corrupta. Non curo, quia idem iudicium est, ac si fieret nunc, & postmodum interrumperetur, quia tota causa variationis vtrobique est mẽsura alia & alia;

A sine identitate enim mensuræ non est eadem actio apud intellectum: ergo nec apud virtutem naturalem.

Ad argumẽtum in oppositum Respondeo & dico, quod non est eadem musca, posito etiam per impossibile, quod remaneret idem corpus, & ratio est quia non est eadem vita, quia corrupta fuit.

Consimiliter dico ad illud de vase vitreo, in quo primo erat aer, qui conuersus in ignem, post extincto igne redit ad formam aeris: dico enim, quod non est idem aer iste, & primus, qui fuit corruptus

B ex prædictis.

Ad illud de archa: Respondeo, aut forma arcæ est vnio partium, & illa non est eadem, quia corrupta fuit; aut est ipsa partium continuitas præter vnionem, & tunc erit eadem, quia eædem partes manent.

ARTICVLVS V.

Vtrum virtute diuina omne corruptum possit idem numero reparari,

C QVantum ad quintam quæstionem arguo primo, quod virtute diuina non omne corruptũ possit idem numero redire propter tempus, quoniam impossibile est, quod effectus formalis sit sine causa formali, & identitas effectus sine identitate causæ formalis: sed vnitas omnium successiuorum est effectus formalis tẽporis: ergo vbi non est vnitas temporis, impossibile est quod sit vnitas alicuius successiui. Maior nota est, quia effectus formalis videtur esse idem, quod forma per

D Auicen. 5. Metaph. Probo minorem, quia sicut continuitas est vnitas quantitatis, sic tempus est vnitas motus: sed tempus non potest redire idem numero: ergo nec aliquid aliud successiuum.

In oppositum arguo, quia Aristoteles 6. Ethic. cap. 2. commendat Agathonẽ, qui dixit, quod hoc solo priuatur Deus ingenita facere quæ facta sunt: ergo solum tẽpus præteritum est illud, quod Deus non potest reparare. Respondeo primo ponam punctum quæstionis. Secundo ponam aliquas propositiones: & tertio mouebo quædam dubia.

E Punctus est propter opiniones diuersas. Dixerunt enim quidam, quod nec tempus, nec aliquid successiuum, nec aliquod permanens, potest Deus sua virtute idem numero reparare.

Alij dicunt, quod Deus potest reparare omne permanens, & omne successiuum præter tempus Deus potest reparare.

Nunc secundo pono propositiones intentas. De permanẽtibus enim corruptis probatum est supra, quod dicere, quod aliqua non possit Deus eadem numero reparare repugnat veritati resurrectionis.

F Pono ergo quantum ad successiua.

Primam propositionem, quod virtute diuina tempus prius interruptum non potest idem numero reparari, & hoc quia est repugnantia in primo modo dicendi per se, & per consequẽs contradictio, quam Deus facere non potest, quia nulla cadere potest ibi potentia.

Secunda Propositio est, quod omne substratum tempori, prius corruptum, potest Deus idem numero reparare, quia non est repugnantia in primo modo, licet sit repugnantia in secundo modo, & intellectus non possit illud ligare.

Primam Propositionem probo: Contradictio est &

est & repugnantia, quod vnum oppositum quocunque genere oppositionis mutetur in aliud, vt albedo in nigredinem, tenebra in lucem, paternitas in filiationem, esse in non esse. Ratio est, quia 10. Metaph. tex. 15. in omni oppositione includitur contradictio, eo quod priuatiuorum alterum est negatio alterius, licet in subiecto determinato. Similiter contrarium non est alterum cōtrariorum, sicut albedo non est nigredo: si ergo albedo fiat nigredo, siue mutetur in nigredinem, simul erit albedo, & non albedo, & sic de alijs extremis aliarum oppositionum: sed si idem numero tempus, quod præterijt, repeririretur, sequitur, quod vnum oppositorum mutetur in alterum per se. Probo quia tempus præteritum est per se, & essentialiter quædam prioritas, tempus vero præsens est quædam posterioritas: si ergo idem tempus numero repeririretur, præteritum fiet præsens, & prioritas fiet posterioritas: ergo oppositum fiet oppositum suum, consimiliter præteritio præsentialitas, & præsentialitas futuritio.

Per hoc patet, quod rationes probantes, quod sit possibile redire idem numero, non concludunt, per quas quidem rationes probant possibilitatem resurrectionis: omnes enim hæ rationes eodem modo probant de tempore, sicut de alijs quibuscunque. Illa enim ratio, quod non repugnat magis factioni, & productioni huius rosæ, negatio posterior sequens esse huius rosæ, quam negatio præcedens eius esse ex illa ego arguo similiter de tēpore, quia tempus præteritum habet nunc suam non entitatem, postquam habuit esse; tunc sic, non magis repugnat productioni temporis præteriti sua non entitas, quæ sequitur, postquam fuit, quam productioni eius repugnat sua nō entitas, quæ præcessit, antequam esset: sed productioni temporis præteriti non repugnabat nō entitas, quæ pręcedebat eius esse: ergo non est verum, quod hoc solo priuetur Deus ingenita facere, quæ facta sunt, quia poterit facere præteritionem esse futuritionem, & præsentialitatem.

Consimiliter potest dici de alijs rationibus probantibus resurrectionis possibilitatem.

Secundam propositionem probo, quia siue sit permanens, siue successiuum, cuiusmodi est motus, siue sit actio, siue quodcunque aliud, quod non sit tempus, Deus potest idem numero reparare, & ideo potest albedinem, quæ fuit subiectum prioritatis, eandem numero facere subiectum posterioritatis. Consimiliter de partibus motus, easdem, quæ primo fuerunt sub priori potest facere sub posteriori; & sic eundem motum numero reparare quantum ad illud, quod est; similiter potest eandem actionē, quæ erat sub prioritate facere, quod sit sub posterioritate, & hoc est facere, quod eadem actio, quæ fuit prius, sit nunc posterius.

Hāc propositionē probo duplici ratione, primo sic: Deus potest facere quicquid facere non est non facere, & quod factum non implicat contradictionem, sed si Deus faciat aliquid, quicquid sit siue permanens, siue motum, siue sit actio, quod fuit sub prioritate, esse sub posterioritate, nulla sequitur contradictio. Probo, quoniam contradictio est affirmatio eiusdem de eodem: sed in proposito non sequitur affirmatio, & negatio eiusdem prædicati de eodem subiecto: si enim dicatur, substratum prioritati & posterioritati est idem numero, prioritas, & posterioritas non sunt idem numero, non

A dicuntur de eodem, quia substratum prioritati, & posterioritati nō est ipsa prioritas, & posterioritas.

Dices, quod falsum suppono, scilicet, quod substratum non sit idem, quod sua prioritas, quoniam motus non videtur aliud esse à sua prioritate, & posterioritate, & similiter durans non videtur esse aliud à sua duratione.

Sed illud, quod ista responsio capit, videtur esse expresse circa mentem Philosophi, & Commentatoris 4. Physic. com. 98. & 99. nam licet partes motus fundent prioritatem, & posterioritatem, ita

B quod partes, & ipsa prioritas, & posterioritas sint idem subiecto, tamen differunt secundum Cōmentatorem ibidem, quidditatiuè, idest essentialiter secundum eum. Imaginandum enim est, quod prioritas, & posterioritas sunt formaliter quædam successio, & hoc non est idem, quod illud, quod succedit: prius enim resoluitur in ipsam prioritatem, & ipsum quidem est prius, sicut album in albedinē, & quod est album denominatiuè; & tamen prioritas non est ipsum, quod prius denominatiuè, sicut albedo non est ipsum album denominatum albedi-

C ne: & si prioritas, & posterioritas essent idem, quod ipsum, quod dicitur prius, & posterius, contradictio esset, quod Deus eundem sanguinem numero repararet, quia tunc faceret prioritatem posterioritatem, esset enim idem sanguis cum sua prioritate, & similiter cum ipsa posterioritate.

Secunda ratio ad idem, & est confirmatio præcedentis est ista. Deus potest facere contra repugnantiam intellectuum, vbi arguitiuè potest inferri non cadere contradictionem: ergo licet repugnet intellectui ligare, quod idem numero repare-

D tur, Deus tamen poterit illud facere. Et ratio est, quia duratio est de cointellectu rei, ideo numerata duratione intellectus necessario numerat ipsum durans, propter quod communiter dicitur, quod res permanens non mensuratur tempore; licet inquam ita sit, quod repugnet intellectui hoc intelligere, & ligare, quia tamen potest arguere, quod ibi non est contradictio, eo quod prædicatum affirmatum, & negatum ibi non dicitur de eodem, quia non est idem res durans, & sua duratio, siue res quæ est prior, & sua prioritas: ergo.

E Tertio principaliter moueo quædam dubia, quę sunt motiua aliorum dictorum, quæ sunt contrariæ opinionis.

Primum est tale: Si motus possit redire idem numero, ponatur de facto, quod motus rotæ figuli, qui fuit heri, reparetur hodie idem numero; verum erit dicere tunc, quod rota figuli est bis mota: hoc autem non potest verum esse, nisi sit facta aliqua variatio vel in mobili, vel etiam mouente, vel in ipso motu, vel in duratione intrinseca, vel extrinseca. Sed in proposito non est facta variatio in

F mobili; nec in mouente, quia pono, quod sint idem; nec in ipso motu, quia motus quidem sit idem numero: ergo facta est necessario variatio in duratione: sed nulla facta est in duratione extrinseca necessario, quia possibile est, quod nulla talis sit duratio extrinseca, si non sit motus cæli, & tamen adhuc rota figuli verum est dicere, quod est bis mota: ergo facta est necessario mutatio in duratione intrinseca: talis duratio, cum sit intrinseca motui non rei motæ, necessario eius variatio variabit motum, quia motus non est aliud, quam sua duratio intrinseca.

Respondeo, dico, quod ibi est variatio alicuius, quia

quia durationis intrinsecæ motui, hoc sic intelligendo, quod partes motus, quæ fuerunt sub aliquo priori, & posteriori, quod quidem prius, & posterius est ipsa duratio intrinseca motus, nec ista duratio sic est intrinseca motui, quod sit idem, quod ipse motus, alias tempus esset idem, quod motus: quod manifeste falsum est, tum quia alia species quantitatis, tum quia 4. Physic. tex. 97. & 98. dicit Philosophus, quod tẽpus est passio motus, & quod motus, & tempus, licet sint idem subiecto, differũt tamen quidditatiuè, vnde dicit, quod motus non est tempus, nisi materialiter, & in potentia.

A

B Præterea de ratione motus nõ plus est, nisi quod est actus entis in potentia inquantum in potentia, cui accidunt prioritas, & posterioritas, nõ quomodocũque, sed sicut passio subiecto, & propter cõnexionem passionis cum subiecto natura non potest facere, nec intellectus ligare, quod sit idem motus, & cum hoc alia, & alia duratio; licet tamen hic talis sit connexio, non est tamen contradictio, quia connexio ista non fundatur super identitate motus, & durationis in primo modo dicendi per se, ideo Deus potest facere, licet intellectus tuus non possit illud ligare.

C Secundum dubium est, quia secundum hoc videtur, quod natura possit hoc facere, quod idẽ motus numero redeat: ratio est, quia aut eundem motum numero redire est impossibile simpliciter, aut secundum quid: si simpliciter: ergo nec Deus potest illud facere: si secundum quid est impossibile, tunc sic: Illud, quod tantum secundum quid est impossibile, absolute videtur esse possibile: ergo illud potest natura. Confirmo, quia non videtur esse maioris potentiæ facere secundum motum secundo instanti, quam primo.

D Respondeo concedo, quod motum simpliciter eundẽ numero est impossibile simpliciter, & capio hic impossibile simpliciter non illud, quod includit contradictionẽ, sed illud, quod includit repugnantiam in aliquo modorum per se, quia nullum talem modum potest natura immutare: & hinc est, quod natura non potest immutare habitudinem passionis ad subiectum propter connexionem terminorum in tali modo per se: conditor autem naturæ potest immutare, qui largitus est terminis talem connexionem: signum autem, quod necessario sit connexio terminorum in tali modo per se, est, quia intellectus habens plenam notitiam terminorum non potest ligare subiectum sine passione, & tamen ita potens est intellectus componere, & diuidere, sicut quæcunque potentia alia naturalis: huiusmodi autem est causa vna communis ambobus, quia tam intellectus, quam natura sequitur dispositionem naturalem terminorum.

E Tertium dubium est, quia secundum hoc Deus posset facere, quod omnes dies, qui præcesserunt, sint vna dies, & omnis circulatio præterita sit vna circulatio. & ratio est, quia non magis repugnat, quod lux hesterna, & hodierna sit vna dies, quam quod sanguis, qui corruptus est, & qui reparatus est, sit vnus sanguis numero. Respondeo, accipiendo diem materialiter pro luce creata à cœlo, non habeo pro inconuenienti, quod Deus possit facere omnes dies eandem diem, sed accipiendo pro tempore formaliter, tunc est contradictio, quod dies vna fiat alia, vt pote quod dies hesterna fiat dies hodierna: de facto autem non est eadem lux hodie & heri, quia Deus permittit naturam in suis proprietatibus, licet possit in separationem eorum, & hoc modo saluatur ratio scientiæ mathematicæ, quod sit de passione, quæ immutabiliter inest subiecto, quia licet Deus possit immutare, non tamen immutat.

Hæc sunt dubia quo ad reditionem successiuorum. Sunt autem alia dubia specialia de reditione permanentium. Et primum est, quia si Deus ageret necessitate naturæ, non posset idem numero reparare: ergo nec modo, quia agit libere. Antecedens patet, quia si ageret necessitate naturæ, vel semper continuaret effectũ, & sic esset semper idem numero, sicut est filius in diuinis; vel si non continuaret, non esset idem numero.

Consequentiam probo, quia non est minus potens si ageret necessitate naturæ, quam sit modo, quia est agens liberum: non enim libertas dat plus de ratione potentiæ, quam naturalitas. Respondeo: si Deus ageret necessitate naturæ, non rediret idem effectus, non propter debilitatem potentiæ, sed propter conditionem potentiæ agentis ex necessitate naturæ, vnde non potuisset idem reparare, quia non potuisset plura facere; potentia autem libera potuisset, & potest plura facere, & etiã quando vult, idem reparare; quia ergo si ageret necessitate naturæ, continuaretur idem productum, vel si discontinuaretur, necessario fieret aliud, ideo nõ posset idem reparare. Agens autem liberum propter conditionem potentiæ potest mutare talem modum. Alia est difficultas, quia si Deus repararet eundem angulum numero, qui fuerat adnihilatus, verum esset dicere, quod angulus ille bis fuisset. Quæro ergo quid ibi mutaretur? aut forma & habeo propositum; aut agens, & non, quia potest esse idem; aut productio, & sequitur, quod forma numeretur, aut mensura, & hæc vel extrinseca, & hoc non, quia illa circumscripta esset angulus bis productus; aut mensura intrinseca, & hæc videtur esse inuariabilis, si subiectum sit inuariabile. Respondeo, dico, quod numeraretur ibi mensura intrinseca.

Dices: Illa est eadẽ cum angulo. Respondeo dico non est verum, non enim prioritas anguli est idẽ cum ipso angulo, ideo cum eius mutatione potest stare identitas ipsius anguli. Per hoc patet ad argumentum in oppositum, & ad probationem de quantitate dicetur infra.

ARTICVLVS VI.

Vtrum anima humana in resurrectione possit se vnire corpori organizato propria virtute.

AD sextam quæstionem arguo primo, quod in resurrectione anima humana possit se vnire corpori organizato, & disposito virtute propria, F quia quando aliquid inest aliquibus immediate, & per se, est in eis quocunque alio circumscripto: sed materia, & forma faciunt immediate vnitatem per se, quia secundum Philosophum 8. Metaph. tex. 15. & 16. non est causa quærenda, quare sit vnum ex materia, & forma, nisi agens: ergo si esset agens, quod disponeret materiam, posset anima illi virtute propria se vnire.

In oppositũ est, quia terminus formalis alicuius actionis non est principiũ illius actionis: sed anima est terminus formalis vnionis in resurrectione: ergo. Respondeo in ista quæstione ponam tres propositiones.

Prima

Prima est, quod si vnio ad corpus esset relatio quasi quædam coniunctio, vt putant quidam, non video, quare anima corpori præsenti sibi organizato, & disposito non posset propria virtute se vnire. Probo hanc conclusionem, quia quæro quid intelligit per talem vnionem aliud quam relationē, aut intimam præsentialitatem animæ ad corpus; aut vltra istam intimam præsentialitatem dicit aliquod agere fluens ab ipsa anima in corpus. Hoc dico, quia quidam dicunt, quod talis vnio non est, nisi intima præsentialitas. Alij dicunt, quod vltra hoc dicit quandam actionem ad corpus, scilicet viuificare, & animare ipsum corpus: sed anima potest in istos duos respectus in ordine ad corpus perfectè dispositum, quoniā potest intime se facere præsentem corpori, & propria virtute potest corpus dispositum animare: ergo.

De præsentialitate probo illud, quoniam sicut anima post resurrectionem existens in cælo potest se, & corpus proprium facere intime præsens alicui corpori in terra, sic separata corpori disposito. Confirmo hoc, quia sicut potest angelus propria virtute se transmutare de vna præsentialitate ad aliam qua caret, & de non præsente se intimè præsentem alicui facere: sic videtur, quod possit anima separata facere se præsentem intimè suo corpori.

Secūdum etiam probo, scilicet de animare, quia omne agens facit se in actu agens respectu illius, quod dicitur ab illo profluere: sed animare, & viuificare corpus dicitur profluere ab anima: ergo.

Item secundo hanc conclusionē declaro magis Respondēdo ad dicta eorum, siue ad motiua eorum qui tenent oppositum huius conclusionis. Est autem motiuum quorundam, quia secundum eos ex anima, & corpore vnitis resultat tertia res composita, quæ est forma licet non addita, tamen est resultans, quæ non est aliqua partium, & est perfectior quacunque illarum partium.

Tunc arguunt sic. Nullus effectus æquiuocus potest esse perfectior sua causa æquiuoca totali: sed homo, vt est quædam res tertia resultans ex vnione animæ ad corpus, est entitas perfectior ipsa anima: ergo non potest esse effectus eius: esset autem effectus eius, si anima propria virtute se vniret corpori, quia illud idem, quod causat talem vnionem, potest causare rem illam. Hanc rationem approbo, nisi pro tanto, quia ponit, siue supponit, quod vnio animæ ad corpus sit relatio, & principalitas quædam.

Tunc secundum hoc respondeo ad argumentum cōcedo maiorem, sed nego minorē, quod sequatur ex hoc animam causare talem entitatem, sicut supponit ratio. Est enim tria considerare in factione hominis, materiam, scilicet corpus, formam, scilicet animam, & ipsam vnionem, & humanitatem ipsam, quæ est forma totius, quæ aliud non est additum animæ & corpori, sed tantum resultans ex anima, & corpore, & vnione. Et ideo, quod est causa vnionis, consequenter est causa illius realitatis: sic ergo anima facit illud, quod addit humanitas super corpus, & super animam, & hoc est præcise vna vnio; humanitati autem per se non correspondet actio, eo quod ipsa non est res addita animæ, & corpori vnitis.

Alia ratio est, quia formalis terminus vnionis non est principium eius, vt arguunt ad principale. Respondeo, quod anima non est terminus vnionis, sed illud, quod fit ab anima, quod scilicet profluit

A ab anima, vt ab agente, quale est illud animare, quod ipsi ponunt esse annexum ipsi vnioni.

Secunda Propositio est, quod vnio animæ cum materia, quæcunque sit illa (non curo modo) non importat coniunctionem, siue copulationem, quæ sit habitudo aliqua positiua, sed est indiuisio eorū, & per consequens magis priuatiuum aliquid, quā positiuum, sic quod anima, & corpus faciunt vnum indiuisum omnino in actu, licet sint diuisibilia in potentia, & hæc eorum indiuisio est eorum intima vnio. Hanc puto esse mentem Aristotelis, & Commentatoris, & consequenter, & communiter Philo-

B sophorum. Et ratio est quia alias non facerent vnū, nisi sicut aceruus, quapropter non debet dici vnio, sed vnitas: & ratio est, quia materia, & forma non sunt duæ res diuisæ in actu, sed tantummodo duæ res indiuisæ, ideo propriè non sunt copulatæ, quia copulata sunt diuisa in actu; nec proprie vnita in eodem medio, sed magis, quod sunt vnum indiuisum.

Hanc conclusionem probo duabus rationibus. Primo sic. Non est maior vnitas duarum partium

C ligni eiusdem continui sub quantitate, quam sit vnitas compositi ex materia, & forma: sed vnitas partium ligni sub quantitate non est vnitas, quæ sit copulatio, & habitudo quædam positiua, sed est vnitas omnimodæ indiuisionis, eo quod pars est omnino in actu indiuisa ab alia parte, alias non esset vnitas continuitatis: ergo.

Dices: nonne materia, & forma sunt duæ essentiæ: ergo quælibet indiuisione essentiali videtur esse ab alia diuisa. Respondeo secundum quod Cōmentator respondet 2. de anima com. 7. qui di-

D cit, quod qui intelligit vnionem animæ cum corpore per modum quasi cuiusdam copulantis, habet dare necessario medium inter materiam, & formā: & apud eos, oportet quod sit quærenda causa, quare ex materia, & forma fit vnum. Sed apud illos qui dicunt, quod materia, & forma in composito non sunt duo in actu, sed tantum in potentia, & vnum in actu: ita quod non fundant dualitatem in composito, nisi tantum in potentia, secundum istos facile est videre quomodo sunt sine medio, & quomodo non est quærēda causa, quare faciunt vnum,

E sicut dicerē de partibus continui: Et si quæras quæcunque sunt indiuisa, in aliquo sunt indiuisa? Respondeo, quod sunt indiuisa in vna re tertia, scilicet in composito, cum hoc tamen sunt diuisa, & plura in potentia, quæ potentia reducitur ad actum dupliciter; vno modo per naturā, quæ separat formam à materia, & hoc est tantummodo mediante corruptione. Alio modo per intellectum, inquantum considerat purum distinguibile, & purum formabile in ordine ad terminos distinguentes, & formas actuantes.

F Itē: idem Cōmentator 8. Metaph. com. 15. quærēs quomodo materia, & forma faciunt vnum, dicit, quod impossibile est, quod compositum sit per se vnū apud illos, qui ponunt, quod constat ex pluribus rebus in actu, nisi dicant, quod pluralitas ibi tantummodo sit in potentia.

Item idem 12. Metaph. com. 18. dicit, quod forma, & materia secundum veritatem non sunt duæ res in actu, & ibidem dicit, quod apud Aristotelem generatio est congregatio, quæ congregat inter duo, quæ vnum sunt in actu, & diuisa in potentia.

Secunda ratio ad idem est ista. Omnes dicunt, quod

A quod tres sunt substātiæ materia, & forma, & quod ex his, idest compositum, quod quidē compositum non est res alia, sed resultans, tunc sic: composium non est altera partiū, nec ambæ, vt coniunctæ sunt, quia non coniunguntur proprie, sed indiuiduntur ab inuicem in actu, & hoc modo dicēdum est, quod sunt vna res indiuisa, in tertia quadam resultante, vt prædictum est. Probo ergo, quod sit dare talem rem tertiam, & per consequens, quod materia, & forma sunt idem in actu, & per consequens indiuisa in illa re: ergo non diuisa vt sunt in re illa. Cum B enim entitas compositi sit verè res: res autem, & vnum conuertantur, & vnum, & indistinctum sint idem, quæro quid est subiectum huius indiuisionis, & indistinctionis? aut illud est materia, & forma, sic, quod quodlibet eorum per se secundum entitatem suam sit diuisum ab alio: aut illud est res tertia quæ sit addita: aut illud est vtraque, scilicet materia & forma, vt indiuisa sunt: non primo modo, quia indiuisio non potest fundari in rebus diuisis; nec secundo modo, quia tunc compositum esset res tertia composita, ac esset diuisa ab alijs: per consequens ergo oportet dare tertium, quod illam com- C munionem fundet vtrumque, scilicet materia, & forma; & hoc modo resultatiuè constituat vnum indiuisum. Et confirmo hoc per Philosophum approbantem dictum Lycophrontis, qui dicit, quod non debebit concedi ista, homo est albus, sed homo albet, quia in prima propositione quasi notatur diuisio inter substantiam, & formam, quod non notatur in secunda, & Aristoteles 2. Metaph. tex. 9. & infra dicit, quod subiectum, & forma sunt quidem multa in potentia, sed non in actu.

Confirmo iterum hoc in simili exemplo: quan- D do enim duæ partes aquæ vniuntur, & fiunt vnum continuum, aut duo puncta facta sunt vnum, aut sunt corrupta, & desinunt esse: Respondeo, quod ambo puncta desinunt esse. Punctus enim non est aliud, quam terminatio, & indiuisio. In tali autem continuatione quælibet pars amittit suam terminationem, & per consequens suum punctum: quando vero discontinuātur, quælibet pars acquirit nouam terminationem, & nouum punctum, & eodem modo esset si materia & forma posset separari, cuilibet corresponderet propria terminatio, & indiui- E sio; quia ergo materia & forma non sunt separabilia in actu, hoc est per oppositum, quia neutrum eorum habet propriam terminationē, & indiuisionem, sed ambo fundant vnam indiuisionem, & terminationem: quia ergo materia, & forma non habent proprias indiuisiones: ergo agens naturale non potest illas diuidere, nisi corrumpendo, cuius oppositum esset, si essent duæ res terminatæ, & diuisæ.

Tertia Propositio est, quod anima non potest se F vnire corpori quantumcunque disposito; ratio est, quia ex quo vnio ista non est copulatio, sed est productio vnius rei indiuisæ resultantis ex duabus rebus indiuisis in actu, diuisis autem in potentia, impossibile est, quod aliquid faciat effectiuè indiuisionem illam, nisi quod potest facere realitatem tertiam: sed anima non potest facere realitatem humanitatis, quia ipsa est eius pars: ergo.

DISTINCTIO XLIV.

DE MODO RESVRGENDI & pœna damnatorum.

Solent etiam nonnulli perscrutari. In ista Distinctione Quadragesimaquarta Magister agit de modo resurgendi, comparando illud, quod fuit de substantia naturæ ante mortem, ad illud, quod resurget in resurrectione; agit & de poena spirituum, & corporum damnatorum, ideo in præsenti Distinctione, quæro quatuor quæstiones.

1 Prima est: Vtrum materia, quæ fuit de veritate humanæ naturæ, resurgat in duobus, vel in altero.

2 Secunda est: Vtrum spiritus incorporei possint pati ab igne corporeo.

3 Tertia est occasione huius de dote impassibilitatis.

4 Quarta est: Vtrum corpora damnatorum patiantur ab igne infernali, passione reali tantum, vel vtraque.

Quęstio Vnica.

ARTICVLVS I.

Vtrum materia, quæ fuit de veritate humanæ naturæ resurgat in duobus, vel in altero, idest commesto, & generato ex semine, siue materia prima, & secunda.

QVANTVM ad primam quæstionem ad euidentiam eius, quod quæritur, pono casum istum, quod nato puero, aliquis alius cibetur de carnibus pueri, ita quod nihil remaneat, quod non sit cibus eius, pono quod cibus conuertatur in semen, ex quo semine generetur puer alius, hoc posito, quæro: vtrum ista materia, quæ prius fuit de veritate naturæ pueri comesti, & post per transfusionem seminis facta est de veritate naturæ generati ex semine illo, quæro in quo resurget: Vtrum in altero, vel quomodo?

Et arguo, quod non in altero, quia qua ratione resurget in vno, resurget in altero; vel ergo resurget in nullo, vel resurget in ambobus: sed impossibile est, quod resurgat in ambobus: ergo. Maior nota est. Probo minorem, quoniam impossibile est, quod eadē materia sit sub diuersis formis: ergo.

In oppositum est, quia in resurrectione erit idē numero homo, qui ante fuit: sed nisi haberet eandē materiam numero, non esset idem homo: probo secundum Philosophum, quia partes materiales etsi non sint de essentia speciei, sunt tamen de essentia indiuidui. Secundo quia 5. Metaph. tex. 7. & 8. dicit, quod identitas materiæ facit ad vnitatē nume-

numeralem. Respondeo primo præmitto vnum, quod habet magnam difficultatem. Vbi considerãdum est, quod materiam pertinere ad veritatem potest intelligi, vel materiam primam nudam sine omni forma; vel materiam cum aliqua forma, quæ pro tanto dicitur materia, quia totum est in potentia ad vlteriorem formam; & hoc si sit aliqua talis forma in homine præter animam intellectiuam, quæ simul cum materia prima fit vnum potentiale respectu animæ intellectiuæ, & intelligo hanc formam siue sit substantialis, siue accidentalis puta complexionalis.

Si secundo modo capiatur materia, quæstio nullum habet dubium, imo supponit falsum manifestũ, quia nũquam talis materia est communis vtrique, scilicet comesto, & generato ex semine. Ratio est, quia in resolutione vsque ad formam seminis, corrumpitur forma illa, quæ præerat in comesto, puta complexio, & qualibet forma, quæ fit in isto indiuiduo, siue substantialis, siue dispositio, siue cõplexio, siue humidum radicale corrumpitur virtute digestionis, quando resoluitur cibus vsque ad semen. Si vero intelligitur materia primo modo, tunc quæstio habet dubium, quia cum possibile sit, quod sit eadem numero in vtroque, est difficultas, in quo resurget, vt sit in illo de veritate humanæ naturæ. Hoc præmisso.

Sciendum est, quod sunt hic tres modi dicendi. Vnus quod materia, quæ pertinet ad veritatẽ humanæ naturę, non est materia cibalis, sed materia, quæ fuit creata in Adam, quæ non crescit per sumptionem alimenti, sed multiplicatur in quolibet, sicut multiplicati sunt panes à Christo in deserto: Ita quod aliquid de materia creata in Adam transfunditur in quolibet generato, & in eo multiplicatur vsque ad certam quantitatem, & partem huius materiæ sic multiplicatæ transfundit in alterum, quod generat. & hæc videtur opinio Magistri, & secundum hoc quæstio non habet difficultatem, quoniam per cibum, nihil est in alio de tali materia, quæ fuit in comesto, ideo est alia materia hic, & ibi.

Alia est opinio, quod materia illa quæ transfunditur per generationem, non fuit illa, quæ creata fuit in Adam, sed fuit acquisita in parente, & est illa, quæ est semen decisum a parente, illa est potius de veritate humanæ naturæ in propagato, non autem illa quæ est per cibum in isto propagato: quia illa quæ per cibum est, fluit, & refluit; quæ per cibum in propagato, acquiritur; quæ autem fuit per semen transfusa in eo, semper manet ingenerabilis & incorruptibilis. Sic ergo ista cibalis materia non esset de veritate naturæ in comedente eam, & digerente: posset autem esse de veritate naturæ in propagato ex comedente, cui posset transfundi per semen: vel si esset de veritate naturæ in vtroque, non tamen esset æqualis in vtroque, non tanta in vno puta in propagato, quanta fuit in comedente. In propagato enim a comedente non est nisi pręcise illud, quod transfunditur per semen.

Alia opinio est, quod non modo materia tracta a parentibus, sed etiam illa cibalis, quæ adiuncta est alteri, vsque ad debitum augmentum, & perfectionem, est de veritate naturæ; tamen ista nũquam potest esse æqualiter in duobus, quia semper est maior in illo, qui habuit eam per cibum augmentando per eam illam, quam habuit a parentibus, quam sit in quocunque, qui propagatus est

A ex homine, vel si esset æqualiter in isto, & in illo de veritate naturæ erit imperfectè in vtroque, & tunc dicunt, quod Deus supplebit eam in resurrectione.

Sed nunquid si tota materia, quæ præfuit in vno, postea fuit in alio, ita quod æqualiter esset de veritate naturæ vtriusque resurgeret in vtroque, vel in quo? Respondeo, quod esset alter duorum modorum, quia vel Deus diuideret materiam illam, & partem daret vni, & partem alteri, & in vtroque suppleret, quod deesset, vel totam vni, & causaret nouam materiam in alio.

B In ista responsione non est difficultas aliqua quo ad hoc, quomodo posset eadem materia resurgere in duobus, quia potest teneri alter dictorum modorum; sed tota difficultas est, vtrum posito, quod materia hæc fuisset sub forma vnius, & postmodum sub forma alterius, postea in resurrectione Deus dimitteret totam primam, & crearet nouam in alio, vtrum iste, in quo esset creata noua materia, esset idem numero qui fuit prius: vel si Deus illam materiam diuideret, & vtrique daret partem suam, & reliquum in quolibet suppleret, est difficultas, vtrum quilibet horum duorum

C esset idem numero qui prius. Et propter hanc difficultatem moui quæstionem istam. Ideo sic procedam.

Primo ponam modum quendam dicendi, & istũ improbabo. Secundo ponam aliquos alios. Tertio ponam modum, qui mihi videtur rationabilis.

Quoad primum quidam dicit, quod ille, qui resurgeret cum noua materia, esset idem numero qui prius, ac si haberet eandem materiam, & ratio est

D quia quando aliquis est idem, & secundum materiam, & secundum formam, illud est omnino idem numero: sed quæcunque materia fiat sub forma, eadem totum compositum erit. Idem probo & quo ad materiam, & quo ad formam: ergo quantumcunque in illo sit noua materia, dum tamen sit eadem forma, semper erit idem compositum numero. Maior nota est: probo minorẽ sic: Illud, quod non habet aliquam diuersitatem a se, sed ab alio formaliter, non debet iudicari esse idem, vel diuersum nisi ab illo: materia autem non habet diuersitatem, & distinctionem a se, sed ab alio, scilicet a

E forma: ergo vbi est eadem forma, quæcunque materia adueniat, erit eadem materia, & sic habetur propositum. Quod autem materia nullam habeat distinctionem formaliter nisi per formam, patet 7. Metaph. tex. 8. quia materia nec est quid, nec quanta, nec aliquid aliorum prædictorum determinatè, nec negationes eorum, sed est susceptiuum omnium in potentia.

Item Commentator ibidem: in fundamento naturæ nihil est distinctum. Item Augustinus 12. con-

F fessionum cap. 6. materia non erit corpus, nec spiritus, nec aliquid huiusmodi. Item Commentator de substantia orbis dicit, quod materia substantificatur per posse, tunc sic. Illud, quod quantum est de se, est indistinctum, & omnino in potentia, quantum est ex se nullam habet diuersitatem, & ideo totam diuersitatem contrahit a forma, vnde si materia quæ est in te, corrumperetur, & materia, quæ est in me, fieret in te, esset materia ista in te eadem cum priori. Hæc positio distat multum ab intentione Philosophi, ideo arguo contra eam. Primo ostensiue. Secundo deducendo ad impossibile.

De primo sic. Illud non est causa distinctionis

materiæ, quod supponit materiam esse distinctam, sed distinctio formę materialis supponit, quod materia sit distincta, & particulata. Hoc probo per Commentatorem in primo de substantia orbis cap. 1. & 1. cæli comm. 93. formæ ideo multiplicantur, & possunt esse multæ, quia materia est diuisa, & diuersitati formarum correspondet diuersitas partium materiæ. Item Aristoteles 7. Metaph. tex. 29. generans generat aliud propter materiam distinctam. Item per rationem Commentatoris, nisi materia esset distincta ante eductionem formæ, impossibile esset, quod in tota materia esset nisi vna forma: ratio est quia multitudo actuum est secundum multitudinem potentiarum: sed ratio, quare est alia, & alia potentia, est distinctio partium materiæ: ergo. Ideo dicit Commentator. Si materia esset indistincta, & impartita, nunquam generans generaret nisi vnam formam eiusdem speciei. Ratio est, quia in eadem parte materiæ impossibile est esse plures formas eiusdem speciei.

Secunda ratio ad idem est ista. Materia distinguitur à materia, & particulatur cõtra aliam partem materiæ per dimẽsiones interminatas: sed dimensiones interminatæ non insunt per formam, imo ipsæ sunt inseparabiles a materia, & ingenerabiles, & incorruptibiles secundum Commentatorem: ergo. Maior patet ex intentione Commentatoris, vbi supra de substantia orbis, vnde hæc est ratio apud eum, quod oportet materiam primam habere dimensiones interminatas, quoniam si non haberet partes esset, indiuisibilis: indiuisibile autem quicquid recipit, indiuisibiliter recipit: ideo si non præcederent diuisiones, non posset recipere nisi vnam formam: ergo materia habet diuisibilitatem aliquam, vel ergo habet eam ex se, vt est sub quantitate, ita quod sit imaginari partes quantitatis, & partes ipsius substratæ quantitati, correspondentes partibus quantitatis, ita quod alia sit indiuisibilitas propria, & alia diuisibilitas quantitatis; vel habet eam non formaliter ex se, sed per rationem quantitatis, vt ipsa sit partibilis formaliter per quantitatem, quæ est formaliter ipsa partibilitas. Et quando dicitur partibilis, siue partibile, ipsum partibile sit resolubile in duo, in illud, scilicet quod est partibile, & in rationem partibilitatis, & primum in proposito est materia substrata ipsi quantitati, secundum vero est ipsa quãtitas. Si intelligatur primo modo, quod materia habeat partes proprias correspondentes partibus quantitatis: quæro vtrum illæ partes sint continuæ, vel discretæ: si discretæ: ergo erit dare infinita, quia ex quo materia habet partes ex se, est partibilis in infinitum, & cum partes istæ nullam habeant vnitatem continuitatis, omnes erunt, vna ab alia discreta, & sic infinita discreta in actu. Si dicatur quod partes illæ sint continuæ: ergo continuitas est sine quantitate, quia per te illas partes continuas habet, non per quantitatem, sed de se: Hoc autem est impossibile. Restat ergo dicendum secundo modo, quod materia non est de se partibilis, sed per quantitatem, ita quod ex se formaliter omni alio circumscripto nullas partes habeat, vt sic pars sit quoddam resolubile in duo, scilicet in illud, quod est pars denominatiuè, & illud est natura materiæ substratæ, & illud quod est formaliter ipsa partibilitas, & illud est formaliter quantitas.

Dicendum ergo, quod materia partitur & distinguitur per dimensiones, quæ quidem dicuntur

A interminatæ, quoniam si essent determinatę, puta quod essent bicubitũ, impossibile esset ex materia generari tricubitum, patet ergo ista maior. Probo autem minorem, quod dimensiones non insunt materiæ per formam, sunt enim propria passio materiæ, vt dicit Commentator in de substantia orbis, & 1. Physic. comm. 63. dicit, Commentator quod prima dimensio est proprietas materiæ inseparabilis à materia, ingenerabilis, & incorruptibilis, & idem 4. Physic. com. 76. dicit, quod dimensiones

B impossibile est a materia separari, & in esse, & in imaginatione; non ergo per formam distinguitur materia a materia.

Tertia ratio deducens ad impossibile est ista. Opinio ista dicit, quod forma non solũ actuat materiam, & distinguit compositum a composito, sed etiam distinguit materiam a materia, vt materiam meam a materia tua, quod manifeste falsum est. Probo, quia hoc supposito quando aliquid generatur ex aliquo, non esset magis verum dicere, quod generatur ex illo, quam ex aliquo alio, vt si ignis

C generetur ex stupa, non erit magis verum dicere, quod generatur ex stupa, quam ex lapide ratione materiæ partitæ in stupa, & lapide. Generatio enim est per se ex materia sicut ex termino a quo ex secundo Physic. si ergo materia habet totam distinctionem a forma, tantum distinguitur materia ignis, quæ fuit sub forma stupæ a materia stupæ, quantum a materia, quæ fuit sub forma lapidis: non ergo plus generabitur iste ignis ex stupa, quam ex lapide: tota enim ratio distinctionis, per te est forma: Ideo non est ratio, quare aliquid genera-

D tur ex materia, & secundum hoc materia, quam habet iste ignis generatus, non plus distinguitur a materia, quæ fuit sub forma stupę quam a materia quę fuit, & est sub forma lapidis.

Sed hæc opinio tollit, quod materia non manet eadem in tota transmutatione contra omnem Philosophiam, quia secundum hoc alia est materia, quæ præfuit sub aere, a materia, quæ est sub igne, quando ex aere generatur ignis.

Ideo considerandum est quod distinctio materiæ est duplex, vel quidditatiua per quam distin-

E guitur a forma; vel numeralis per quam distinguitur ab alia materia. Accipiendo ergo materiam, & circumscribendo eam ab omni forma tam substantiali quam accidentali, & etiam a dimensionibus, remanebit materia omnino eadem numero non positiuè, sed priuatiuè, quia non habet vnde distinguatur. Sint enim duæ portiones, & coniungantur diuina virtute, necessario erit ibi continuitas, & sic quantitas, & sicut non coniunguntur sine dimensione, sic nec sunt sine dimensione diuisæ, nam materia, quæ est in me, habet partes etiam infinitas in

F potentia: circumscribe ergo quantitatem, vel essent partes continuæ, & sic continuum sine quantitate; vel essent contiguæ, & sic esset dare infinita in actu: ergo oportet, quod subtractis dimensionibus nulla remaneat distinctio numeralis, sed tantum adhuc manet materia distincta quidditatiuè a forma, non quidem in actu, vt sit distincta sicut res terminata a re terminata, sed in potentia, sicut illud, quod est purum modificabile, & actuabile a sua formatione, & terminatione, & sic quidificabile, & terminabile ab actu, per quem trahitur ad esse, neutra tamen esset in tali materia distinctio numeralis. & hoc est quod ait Commentator 12. Metaph.

Metaph. quod materia denudata ab omni quantitate est vna numero, tamen quod separetur ab omni quantitate est omnino impossibile; quoniam sicut est impossibile, quod risibilitas separetur ab homine, cum sit eius propria passio, sic est in proposito. Sed pone quod materia sit abstracta ab omni forma substantiali, remanente sola trina dimensione, ibi sistendo, sicut Aristoteles iubet quiescere, & sistere in longo, & lato, & profundo, quod est trina dimensio, alias si imaginaremur materiam sine istis dimensionibus, imaginaremur corpus esse nō corpus: sic ergo retenta trina sola dimensione, materia adhuc haberet ex se, vnde distingueretur, quia per trinam dimensionem: sic ergo omnis distinctio materiæ est per formā numeraliter, sed nō per formam substantialem, sed per formam actualem. Ideo quocunque vadit materia, semper remanet distincta sub diuersis formis per trinam dimensionem, & ideo semper materia, quæ fuit in me est, distincta à materia, quæ fuit in te, & talis portio materiæ resurget in quolibet: & de tali moueo quæstionem, si alia noua crearetur in resurrectione in aliquo: vtrum ille esset idē numero. Vel si nō totaliter crearetur noua, sed partiretur in duobus, & residuum suppleretur à Deo, vtrum quilibet istorum esset idem numero qui prius.

Tunc ad rationes istius opinionis, ad maiorem conceditur. Minorem nego, quia licet non habeat ex se distinctionem naturalem, illam tamen non habet ex forma substantiali, sed accidentali puta trina dimensione, vnde Commentator in de substantia orbis cap. 1. dicit, quod quādo ignis agit in aquam corrumpendo eam, non corrumpit dimensiones aquæ, quia sic faceret de corpore non corpus, sed eas transfert ad alium, & alium terminum, quia alium terminum habent, vt sunt sub forma ignis, quam vt erant prius sub forma aquæ, & ideo transmutat dimensiones, quousque veniat ad terminum, quem exigit forma substantialis ignis.

Alius modus dicendi est, quod licet materia non rediret eadem, dum tamē forma esset eadem, esset idem homo qui prius. Motiuum opinionis est, quia materia non est de quidditate, sed sola forma. ad hoc videtur habere multas auctoritates 7. & 8. Metaph. Ista opinio deficit dupliciter. Primo in hoc, quod dicit solam formam pertinere ad quidditatem, non materiam, de hoc non curo modo, quia locum habet in 3. libro. Secundo deficit, quia etsi non esset de essentia, & ratione quidditatis, est tamen de ratione, & essentia simul totius, idest indiuidui, vt Philosophus concedit 8. Metaph. tex. 34. vel 7. nos autem hic non loquimur de identitate quidditatis, sed indiuidui.

Nunc pono modum qui mihi videtur, & est iste. Vbi considerandum est quod Philosophus 8. Metaph. & Cōmētator ibidem com. 7. quærunt: vtrū ens, & vnum, vel nomen puta homo, vel animal per prius dicantur de forma, quam de composito, vel è conuerso: & respondet, quod ista dicuntur de forma, & composito vniuocè, nec pure vniuocè, sed medio modo analogicè, quia per prius, & posterius: per prius enim dicitur de forma, per posterius vero de composito. & ratio est secundum eum, quia forma est causa compositi; quicquid autem dicitur de causa, & causato, per prius dicitur de causa.

Per hoc ego respōdeo ad quæstionem, quod ille, in quo nō resurgeret eadem materia, quam habuit prius, sed noua crearetur, esset idem quidē numero

A principaliter, & simpliciter, sed secundum quid, & quasi secundario esset non idem simpliciter. Vtrūque probo: Quia manente eodem illo, cui primo conuenit nomen entis & vnius, simpliciter, & principaliter manet idem ens, & vnum animal, & vnus homo per se, & primo & principaliter: sed formæ primo conuenit, & principaliter, & simpliciter nomen entis, & vnius: ergo remanente eadem forma erit idem ens, idem animal & homo, & vnum quid primo simpliciter, & principaliter. Maior nota est, quia manente eadem ratione formali, manet

B idem effectus. Maior patet ex Commentatore 8. Metaph. vbi supra. Sed tunc videtur dubium aliquod exsurgere, quia secundum hoc anima separata est primo, & principaliter, & simpliciter homo. Respondeo: si in homine non sit, nisi vna forma puta anima, patet quid dicendum: dico enim, quod oportet tunc concedere inconueniens, quod adducunt, & negare, quod sit inconueniens. Primo hoc declaro exemplo, quia secundum aliquos, Vermis qui generatur ex speciebus, est substantia, siue materia, & vniuocè, vt dicunt cum alijs vermibus

C habentibus materiam: quare ergo est maius inconueniens ponere, quod sola anima sit homo, si in homine non sit aliqua alia forma, quam ponere, quod sola forma vermis sit vermis? Nunc per rationem. Quia illud, quod nihil est distinctum in se, non videtur esse illud, quod distinguit: sed materia nihil est distinctum, siue terminatum. Probo: Illud, quod fundat potentiam ad distinctionem omnium simpliciter, non est aliquid distinctum simpliciter: potentia enim ad distinctionem omnem caret omni distinctione, alias non erit in potentia

D ad distinctionem simpliciter: ergo illud, quod ibi apparet distinctum, est forma, non materia. Confirmo, quia forma est illud, quod dat nomen, & definitionem.

Secundum vero, quod illud non esset idem numero secundum quid, probo, quia illud, quod secundum quid pertinet ad compositum, si variatur, oportet, quod varietur secūdum quid etiam ipsum compositum: sed materia pertinet ad compositum secundum quid: ergo.

E

ARTICVLVS II.

Vtrum spiritus incorporei possint pati ab igne corporeo.

QVo ad secundam quæstionem arguo primo, quod spiritus incorporeus pati nō potest ab igne corporeo, sic. Agens præstantior est patiente secundum Augustinum: sed ignis est ignobilior spiritu incorporeo: ergo.

F In oppositum est illud Matth. 5. quod dixit Saluator se dicturum in die iudicij: Ite maledicti in ignem æternum, qui paratus est diabolo, & angelis eius. Respondeo, supponendo, quod ignis infernalis sit corporeus, & hoc sonant auctoritates Scripturæ; similiter idem dicit expresse Gregorius lib. 4. dialog. cap. 29. & Aug. 21. de ciuit. cap. 10. Pono primo difficultatem in qua consistit quæstio ista. Secundo dicam, quod intendo.

Difficultas autem quæstionis consistit in hoc, quod vix inueniri potest ex dictis Doctorum aliquis modus idoneus, ex quo appareat possibilitas quomodo ignis infernalis agat in spiritum,

quod patet discurrendo per singulos modos.

Dicunt autem quidam, quod ignis dicitur agere in spiritum tantummodo similitudinarie, & secundum quandam coaptationem; aliter tamen, & magis proprie agit in animam, quã in spiritus incorporeos. In animam enim agit, pro tanto, quod anima apprehendens ignem proprie dicitur tristari: apprehensio autem ignis causat timorem tamquam in ipsa de afflictione futura corporis sui, quæ futura est in igne, & hoc modo ignis cruciat animã eo modo, quo patibulum cruciat latronem, in quo est suspendendus. Sed iste modus non potest poni in spiritibus incorporeis puta in dæmone. Ideo dicitur, quod ignis tantummodo agit in spiritus similitudinarie: hoc autem sic declaratur. Tristitia enim, quæ est summa pœna eorum, nõ est super aliquid materiale, ideo non causatur ab igne, quia eorum tristitia est tantum carentia visionis diuinæ, ad quam nihil facit ignis; verum quia carentia visionis est pœna summè afflictiua spirituum intellectualium, quia priuat illo, quod est summum bonum eorum; hinc est, quod per quandam similitudinem dicitur pœna ignis, eo quod ignis est summe corporis afflictiuus. Sed hic modus dicendi nõ saluat auctoritates Scripturæ, cuiusmodi est illa Matth. 5. Ite in ignẽ æternum, qui paratus est diabolo, & angelis eius. Similiter non saluat Augustinũ, & Gregoriũ, qui expressè dicũt, vbi supra, quod spiritus damnati patiuntur ab igne corporeo.

Ideo dicunt alij, quod ignis ille agit in spiritus, non principaliter, & ex se, sed inquantum est instrumentum diuinæ iustitiæ: & sicut instrumentum non agit per propriam virtutem, sed per virtutem infusam sibi à principali agente, sic ignis non agit in spiritus damnatos, nisi per virtutem quandam infusam sibi à Deo.

Sed iste modus non sufficit. Primo quia virtus illi influxa, ex quo reciperetur subiectiuè in corpore, esset virtus corporalis, & tunc oriretur eadem difficultas, quomodo virtus illa posset agere in spiritum de ipso igne.

Ideo dixerunt alij, quod ignis potest agere in spiritum non propria virtute præcise, sed assistente sibi diuina actione, & exemplum ponunt de phantasmate, quod cum sit forma corporalis, agit tamen in intellectum possibilem, assistente sibi virtute intellectus agentis. Sicut ergo à specie in phantasmate, quæ est extensa & quanta, ac per consequẽs corporea, causatur in intellectu possibili species inextensa, & quasi spiritualis, & hoc ex coassistentia intellectus agentis; sic ab igne non obstante, quod sit virtus corporea, causatur in spiritu calor sine quantitate, habens quasi quoddam esse spirituale, & hoc in virtute actionis diuinæ sibi coassistentis, & talis calor est vere afflictiuus ipsorum spirituũ.

Sed iste modus etiam nõ sufficit, tum quia dato, quod posset agere, non appareret quomodo spiritũ affligeret, quia non abijceret aliquid à spiritu; tum quia non est simile de phantasmate, & igne, quia phantasma potest agere virtute propria, etsi requirat assistentiam intellectus agentis, sed non ostenditur, quomodo ignis agere possit virtute propria.

Alius modus dicendi est, quod Deus dat spiritui habitum quendam, & qualitatem, quo sit passibilis ab igne corporali. Sed iste modus non valet in proposito; tum quia habitus iste, ex quo reciperetur in subiecto spirituali, esset quid spirituale, & tunc erit eadem difficultas, quomodo posset esse ratio pa-

A tiendi à corpore ipsi spiritui, sicut est de natura ipsius spiritus. Secundo, quia posito etiam tali habitu non appareret, quomodo possit aliquid abijci ex hoc à natura spiritus, & per consequens, quomodo ex hoc ignis affligat, quia ignis non affligit, nisi aliquid abijciendo. Tertio, quia talis habitus receptus subiectiuè in spiritu non immutaret naturam ipsius spiritus: ergo non faceret eum passibilem ab igne, cum de natura spiritus sit, quod non possit pati ab igne. Ideo dicit vnus Doctor modernus subtilis, hoc modo: Passio enim summa naturæ puræ spiritualis est tristitia in voluntate, quæ

B prouenit ex apprehensione disconueniẽtis, vel realiter, vel secundum apprehensionem, qua apprehensi, vt disconueniens, & ostensi à ratione, licet etiam à ratione errante, vt disconueniens.

Tunc ad propositum, agens est obiectum disconueniẽs, & nolitum, & tamen positum ideo tristabile, quia tristitia est de ijs, quæ nobis nolentibus accidunt. Est autem ignis iste disconueniens in ratione detinentis dupliciter. Primo, vt detinens spiritum definitiuè: secundo, vt immutans obiectiuè. Est

C autem disconueniens in ratione detinentis definitiuè, non quidem absolutè ex natura rei: quia sicut nullum corpus est naturaliter conueniens angelo, & spiritui in ratione detinentis, sic nullum corpus est naturaliter inconueniens eidem in ratione detinentis: ergo ad hoc oportet, quod concurrat nolitio ex parte volũtatis, & sic est in proposito, quia illa detentio in igne est summe nolita ipsi angelo malo, maxime sub ista ratione, inquantum est à voluntate diuina.

Secundo tristatur in ratione obiecti disconue-

D nientis, in ratione immutãtis obiectiuè hoc modo. Determinatur enim perpetuo ad intensè considerandum ignẽ, quam determinationem summè odit, & quia ponitur à Deo, summe tristatur. Sed iste modus licet sit multũ subtilis, tamen non videtur sufficere specialiter ex hoc, quod hoc modo posset aurum affligere ipsum dæmonem in ratione detinẽtis definitiuè, & immutantis obiectiuè, & sic ignis non haberet ex ratione sua magis, quod affligeret spiritum, quàm aurum. Sic ergo ex insufficientia modorum ponendi, adhuc remanet difficultas quomodo

E spiritus incorporeus possit pati ab igne agente. Nunc pono aliquas propositiones.

Prima est, quod afflictio siue passio spirituũ per ignem non est abiectiua siue realis, siue intentionalis. Dico autem non realis, quia imaginantur quidam, quod illi ardeant, & calefiant, quod omnino reputo inintelligibile: sicut enim non potest ligare intellectus, quod syllogismus sit albus, quia nullam habet omnino habitudinem subiecti, & formæ; sic inintelligibile est, quod angelus ardeat, & calefiat, quia calor impossibile est, quod aspiciat spiritum, vt spiritum.

F Dico secundo, quod nec etiam intẽtionalis abiectiua, quia passio illa abijcit armoniam, quando est magis facta, sed in spiritu natura est armonia talis. Qualis ergo est? Dico, quod est formaliter passio, quæ est tristitia in voluntate, & in hoc concordo cum vltima opinione: non enim tristitia est tantum in appetitu sensitiuo, sed in voluntate, vnde tristatur homo secundum voluntatem, nam 7. Ethicorum cap. 14. dicit Aristoteles, quod tristitiæ quædam sunt corporales, quædam spirituales, & spiritualis tristitia secundum eum quandoque excedit tristitiam corporalem, vnde subit homo

quando.

quandoque tristitiam summam corporalem, propter euitandam tristitiam spiritualem, sicut frequenter eligit homo mortem propter verecundiam fugiendam, & hoc modo intelligendum est, quod ignis cruciat spiritum, sicut non habitum frequenter cruciat ambitiosum. Est autem tristitia qualitas quædam in voluntate, & illã causat ignis non causando ardorem, vel calorem, sed tantummodo tristitiam, quæ est summa afflictio naturæ intellectualis: sicut enim tristitia carnis est afflictio corporis, sic tristitia voluntatis est afflictio spiritus. Hæc ergo est pœna spirituum damnatorum. Sed verũ talis qualitas possit causari ab igne corporeo in spiritum, difficile est videre: tango ergo tres imaginationes, eligat quilibet, quod magis placet.

Prima imaginatio est, quod ardor ignis causet illam tristitiam, non elicitiuè, sed applicatiuè, eo modo quo dictum est supra, quod sacramenta sunt causa gratiæ, & sanctificant non eliciendo sed applicando virtutem diuinam ad agere; sic quod diuina voluntas statuit se semper assistere in agendo, & causando gratiam in eo, cui fuerint exhibita sacramenta, & hoc modo Deus lotione facta per aquã baptismi applicat se ad fundandum gratiam, quam non infunderet absente aqua. Sic potest dici in proposito, quod Deus vnit ignem spiritibus damnatis, quo præsente statim applicat se ad causandum tristitiam in voluntate, & fit quasi in eo iste syllogismus practicus: & sit ista maior. Volo omnem spiritum, cui vnitus fuerit ignis corporeus, affligi tristitia in voluntate, tunc sequitur minor, isti vnitus est ignis, & sequitur conclusio tristitia, vel in voluntate elicitiuè à Deo, ita quod secundum gradum maiorem ignis est maior gradus tristitiæ in voluntate à Deo elicitiuè: & ideo in die iudicij, quando augmentabitur ignis, augebitur proportionaliter tristitia in voluntate, & hoc à Deo elicitiuè, ab igne vero Deus ad eliciendum applicante, inquantum determinauit se Deus agere ad præsentiam ignis, & intensè secundum intentionem gradus ignis. Tunc posset ratio sic formari: Non plus agit ardor ignis ad tristitiam in voluntate spiritus damnati, quam aqua baptismalis ad infusionem gratiæ in anima: sed illa non agit ad gratiam eliciendo, sed tantum diuinam virtutem applicando: ergo: sic ergo non habebit ignis maiorem causalitatem ad tristandum, quam baptismus ad sanctificandum: applicans autem aliquo modo dicitur agere in humanis, sicut dicimus, quod corona Regis agit, ne Rex percutiatur; sic causat ignis, quia secundum gradum caloris sui applicat virtutem diuinam ad causandum tristitiam in isto.

Secunda imaginatio est, quod si non sufficiat prima via, sed oporteat aliquam actiuitatem ponere in ardore ignis respectu spirituum, potest hoc modo poni, quod apprehensio per intellectum alicuius nocumenti, quantumcunque modici, causat tristitiam in voluntate, non dico ipsum nocumentum apprehensum, quia non habet, vt sic esse reale, & per consequens non potest elicere actionem realem: effectus enim realis habet causam realem. Intelligo ergo non quod ipsum nocumentum intellectum, sed quod ipsa intellectio nocumenti apprehensi causat tristitiam in voluntate: tunc autem intellectio tristitiæ poterit esse ex duobus, vel ex intentione obiecti, scilicet nocumenti; vel ex intentione ipsius actus, scilicet intellectionis ipsius nocumenti, vt apprehendendo maius malum; vel illud malum apprehendendo intensius, & quolibet istorum modorum afflictio est maior, & ex parte intentionis nocumenti, vt patet, & ex parte intensionis actus quo apprehenditur nocumentum, vt videmus, quod de æquali nocumento plus tristatur quis vno tempore, quam alius. Ratio autem est, quia intensio in causa est causa intensionis in effectu.

Tunc ad propositum potest poni, quod spiritus malus apprehendit ignem sub ratione disconuenientis, quæ disconuenientia non est ex hoc, quod ignis comburat, vel calefaciat spiritum, sed ex hoc, quod est sibi à Deo continuè alligatus in pœnam propter culpam: omne autem tale habet rationem mali. Apprehensionem ergo istius alligationis potest ignis causare in intellectu Angeli, sicut naturale obiectum: & quamuis nocumentum puta obligatio ipsa sit paruum, & ideo de se parum tristaret: tamen potest Deus intensionem eius ita augere in intellectu Angeli, quod causabit summã tristitiam in voluntate secundum gradum intensionis suæ. Formari autem sic posset ratio. Illud quod est causa talis effectus, factum magis tale est causa maioris effectus, & factum maxime tale est causa maximi talis effectus.

Et hoc modo potest intelligi, quod concurrente virtute diuina ignis causet aliquo modo effectiuè tristitiam in voluntate, arguendo sic. Quicquid est causa causæ, est causa causati: ignis est causa intellectionis angeli mali, qua apprehendit ignem, vt disconueniens; ipsa autem est causa tristitiæ in voluntate: ergo. Ex quo patet, quomodo Deus, & ignis sunt vna causa integra, & totalis tristitiæ dãnati, ignis quidem causando intellectionem sui, & disconuenientis: Deus autem mediante intellectione, quam intendit, & ex consequenti mediante igne, & hoc modo potest intelligi, quod ignis sit instrumentum iustitiæ diuinæ.

Tertia imaginatio est, quod omnis forma absoluta, quæ apta nata causari ab obiecto, potest virtute diuina causari sine obiecto: Tristitia autem in voluntate est forma absoluta, & apta nata causari ab obiecto: ergo Deus potest causare istam sine obiecto. Et confirmo, quia videtur, quod natura sæpe faciat tristitiam in melancholicis sine causa aliqua ex parte obiecti. Ex hoc infero, quod nõ sit inconueniens, quod Deus virtutem aliquam possit ingenerare, quæ possit causare eandem tristitiam, quam causaret obiectum summe tristabile: obiectum autem summe tristabile aptum est causare summam tristitiam: ergo Deus mediante aliqua alia virtute spirituali creata, potest talem tristitiam causare. Nec oportet talem virtutem esse infinitam, cum tristitia non sit infinita, quantumcunque summa: quod si huiusmodi virtus possit esse corporalis, poterit dici, quod ista sit ignis, & per consequens ignis cruciat effectiuè spiritus malos: si vero non possit esse corporalis, sed oportet, quod sit spiritualis, tunc potest dici, quod virtus illa sit intellectio ipsius ignis, vel virtus alligata intellectioni ipsi, & sic tristitia spirituum damnatorum erit effectiuè à duabus causis, à Deo scilicet, & virtute ista sicut ab instrumento. Isti tres modi videntur sufficere.

ARTICVLVS III.

Vtrum dos impassibilitatis in corporibus gloriosis sit aliqua realis forma inhærens.

AD tertiam quæstionem arguo primo, quod dos impassibilitatis in corporibus gloriosis sit aliqua realis forma inhærens, sic: Secundum omnes, corpora gloriosa habebunt dotem impassibilitatis, corpora vero damnatorum, non.

Tunc sic: Respectus non datur, nisi dato aliquo absoluto: sed corporibus gloriosis datur dos: ergo illa non est respectus, vel saltem si est respectus, fundabitur in nouo aliquo absoluto dato: illud voco dotem: ergo.

In oppositum arguo: Nihil, quod debetur alicui naturaliter, potest tolli, nisi mediante diuina virtute: sed corpori composito ex contrarijs debetur naturaliter, quod sit passibile, & corruptibile: ergo illud non tolletur per qualitatem aliquam, sed per solam diuinam virtutem.

Respondeo pono primum duas propositiones negatiuas, deinde vnam affirmatiuam.

Prima Propositio est ista, quod corpora gloriosa non erunt impassibilia, & incorruptibilia propter causam priuatiuam. Hanc propositionem pono propter duas opiniones, quarum vna est, quod impassibilitas, & incorruptibilitas est in corporibus gloriosis, propter ablationem priuationis à materia eorum.

Modus ponendi est iste. Dicunt, quod materia machinatur ad maleficium, non de se, sed causa priuationis: si ergo tollitur priuatio, tollitur machinatio ipsa, & maleficium, & potentia propinqua ad corruptionem; hanc autem priuationem potest Deus auferre: quod probatur, quoniam quādo aliqua sunt coniuncta per accidens potest Deus tollere illud, quod est accidens, remanente eo, quod est per se: sed materia, & priuatio sunt per accidens coniuncta: ergo.

Aliorum opinio est, ꝙ causa incorruptibilitatis, & impassibilitatis corporum beatorum est ablatio qualitatum actiuarum, & passiuarum: causa enim corruptionis est mutua actio qualitatum, quæ in resurrectione aufertur secundum istos. Contra istas duas opiniones posui opinionem prædictam.

Et arguo primo contra opinionem de ablatione priuationis, sic. Priuatio dicit duo, scilicet negationem formæ, & aptitudinē, quoniam priuatio est negatio in subiecto apto nato: sed non tollitur negatio, nisi per passionē formæ: ergo. Similiter aptitudo non potest tolli, nisi tollatur essentia materiæ, a qua intrinsecè oritur talis aptitudo, quare cū in resurrectione non ponatur in materia corporis resurgentis omnis forma, cuius negatio erat in materia eius, nec tollatur natura materiæ, sequitur, quod non tollitur priuatio illa.

Ad motiuum opin. concedo minorem, quod priuatio per accidens coniungatur materiæ, quia quo ad negationem non est de essentia materiæ; sed licet non sit de essentia materiæ, concomitatur eam tamen necessario, quia posita vna forma, necessario concomitatur eam negatio alterius formæ. Similiter aptitudo adeo sequitur, & concomitatur materiam, quod secundum multos Deus non potest eam auferre, nisi auferendo naturam.

A Contra secundam opinionem de ablatione qualitatum arguo sic: Organa corporum beatorum erunt apta ad sensationes, licet non sint apta ad huiusmodi sine qualitatibus actiuis, & passiuis. Probo, quoniam instrumenta sensuum vere videntur esse huiusmodi qualitates, sicut instrumentum tactus sunt qualitates mediæ: auditus autem, aer frangibilis, visus vero dyaphaneitas magis terminata, quàm sit in aere, & sic de aliis sensibus: ergo.

B Secunda Propositio negatiua est, quod causa impassibilitatis corporum beatorum non est positio alicuius formæ creatæ inhærentis. Hanc propositionem pono propter duas alias opiniones de causa impassibilitatis corporum.

Prima est, quod causa est qualitas aliqua data corpori à Deo, per quam habet plenum dominium super qualitates actiuas, & passiuas, ex quarum mutua actione sequitur passibilitas, & corruptio in corpore.

C Alii dicunt, quod est qualitas quædam actiua redundans à gloria animæ in ipsum corpus, cuius actio est manutenere formam omnem in corpore tam substantialem, quam accidentalem.

Contra has ambas opiniones probo propositionem propositam. Primo sic. Impassibilitas corporum non solum est non posse pati pasсionē abiectiuam formæ conuenientis, sed etiam translationem violentam de loco ad locum: sed impassibilitatem hanc secundam non videtur, quod corpus possit habere per aliquam qualitatem, quia si sic, oporteret, quod per illam fieret tale corpus fortius, & immobilius in resistendo, & quiescendo omni potentia motiua creata. Consequen-
D tiam probo per Aristotelem in lib. de motu animalium cap. 1. quod oportet potentiam quietantem fortiorem esse potentia mouente: sed non est dare, vt videtur, potentiam aliquam in corpore glorioso, excedentem potentiam omnium angelorum, vel aliorum mouentium: ergo.

Item: Virtus illa aut tolleret passibilitatē abiectiuam impediendo agens ne ageret, vel subtrahendo actionem agentis, vel substrahendo passionem materiæ: sed nulla virtus creata potest su-
E spendere virtutem actiua ab agere, nec materiam à pati, eo quod nulla virtus creata potest separare subiectum à sua passione; agere autem videtur passio esse virtutis actiuæ, sicut calefacere caloris, & hoc passiuo præsente, similiter materiæ passio est pati 1. de generatione comm. 55. sicut ait Commentator 2. cæli, & mundi.

Tertio ad idem, quia nulla virtus creata potest auferre illud, quod conuenit in secundo modo dicendi per se: sed compositio ex elementis conuenit per se in secundo modo pati, & corrūpi: ergo.
F Vnde 1. cæli, & mundi in fine, per se est, quod omne possibile patiatur, & corruptibile corrumpatur.

Quarto sic: Nunquam passio abiectiua potest ab aliqua virtute impediri, nisi propter manutenentiam formæ contrariæ: sed forma quæcunque manuteneatur in corpore glorioso, non est tantæ actiuitatis, quod possit resistere calori ignis, eo quod qualitates in eo sunt redactæ ad medium: ergo nulla talis forma in corpore glorioso sic potest manuteneri, quod per hoc excludatur omnis passio abiectiua.

Dices

Dices: Illa qualitas est ligans vnam formam cum alia, ac reddens impossibilem separari ab alia, & ideo licet forma de se non habeat, quod possit manuteneri in subiecto per resistentiam eius contra omne agens, tamen hoc potest habere mediante illa qualitate.

Contra: Oporteret, quod qualitas fundaret formalem contrarietatem ad actiua, quæ apta nata sunt agere in corpus, ex quo esset ratio corpori resistendi omni agenti. Quo posito sequitur, quod illa qualitas posset pati cum omne contrarium patiatur à contrario, & ex hoc, quod quandoque posset diminui, & corrumpi: ergo non redderet corpus impassibile, & incorruptibile.

Tertia Propositio affirmatiua est, quod corpus beati erit impassibile per virtutem diuinam, non quidem rebellantem, sed manutenentem formam substantialem in corpore, & postremas perfectiones determinat sibi forma substantialis, & ex hoc corpora beatorum habebunt impassibilitatem.

Ad euidentiam autem huius propositionis videndum est primo, quid est causa passionis abiectiuæ. Et quidam dicunt, quod illud est forma: ratio est, quia passio abiectiua est abiectio formæ disconuenientis, siue substantialis, siue accidentalis: ratio autem huius passionis non potest esse materia: ratio est quia materia quantum est de se est indifferens ad omnem formam, nec sibi magis determinat vnam, quam aliam: ergo ipsa non est ratio, quare qualitas siue accidens quodcunque magis sit conueniens, quam suum oppositum; & quia passio abiectiua, vt dictum, est abiectio disconuenientis, sequitur quod materia non est ratio talis passionis.

Hæc opinio non dicit iudicio meo sufficienter, ideo dico aliter. Vbi sciendum est, quod passio abiectiua dicit duo, scilicet receptionem formæ disconuenientis, & abiectionem formæ conuenientis: receptio ergo, & abiectio est ex natura materiæ, quæ de se apta est recipere formam, sed conuenientia puta, quod forma sit conueniens, est ex ratione formæ substantialis, quæ determinat talem qualitatem. Ad cuius euidentiam considerandum est, quod materia est subiectum omnium formarum, quæ recipiuntur in composito: non puto enim sicut ponunt quidam, quod forma sit subiectum immediatum, & mediet in ratione subiecti inter compositum, & suas proprietates, sicut forma ignis inter ignem, & calorem: ita quod calor habeat pro immediato subiecto formam ignis: materiã vero mediate tãtum, licet hoc multi teneant, & ratio eorum est potissima, quia talia accidentia sunt propria composito: ergo nõ sunt ei per illud, quod est commune huic composito: & cuilibet alteri. & hinc est, quod dicitur quod accidentia quædam insunt composito per formam, quædã per materiam, hanc conclusionem non capio. Et oppositum probo auctoritatibus, & ratione. Volo autem hoc probare, quod licet totum compositum sit subiectum omnium formarum accidentalium, hoc tamen non habet per naturam formæ in eo, sed per rationem materiæ, ita quod tales formæ non primo modo, & immediatè recipiuntur in forma, & per hoc in composito. Et quod dicitur communiter, quod accidentia quædam insunt per formam, ly per non habet, nisi habitudinem medij subiectiuè, quoniam medium in ratione subiectiui est sola materia. Hoc probo primo, quia eadem potentia est susceptiua contrariorum per Philosophum 10. Metaph. tex. 3. & 17. sed forma ignis non est susceptiua formarum accidentalium contrariarum quarumcunque, quas forma determinat in composito: vnde forma ignis non est potentia receptiua frigiditatis in summo: ergo non est potentia receptiua caloris, si eadem sit potentia susceptiua contrariorum.

A

Item ad idem arguo sic. Idem est subiectum termini à quo, & ad quem, & totius transmutationis ex primo de generatione: sed quando generatur summus calor ignis, materia est subiectum termini à quo, & totius transmutationis: ergo eadem est subiectũ caloris ignis, qui est terminus ad quẽ.

B

Et confirmatur. Pono, quod debeat in igne generari aqua in transmutatione, quando incipit ignis infrigidari, forma ignis non potest esse subiectum frigiditatis, cum ipsa determinet summum calorem, & quia nulla transmutatio abijcit subiectum: transmutatio autem ignis ad frigiditatem abijcit formam ignis: ergo forma non est ibi subiectum termini ad quem: ergo nec termini à quo: sed terminus à quo est summus calor: ergo forma ibi non est subiectum caloris.

C

Hanc eãdem Conclusionem probo per auctoritates. Primo per Philosophum 7. Metaph. tex. 8. vbi dicit, quod materia nec est quid, nec quantum, nec aliquod aliorum prædictorum, sed est omnia illa in potentia; non est autem omnia in potentia formali, eo modo quo pluuia est hodie in potentia quæ erit cras, sed in potentia subiectiua: ergo.

Item Commentator 1. tractatu de substantia orbis, Aristoteles dixit ista corpora esse composita ex materia, & forma: sequitur: & vidit, quod forma talium accidentium subiectum esse non potest. Idem dicit Symplicius, idem Boetius de vnitate & vno, quod forma simplex subiectum esse non potest. Nec intelligo hic loqui de accidentibus quibuscunque absolutè, sed tantum de illis, secundum quæ potest esse alteratio, & transmutatio in composito. Vnde Commentator 3. de anima comm. 18. materia prima non est causa susceptionis simpliciter, quia etiã intellectus causa est susceptionis, sed bene est causa susceptionis transmutabilis.

D

Dico ergo quantum occurrit, quod totum compositum est susceptiuum talium accidentium, secundum quæ est transmutatio per materiam tanquam quo subiectiuè, & per formam tanquam quo determinatiuè. hæc est intentio Commentatoris in de substantia orbis, quod talia accidentia insunt per formam, & forma est causa eorum: hoc intelligo, causa eorum exigitiuè, non effectiuè, quia forma talis exigit, & determinat huius postremas perfectiones, vnde forma simul dat composito actũ primum, & actum secundum, ac determinat ipsum ad determinata accidentia, & extremas perfectiones; eo modo quo anima cerui facit, quod membra cerui sint talia sic disposita, & quod differant à membris leonis ex 1. de anima. Commentator etiam 4. cæli, & mundi com. 2. dicit, quod forma grauis facit, quod graue descendat deorsum. Hoc modo forma cæli, idest Intelligentia, non est tantum mouens secundum Commentatorem, sed largitur cælo extremas dispositiones, & permanentiam æternam in lib. de substantia orbis.

E

F

Ex his apparet, quod passio abiectiua includit receptionem, & abiectionem formæ conuenientis, & quatenus includit receptionem, & abiectionem,

nem, est ex natura materiæ, quod vero includit, quod forma illa sit conueniens, hoc est ex natura formæ.

Hoc viso patet conclusio tertia prius posita, quæ est, quod impassibilitas corporum beatorum, non est aliud, quam manutenentia diuinæ virtutis, quia manutenet formam substantialem in materia, & extremas perfectiones, quas determinat forma, quarum abiectio est passio abiectiua, & hæc manutenentia puto sola est causa impassibilitatis corporum beatorum.

Respondeo ad hoc, quod talis manutenentia sit causa impassibilitatis, & ita illud, quod manutenet formam oppositam formæ inducendæ per alterationem in subiecto, facit, quod subiectum sit inalterabile secundum talem formam, sicut manutenens me in isto vbi, facit, quod per nullum aliud mouens possim transferri ad aliquod aliud vbi: sed Deus in corporibus gloriosis potest manutenere formam substantialem, & omnes perfectiones, quas sibi determinat: ergo ex hoc solo poterit facere corpus impassibile. Superflua est ergo omnis alia qualitas, quia nulla qualitas posset reddere subiectum impassibile ab omni agente, nisi manuteneretur, ne pateretur à quocunque agente. Sed hic sunt dubia quædam.

Primum est, quod materia potest esse immediata causa ante formam substantialem ipsi composito suscipiendi omnia accidentia, secundum enim hoc forma substantialis, & pariter alia accidentia erunt subiectiuè in materia: ergo ordine eodem inerit forma substantiæ, vel materiæ, & reliqua accidentia. Hoc videtur falsum, quia prius quælibet res capit esse simpliciter, quam esse secundū quid: per formam autem substantialem materia capit esse simpliciter, per accidens vero esse secundum quid: ergo prius oportet formam substantialem inesse materiæ, quam accidentalem.

Secundum dubium est quasi ex eodem medio, quia illud, quod non habet esse simpliciter in actu secundum se, vt tale, impossibile est, quod sit subiectum accidentium, quia accidentia adueniunt enti in actu per Philosophum 1. de generatione tex. 24. & alibi, & 5. Physic. tex. 3. & infra. Tum quia, vt dictum est, quod accipit esse secundum quid oportet, quod præhabeat esse simpliciter sed esse simpliciter non habet materia, nisi per formam substantialem: ergo.

Respondeo ad primum, si loquamur de ordine immediationis in suscipiendo, eodem ordine materia recipit formam substantialem, & accidentia.

Si vero de ordine principalitatis, & dantis esse, sic materia primo recipit formam substantialem, quam accidentalem: materia enim capit esse hoc determinatè per formam substantialem, quæ de se est interminata omnino, quia sicut æs ad figuram, sic materia ad esse terminatum in actu 1. Physic. tex. 81.

Ad secundum dubium. Illud habet calorem de materia denudata ab omni forma, non tamen de materia cum forma; nec etiam intelligo, quod materia recipiat illa accidentia, vt subiectum quod, quia huiusmodi est solum subiectum compositum, sed tantum est ipsi composito ratio suscipiendi, vt quo.

Ad argumentum in oppositum dicunt Doctores diuersimodè. Aliqui, quod impassibilitas non est aliqua dos; alij quod est qualitas absoluta: alij quod est donum Dei, nec oportet, quod omne donum Dei sit qualitas, quoniam gratia miraculorum est Dei donum, quæ tamē non est qualitas. Similiter quod duo corpora sint in eodem loco, est immediate à diuina virtute nulla media qualitate. hanc puto meliorem viam, nam nulla qualitas potest facere, quod duo corpora sint simul, & tamen hæc erit vna de dotibus in corpore glorioso.

Sic dico in proposito, quod ista impassibilitas est merè donum Dei, quod est manutenentia diuina, vt patet in corpore quæstionis.

ARTICVLVS IV.

Vtrum corpora damnatorum patiantur ab igne infernali passione reali tantum, vel intentionali tantum, an vtraque.

AD quartam quæstionem arguo primo, quod corpora damnatorum non patiantur in inferno passione aliqua reali, sed tantum intentionali, quia cessante motu cæli cessat omnis actio realis: tunc autem cessabit motus cæli: ergo. Maior patet per Commētatorem tract. 3. de substantia orb.

In oppositum est, quod nulla passio solum intentionalis est afflictiua, cum sit salus, & perfectio: sed passio corporum damnatorum erit summè afflictiua: ergo. Respondeo hic est controuersia inter Doctores: dicunt quidam, quod passio illa solū erit intentionalis, ita quod experientur calorem absque hoc, quod calefiant, vel ardeant.

Alij dicunt, quod erit realis, quoniam organum tactus summe calefiet.

Primi dicunt, quod intentionalis sufficit ad afflictionem, quoniam organum summe affligitur ad apprehensionem excellentis sensibilis, vnde quando aliquis fuerit valde infrigidatus, modicus calor sufficit, ad affligendum intensè. Ratio est, quia magis sentit. Nunc pono propositiones.

Prima est, videtur mihi, quod ista controuersia at in vanum, ac si possit separari passio intentionalis à reali, quoniam passio intentionalis necessario est realis maxime in tactu. Hanc probo primo auctoritate. Secundum enim Philosophum 2. de anima tex. 123. & 143. & 3 de anima tex. 7. excellens sensibile corrumpit sensum, & per experientiam patet in visu respectu intensissimi coloris, & in auditu respectu excellentis soni: sed impossibile est, quod aliqua actio corrumpat sensum, nisi sit actio realis, vt cum apprehensione concurrat realis transmutatio: ergo.

Item idē Philosophus 3. de anima tex. 7. dat differentiam inter sensum, & intellectum, quia intellectus post intellectionem excellens intelligibile fortius intelligit, è contrario est de sensu, nam auditus post maximum sonum minus audit, quod non esset, nisi potentia sensitiua in apprehendendo transmutaretur. hoc idem patet per experientiam, quam ponit Alacen. in perspectiua, quod post visionem intensam coloris viridis remanet potentia alterata, adeo, vt alia videantur sibi viridia; similiter post maximum lumen, apparent quandoque omnia luminosa: hoc non esset, nisi apprehensio sensuum esset cum reali transmutatione. Similiter experimur, quod ad sensationem odorum fiunt in sensu reales transmutationes, nam prouocant, & curant reuma: non ergo apprehensio sensus est abstracta, sicut operatio intellectus.

Propter

Propter quod dicit Philosophus 2. de anima cap. de visu, & auditu, quod visio est quædam coloratio, similiter auditio quædam sonatio: ratio est, quia obiectum sensibile alterat, & transmutat aliquo modo ipsum sensum. Hanc conclusionem sine auctoritatibus probo per rationem, sic. Organa omnium sensuum consistunt in quadam exspoliatione à forma apprehendenda, & in quodam medio inter extrema: visus est expoliatus ab excellenti, & minimo lumine, ideo eius organum consistit in quadam dyaphaneitate: similiter tactus consistit in medietate qualitatum sensibilium recedente ab extremis. tale autem medium extremorum in quolibet organo sensuum vocat Aristoteles armoniam. Tunc sic. Comprehensiones sensuum, non sunt nisi immutationes mediorum: sed huiusmodi immutationes mediorum sunt reales transmutationes: ergo omnes immutationes sensuum sunt passiones trãsmutatiuæ. Et hinc est quod magis factę abijciunt à substantia, pro tanto, quod sensibilia agẽtia secundum suas extremitates corrumpunt proportionem suam, pro tanto, quod trahũt illam à medio ad extrema. Nec Aristoteles intendit, quod huiusmodi immutationes, cuiusmodi est visio, sit salus, & perfectio, nisi de mutatione intellectus, & de immutatione sensus, non vniuersaliter, sed vsque ad gradum, qui proportionatur armoniæ organi, à qua cum exeunt, trahunt medium ad extrema. Ideo comprehensio summi calidi in tactu non est aliud, quam calefactio; similiter comprehensio excellentis coloris in visu est quædam coloratio trahens medium ad extremum, & ideo abijcit à substantia.

Sed quid dicendum, quod Philosophus dicit expresse, quod huiusmodi sensationes sunt salus, & perfectio? Respondeo, quod huiusmodi passiones possunt accipi ad aliquem gradum, infra quem non trahunt medium ad extrema, & ideo tunc non immutant armoniam.

Sed sciendum, quod etiam in tali gradu possunt immutare armoniam, puta quando excederent in duratione, vnde armoniam immutant, & excellens sensibile, & medium sensibile, & proportionale, quando apprehensio excedit in duratione; sicut patet, quod diu videns colorem viridem, qui inter colores est proportionale sensibile ipsi visui, quandoque adeo immutatur armonia, quod diu postea omnia sibi apparent viridia: dico ergo, quod in aliquo gradu huiusmodi sensationes non sunt salus & perfectio, imo sunt reales transmutationes, quibus armonia consistens in medio trahitur ad extremum, & hoc est in duplici casu, quando scilicet obiectum sensibile excedit intensiuè, vel extẽsiuè.

Secunda Propositio est, quod organa damnatorum, puta organum tactus, calefiẽt realiter, & hoc est, quod, vt dictum est, apprehensio excellentis calidi est quædam calefactio trahens medium armoniæ tactus ad extremum. Hanc propositionem probo primo ex circumstantia Scripturæ, quæ hoc videtur habere; vnde Ioan. 15. in Euangelio: & in ignem mittet, & ardet; & patet idem auctoritatibus Sanctorum, & Augustini, & Gregorij, nec ibi distinguitur passio intentionalis a reali.

Dices. Eritne in carne passio aliqua, quæ sit realis, & non intentionalis. Respondeo, vel ipsamet caro est organum tactus, vel neruus aliquis intensus in tota carne, & vtroque modo comprehensio calidi excellentis est realis passio, & transmutatiua: & si caro sit ipsummet organum, non differt ibi realis passio, & intentionalis: si vero organum sit ipse neruus, passio in carne, vt sic, non differet à passione, qua lignum pateretur ab igne, nec esset comprehensio. Ratione autem nerui sic extensi, illa passio erit comprehensio, quę in ligno non esset comprehensio.

A

Sed hic sunt aliqua dubia. Primo, quia videtur, quod frustra ponatur talis passio realis, cum intẽtionalis sufficiat ad afflictionem, sicut ponit Augustinus exemplum de dormientibus, quandoque summè affliguntur in occursu alicuius tristabilis.

B

Respondeo secundum Aristotelem, & Commentatorem de somno, & vigilia cap. 1. organa sensuum in somno patiuntur realiter, eo quod organa sensuum immutantur realiter ab exteriori, vnde in somniante se videre est verè visio in oculo, & in somniante se tangere est vere tactus, licet tales tactus sint sine præsentia obiecti realiter existentis. Vnde, sicut alias dictum est, non requiritur actualis existẽtia obiecti ad actus sensuum exteriorum, de quibus maxime videtur difficultas.

C

Secundum dubiũ est, quod oportet ponere multa miracula plura, quam si ponatur sola passio intentionalis, quia si ponatur passio realis, oportet quod ex speciali miraculo sit, quod organum, & armonia non corrumpatur.

Respondeo ex hoc non sequitur speciale miraculum. Ideo enim miraculum oportet ponere de intẽtionali, cum illa magis facta abijciat à substantia, quia non corrumpet armoniã: excellens enim sensibile trahit medium, in quo consistit armonia, ad extremum, & ideo corrumpit armoniam, quæ consistit in medio calidi & frigidi, sicci & humidi: talis autem armonia est necessaria ad vitam, quia est ipsa complexio, & idcirco corrupta armonia necessario corrumpitur forma complexionalis, ac per consequens vita: ergo quod sit apprehensio cõtinua obiecti excellentis, & quod non sit quandoque corruptio, & mors, non videtur fieri posse sine miraculo.

D

Quod autem aliqui imaginantur, quod in talibus passionibus primo potentia realiter patiatur, deinde apprehendat, ac tertio sequatur dolor, hoc non oportet. Imo primo est ibi ipsa apprehensio obiecti excessiuè improportionati, siue intensiuè, siue extẽsiuè, quæ quidem apprehensio, cum faciat improportionẽ, facit etiã abiectionẽ, & ideo sequitur vltimo passio abiectiua, & per cõsequẽs dolor.

E

Tertium dubium est, quomodo corpus beati possit sentire calorem, quia per te tale sentire est passio realis abiectiua. Respõdeo: Corpus beati, si debet sentire calorem, oporteret necessario, quod immutetur realiter eius organum: oportet enim necessario, quod aut medium armoniæ trahatur ad gradum excellentis sensibilis, & tunc participet dolorẽ; vel oportet dicere, quod non recipiet actionem obiecti sensibilis, nisi in gradu proportionali, in quo apprehẽsio est salus, & perfectio, ac per hoc nullum omnino dolorem experietur: & hoc vltimũ concedo, & hoc virtute diuina, & ideo transire poterunt per ignem sine læsione.

F

Quarta difficultas est: quomodo est possibile, quod corpora damnatorum non moriantur.

Respondeo, puto, quod damnati satis habeant de miseria, vnde considerandum est quod excellẽs sensibile, puta ignis, vel huiusmodi, immutat organum realiter, simul & intentionaliter, ideo causat dolo-

dolorem, qui est pasſio abiectiua. In tantum autem poſſet eſſe obiectum excedens, & improportionale, quod eius actio ſubito traheret medium armoniæ ad extremum, & hoc modo corrumperet ipſam armoniam; vel tantum poſſet durare, quod vltimo fieret ita improportionabilis armoniæ ex diuturna paſſione, quod corrumperet ipſam, qua corrupta corrumpitur complexionalis forma, & per conſequens vita.

Imaginor ergo, quod organa damnatorum continue naturaliter patiuntur ab excellenti, & improportionato ſenſibili, & ideo ſunt in continua paſſione abiectiua, ac per conſequens in continuo dolore. Et quando ſunt in puncto illo, in quo obiectum corrumperet armoniam, & formam complexionalem, ac vitam, qui quidem punctus eſt vltimum inſtans mortis, Deus ſua virtute manutenet armoniam, ne corrumpatur. Ideo ſunt continue in tali diſpoſitione, in quali eſt qui in excellēti dolore eſt conſtitutus in inſtanti mortis, & ideo damnati continue ſunt quaſi in fine vitæ, & in inſtanti mortis, & ideo damnati continuè ſunt quaſi in fine vitæ, & in inſtanti mortis ex doloris vehementia: ita quod ſi Deus ſubſtraheret ſpecialē manutenentiā, qua tenet eorum armoniam, ne corrumpatur ſtatim in inſtanti, quapropter morerentur, quia eorum dolor, & pœna eſt mors continua eorum, qualis eſt illius hominis qui in igne conſtitutus in vltimo inſtanti eſſet vitam amiſſurus.

Ad argumētum in oppoſitum dico, quod maior propoſitio eſt erronea: ceſſante enim motu cæli poterit adhuc eſſe motus, & tranſmutatio, quia oppoſitum eſt articulus excommunicatus; vel ſi naturaliter ceſſante motu eſſe, non poterit eſſe motus alius naturalis, tamen virtute diuina poterit fieri, & hoc ſufficit.

DISTINCTIO XLV.

DE ANIMA SEPARATA.

Præterea ſciendum eſt, &c. In iſta Diſtinctione Quadrageſimaquinta quæro tres Quæſtiones.

1 Prima eſt: Vtrum potentiæ animæ remaneant in anima ſeparata.

2 Secūda eſt: Vtrum in anima ſeparata ſit virtus motiua, qua poſſit mouere corpus.

3 Tertia eſt: Vtrum in anima ſeparata ſit memoria.

Quęſtio Vnica.

ARTICVLVS I.

Vtrum potentiæ animæ remaneat in anima ſeparata.

QVANTVM ad primum arguo primo, quod ſic. Quia quando aliqua ſunt eadem per eſſētiam, vno ſeparato ſeparatur reliquum: ſed potentiæ animæ ſunt eædem per eſſentiam, & realiter, cum anima ſolum formaliter differentes: er-

A go ſeparata anima ſeparantur cum ea potentiæ: remanent ergo in ea ſeparata.

In oppoſitum eſt Philoſophus 12. Metaph. tex. 17. vbi dubitans, vtrum aliqua forma poſſit præcedere materiam, & dicit, quod nulla forma præcedit materiam. Vtrum autem aliqua forma remaneat ſeparata à materia, dubitatur de anima: dicit tamen, quod ſi ſit, non tota ſed intellectus: ergo nulla alia potentia videtur remanere in anima ſeparata præter intellectum. Reſpondeo: hic non eſt difficultas de intellectu, & voluntate, ſiue ſint

B duæ ſecundæ animam conſtituentes, vt Commentator videtur dicere 3. de anima com. 5. ſiue diuerſæ qualitates animæ, vt ſubiecti, ſiue duæ ſubſtantiæ actuales & formales. Nunc videtur quibuſdam eſſe de mente Commentatoris, & antiquorum ponentium in natura intellectuali materiam non tranſmutabilem, ſed ingenerabilem, & incorruptibilem, & hoc in genere intelligibilium, quod videtur Philoſophus ſentire de omni natura intellectuali circa principium tertij de anima. Quicquid ſit de intellectu, & voluntate non eſt de eis magna

C difficultas, ſed tota difficultas eſt de potentijs ſenſitiuis, tam apprehenſiui, quam motiuis. Quātum ad apprehenſiuas in ſpeciali modo eſt difficultas, quia dicunt quidam, quod tales potentiæ ſunt ipſamet anima, ſub alio tamen reſpectu, nec organa includuntur infra tales potentias, niſi per modum connotati.

Alij dicunt, quod ſunt ipſamet anima realiter, differentes ab ipſa, & inter ſe tantum formaliter, & quidditatiuè. Alij dicunt, quod ſunt qualitates quædam conſequentes ipſum compoſitum, &

D ideo non remanent in anima ſeparata. Ideo ad declarationem quæſiti pono primo vnam propoſitionem, poſtea inferam quædam ex ea.

Propoſitio iſta eſt, quicquid ſit de intellectu, & voluntate, quia nunc non curo de iſtis. De potentijs autem ſenſitiuis dico, quod ipſæ ſunt quædam qualitates compoſitum conſequentes.

Hanc Propoſitionem probo. Primo quia videtur eſſe expreſsè opinio Commentatoris 3. de anima in fine com. 82. & ibidem com. 3. Vbi Ariſtoteles quærit, vtrum anima ſit vna ſubſtantia, & plu-

E res ſecundum virtutem; vel ſit vna genere, & plures ſecundum ſpeciem. Commentator dicit ibi: Hæc dubitatio habet ortum, quia non eſt adhuc determinatum, quomodo anima eſt vna, quia poteſt eſſe vna ſubiecto, & plures ſecundum virtutes; vel plures in ſpecie, & vna in genere: & poſt determinando dicit, quod eſt vna in ſpecie, & plures ſecundum virtutes, ſicut pomum eſt vna ſubſtantia habens in ſe colorem, ſaporem, & odorem. Et ratio Philoſophi ad iſtam partem eſt, quoniam ſi eſſet plures ſecundum ſubſtantiam, tunc eius vnitas eſ-

F ſet à corpore, cum ſit è contrario, quia vnitas corporis eſt ab anima: hoc Philoſophus.

Item idem 1. Ethic. cap. 13. vbi diſtinguit potentias in rationalem per eſſentiam, & per participationem, dicit, vtrum autem ſint diſtincta ſitu, & loco, vel ſint indiuiſibilia apta nata, ſicut curuū, & concauum, non curandum: ergo ſecundum Ariſtotelem oportet dare, vel quod ſint ſeparatæ, & diſtinctæ ſitu, quia nullo modo Ariſtoteles poneret; vel oportet, quod differant ſicut duæ qualitates indiuiſibiliter ſe habentes ad compoſitum, & inter ſe, ſicut concauum, & conuexum in eadem peripheria, & habeo propoſitum.

Quod

Quod autem tales potentiæ non sint tantum animæ ipsius, ex hoc probant, quod cuius est actus, est potentia: sed actus harum potentiarum non sunt ipsius animæ tantum, nec præcise coniuncti, & absolutè, nisi inquantum consistit in media proportione calidi, & frigidi, humidi, & sicci, & hanc proportionem secundum medium qualitatum extremarum voco ego potentiam sensitiuam. Cum ergo dixi, quod potentiæ sensitiuæ sunt qualitates, non intelligo, quod sint qualitates aliæ quàm ipsæmet proportiones medietatum extremarum qualitatum consistentes in organis, vt sic, potentia sensitiua tactus non sit aliud quam medietas qualitatum tangibilium reductarum ad medium, puta calidi, frigidi, humidi, & sicci, & sic de alijs: actus ergo sentiendi non est coniunctim, nisi per rationem talis mixtionis, & medietatis ipsarum qualitatum sensibilium: ergo nec potentiæ: ergo potentiæ ipsæ sensitiuæ non sunt aliud, quam quædam medietates talium qualitatum, ac per consequens quædam formę complexionales, & per consequens qualitates absolutę, vt dictum est, consequentes naturam coniuncti.

Ex hanc conclusione elicio quasdam alias conclusiones.

Prima est, quod potentiæ sensitiuæ non remanēt in anima separata. Ratio est quia corrupto primo subiecto non remanet accidens consequens subiectum, illud scilicet subiectum potentiarum sensitiuarum est ipsum coniunctum secundum rationem mediæ complexionis organi, vt probatum est: ergo.

Sed elicio aliam conclusionem, quod tales potentiæ non remanent in anima separata, nec causaliter, nec virtualiter, vt putant quidam, quod huiusmodi potentiæ sint ab anima causaliter, & virtualiter, & quando vnitur corpori statim profluit in tales potentias, sicut in proprietates, ad modum quo aqua calefacta separata ab igne fluit in naturalem frigiditatem. Ratio autem, quare opinio hæc non videtur vera est ista, quia qualitates ab illo dicuntur per se esse, & profluere, quod primo respiciūt in ratione per se, & primi subiecti. Cuius ratio est, quia quælibet proprietas oritur immediatè à per se, & proprio, & primo subiecto suo: sed potētiæ sensitiuæ, vt dictum est, non respiciunt animam in ratione per se, & primi subiecti sui, sed ipsum coniunctum: ergo non possunt dici radicaliter, & causaliter fluere ab anima, sed à coniuncto: qualitates enim istæ, etsi sint in composito per rationem animæ, vt determinantis, & exigentis huiusmodi qualitates, non tamen in ratione causæ efficientis, vel subiecti. Forte etiam non sunt determinatiuè tantum ab anima, sed ab aliqua alia forma complexionali totius organi concurrente cum anima: ergo nō sunt virtualiter a sola anima.

Tertia conclusio est, quod huiusmodi potentiæ fluunt ab anima virtualiter determinatiuè, hoc est principaliter exigitiuè: anima enim exigit, quod talia sint organa, & sic mixta ad medium reducta, & quod organum differat ab organo, & per consequens, quod eorum qualitates mediæ, & potentiæ sint tales, & aliæ, ac aliæ.

Vltimo infero aliam conclusionem, quod in resurrectione redeunt eædem potentiæ numero, quæ prius fuerant in coniuncto. Hanc conclusionem probo theologicè per vnam rationē communem: ratio enim, quare debet idem homo resurgere, est, vt ille idem qui causa fuit, & particeps meriti, &

A demeriti, fit receptor condigni præmii, & hoc exigit iustitia diuina: sed idem numero fuit particeps meriti, & demeriti: ergo idem numero, & secundum easdem potentias debet esse particeps præmij puta pœnæ, & gehennæ. Hæc est ratio fundata in rectitudine diuinæ iustitiæ: hanc rationem innuit Damasc. lib. 4. cap. vlt. si ergo hæc ratio valeat, eodem modo concludet de potentijs, quia potentiæ fuerunt participes meriti, & demeriti: ergo debent eædem esse participes pœnæ & gloriæ. Minor apparet, quoniam potentiæ affligebantur in continendo à delectabilibus, vt flendo, & ieiunando:

B ergo.

Secudo ad idem, nullum dubium est tenenti fidem, quod homo idem numero resurget, ita quod vnitas naturalis compositi, quæ corrupta fuit, redibit eadem numero: identitas autem subiecti est causa identitatis passionum, & proprietatum: tunc sic, quando vnum est causa alterius, si redit primum, redit secundum: sed identitas coniuncti est causa identitatis potentiarum, & ista redit eadem numero: ergo.

C Confirmo per illud Iob cap. 19. & oculi mei conspecturi sunt, vbi notanter ponit identitatem potentiæ visiuæ.

ARTICVLVS II.

Vtrum in anima separata sit virtus motiua, quæ possit mouere corpus.

AD secundam quæstionem arguo primo, quod potentia motiua ad locum non remaneat in

D anima separata, sic: Nulla potentia organica remanet in anima separata, quia omnis talis potentia est primo coniuncti: sed potentia motiua ad locum est huiusmodi: ergo.

In oppositum est articulus fidei, quod anima Christi descendit ad inferos, nunquid potuisset secū deferre vnam paleam, si voluisset, & mouere localiter aliquod corpus.

Confirmo, quia ponunt piè aliqui, quod portauit secum baculum imperialem. Respondeo hic est difficultas in modo de potentia motiua ad locum,

E qualis potentia sit: Vtrum sit organica, vel non, tenentibus quibusdam, quod in anima nulla est potentia non organica: nunquam enim mouet sine organo corporali, ex quo inferunt, quod talis potentia non remanet in anima separata: ratio autem est, quia talis potentia non reperitur sine organo. Et si dicatur eis, quod duplex est potētia in anima, quædam organica, quædam non organica, arguūt contra hoc, quia huiusmodi potentiam non experimur in corpore, vt quandoque moueatur ab anima organicè, quandoque non organicè.

F Hæc opinio non videtur stare cum opinione Cōmentatoris, qui videtur expressè 12. Metaph. com. 33. dicere, quod potentia motiua est in substantijs separatis, dicens, quod de virtutibus animæ tantum reperitur in eis intellectus, & appetitiua motiua ad locum. Est etiam apud fideles opinio hæc irrationabilis, quoniam legimus quandoque Sanctorum animas in corpore assumpto apparere, sicut legimus de Agatha apparente Luciæ, & in persona propria, non in persona Angeli.

Propterea quidam alij dicunt, quod in anima est duplex potentia, vna quidem organica, alia vero non organica. Prima quidem vtitur coniuncta corpori:

corpori: secunda vero separata à corpore, & hoc est rationabile, quoniam enim anima est substantia media inter substantias abstractas, & substantias corporales, inquantum ipsa est forma conueniens cum abstractis, habet potentiam intellectiuam, voluntatem, & motiuam ad locum non organicam. Inquantum vero conuenit cum corporalibus, habet potentias sensitiuas, & motiuam ad locum organicè.

Sed quia dubium est, cum intellectus, & voluntas nõ impediantur in actibus suis propter coniunctionem ad corpus, quare impediatur anima existens in corpore ab ista potentia motiua, ne possit exire secundum eam in actum suum, & sicut mouet corpus organicè partem mediante parte, sic moueat non organicè.

Propter quod dicunt, quod ista potentia organica, & non organica; eadem est potentia, vt inquantum mouet partem mediante parte, dicatur organica: inquantum vero mouet totum immediate, dicatur non organica: hæc ergo est difficultas istius quæstionis.

Tunc respondeo ad quæstionem, vbi primo ponam vnam propositionem. Secundo eliciam aliam.

Quantum ad primum pono propositionem istã, quod in anima coniuncta corpori est dare aliquã partem corporalem primo motam ab anima, mediante parte alia corporali. Hanc propositionem pono propter opinionem aliquorum, qui imaginantur, quod quãdo animal mouet se, moueatur pars, mediante alia parte mota, & illa mediante alia, quousque veniat ad aliquã partem immobilẽ, quæ sic est ratio mouẽdi alteram, quod ipsa non est mota: anima ergo secundum istos nullam partem corporis mouet immediate, sed inter eam, & primam partem motam, est dare necessario partem aliquã immobilem, mediantem inter primum mouens, & primum motum. Hanc propositionem non teneo propter hoc, quod Philosophus expresse sentit oppositũ in lib. de motu animalium cap. 1. & ibidem Commentator. Ideo proposui propositam propositionem.

Ad cuius euidentiam considerandum est, quod in motu animalis possumus considerare tria, scilicet motorem immobilem, rem primo motam, & cum hoc & mouentem: & tertio rem sic motam, quod non est mouens.

Primum mouens est anima ipsa, sicut quado animal mouet digitum, res ibi primo mouens est anima; res vero mota, & non mouens est caro, & os: sed de re mota, quæ cum hoc est mouens, sic quod ipsa sit illud, quod immediate, & primo mouetur ab anima, & anima illa mediante moueat partes alias, est difficultas.

Galenus namque ponit, quod idem est neruus: Commentator autem hoc improbat, quoniam neruus quandoque infrigidatur, & tunc impossibile est quod moueat: ergo aliquid est in ipso præter neruum, quæ est ratio, quare neruus mouet.

Dicit ergo Commentator, quod primo motum ab anima, quo mediante mouet anima alias partes corporis in corpore animalis, est quidam spiritus inexistens, qui motus ab anima habet mouere neruum, nunc contrahendo, nunc extendendo ipsum, & ex consequenti mouetur pars illa, quæ est colligata cum neruo, puta os & caro, quæ sic mouetur, quod mouent partem aliam in corpore animalis. Motus autem ipsius spiritus fit in lacer-

A tis, & in quodam loculo, qui est pars carnosa apta nata recipere spiritum, vbi multum viget calor naturalis: sic ergo spiritus existens ibi est primum, quod mouetur immediate ab anima, nullo alio mediante, & ideo anima est primo mouens: spiritus vero primum motum, qui motus mouere habet neruos, ac neruis mediantibus, quicquid est cum neruis colligatum, puta carnem, & os, quæ sunt mota ab alio, & non mouent. Hæc est expressa Aristotelis intentio in lib. de motu animalium cap. 1. vnde dicit: & cum omne motum moueatur

B quiescente, &c. & subdit, quod non oportet, quod pars aliqua immobilis sit ita, quod non totum moueatur: contingit enim quandoque, quod totum mouetur, & nihil est immobile nisi punctus.

Quomodo ergo, & à quo tunc est motus? Respondet, quod immediate est ab anima, quæ primo mouet spiritum, mediante spiritu totum corpus. Hæc similiter est mens expressa Commentatoris in 8. Physic. comm. 36. vel 37. vbi dicit, sicut nullum est per se in rebus quæ mouentur, &c. & subdit, quod illud, quod in animali est primo mouens, est

C anima, motum vero immediatum ab ea est *spiritus in musculis*, & lacertis.

Item comm. 38. dicit idem sic: Post ista apparet hoc in eis, quæ mouentur naturaliter, sicut est in animalibus, quia motor in eis est aliud à moto: sequitur: nullus enim dubitat, quod animal mouetur ab anima, & anima est motor, & corpus est motum; & idem dicit iuxta finem commenti, quod animal mouetur secundum, quod componitur ex motore, & moto, non quod motor & motum sint in eodem idem in actu.

D Item comm. 30. dicit, quod necesse est, quod illa quæ mouẽtur à motore intrinseco, necesse est, quod diuidantur in motorem, & motum; & necesse est, quod ista non sint idem secundum definitionem, sicut est dispositio in animalibus: anima enim, quæ est motor in eis, distinguitur à corpore secundum definitionem.

Item Commentator in suo colliget lib. 2. de iuuamine contrarij motus concludit idem. Ex his apparet, quod mens Commẽtatoris est, quod anima immediatè moueat corpus, & aliquam partem

E eius immediatè, non per aliam partem; nam secundum eum motum est, quod res mouens, & mota differunt: nihil autem mouetur, nisi à quiescente illo motu, tunc quæro: Illud quiescens, vel est anima sola, & habeo propositum; vel est aliqua pars corporis, & hoc est contra intentionem Commentatoris, & Philosophi, quia secundum eos contingit quandoque, vt totum corpus sit motum excepto punctali aliquo, sicut ille qui saltat mouet se totaliter vsque ad quendam punctum determinatum; & cum punctus non habeat virtutem moti-

F uam in loco, necesse est, quod illud mouens immobile sit præcise anima ipsa.

Secundo ex hac positione infero aliud, vt materia modo patitur: miror multum, quod phylosophãtes potuerunt adhærere illi opinioni vulgatæ, quod in animalibus non differat realiter, & secundum essentiam corporeitas ab ipsa anima. Videtur enim mihi, quod apud Aristotelem, & eius sequaces necesse sit, quod alia sit animæ realitas à realitate corporis: nam Aristoteles, & Commentator expresse dicunt, quod in animali oportet animam, quæ est motor, distingui à corpore, quod est motũ; & ratio est quia mouens necesse est, quod distingua-

guatur à moto, vt expresse Commentator dicit 8. Physic.com.30. superius allegato. Vnde in eodem, probans, quod corpora simplicia non possunt esse mota ex se, quia in eis nõ distinguitur mouens & motum in actu, statim instat contra se, quia talia componuntur ex materia, & forma, quorum vtrumque est distinctum secundum definitionem ab alio. Et respondet, quod prima materia non est existens in actu, nisi secundum formam, ideo non potest esse motum, quia oportet motorem, & motum esse distincta, & in actu.

Quomodo ergo anima est mouens in animalibus, & corpus motum, si in animali non est realitas alia, quam animæ, & materiæ primæ, ita quod corpus non dicat realitatem aliam, nisi animæ, & materiæ primæ; ita impossibile erit hoc ponentibus, quod animal moueatur ex se sicut corpora simplicia, si ratio Commentatoris concludat: vel enim erit idem mouens, & motum; vel motum non erit existens in actu; vel si sic, necesse est, quod sit in animali alia realitas formæ præter realitatem animæ, quia materia non est in actu, nisi per formam per Commentatorem 8. Phys. com. 30. vbi supra. Ex his ad quæstionem dico.

Quod sicut anima mouere potest aliquod corpus immediate nõ mediãte alio corpore, sic potest separata à corpore, & ideo remanet in ea potentia motiua corporis ad locum. Ad argumentum patet.

ARTICVLVS III.

Vtrum in anima separata sit memoria.

Qvoad tertiam quæstionẽ arguo primo, quod memoria non sit in anima separata, quia nulla potentia organica manet in anima separata: sed memoria est potentia organica, vt dicit Philosophus lib. de memoria, & reminiscẽtia: ergo.

In oppositum habetur illud Luc.6. vbi Abraham alloquebatur diuitẽ sepultum in inferno, dicens; Fili recordare, quod suscepisti multa bona in vita tua, &c. recordari autem est actus memoriæ: sed non reducebat eum ad actum impossibilem esse in eo: ergo. Respondeo hic primo narrabo duas opiniones; & secundo reducam eas ad concordiam.

Quantum ad primum sciendum est, quod opinio est quorundam sequentium dicta Philosophi, quod memoria non est in anima separata, quia memoria tantum videtur esse in parte sensitiua, vt Philosophus videtur expresse dicere in lib. de memoria, & reminiscentia cap. 1.

Confirmatur, quia memoria non est vniuersaliũ per Philosophum ibidem; vnde nullus memoratur triangulum habere tres: sed intellectus est vniuersalium: ergo memoria non videtur esse in parte intellectiua.

Tertio, quia si actus memoriæ esset in anima separata: ergo sancti post vitam recordari possent peccatorum commissorum in hac vita: sed consequens est falsum, quia aut pro tunc tristarentur, & sic non essent perfectè beati; aut gauderent, & sic peccarent.

Alia est opinio ad oppositum, & habet pro se, primo experientiam, quia quilibet recordatur se intellexisse: sed per virtutem sensitiuam non potest quis recordari se intellexisse, quoniam intellectio non cadit sub sensu: ergo.

Confirmatur hoc per Aristotelem in lib. de memoria, & reminiscentia ipse dicit ibi, quod recordamur nos intellexisse triangulum: sed non potest quis recordari intellectionis per memoriam sensitiuam: ergo.

A

Itẽ secundo: quia prudentia est vere in anima separata, & potest esse in intellectu: sed prudẽtia perfecta habet tres partes, secundum Tullium, scilicet intelligẽtiam respectu præsentium, memoriam respectu præteritorum, & prouidentiã respectu futurorum: ergo: hæc sunt duæ opiniones extremæ.

B

Quantum ad secundũ pono duas propositiones. Prima est, quod memoria, vt est potẽtia spiritualis, & thesaurus intentionum præteritarũ, est in parte sensitiua, & ad hoc vadit Philosophus in lib. de memoria. & reminiscẽtia cũ negat memoriã distingui ab intellectu. Ad cuius euidentiã sciendũ est, quod aliud est retinere imaginẽ rei sensatæ, aliud est retinere ipsius rei sensatæ sensationem; sicut aliud est retinere imaginem rei in se, aliud est retinere visionem: sensatio enim apud Aristotelem vocatur cõprehensio, & intentio, imago vero est ipsum comprehensum.

C

Et docet experientia, quod hæc duo distinguntur, & quod retentio vnius nõ est retẽtio alterius: multi enim bene retinent intentiones, & comprehensiones, qui male retinent imaginẽ comprehensorum, cuiusmodi sunt qui recordantur se vidisse, quid tamẽ viderint non recordantur. sic Danielis 2. Nabucodonosor recordabatur se somniasse, illud tamen, quod somniauerat, fugerat ab eo. Et ex hoc apparet, quod argumentum, quod fit de Paulo, quo aliqui nituntur probare, quod in eo fuerit species repræsentãs essentiam diuinam, per hoc, quod

D

recordabatur se vidisse, & audisse quæ non licet homini loqui, per quod probare intendunt, quod possibile est habere notitiam abstractiuam de diuina essentia in via, non concludit: Paulus enim non recordabatur, nec retinebat imaginem rei comprehensæ, puta essentiæ diuinæ, sed tantummodo retinebat ipsam sensationem, vnde recordabatur se vidisse, non tamen oportet, quod recordaretur eius, quod vidit, puta imaginis rei comprehẽsæ. Et quia aliud est retinere comprehensiones, & aliud retinere comprehensa, ideo hoc, & illud in sensu pertinent necessario ad duas potentias. Ideo secundũ

E

mentem Commentatoris super cap. 2. & 1. de memoria, & reminiscentia, retinere sensationes pertinet ad memoriam, quæ est virtus in postrema parte cerebri. Retinere vero ipsas imagines comprehensorum pertinet ad virtutem phantasiæ, seu imaginationis, quæ est virtus in anteriori parte cerebri, ideo memoria dicitur thesaurus formarum. Et quod istæ duæ retentiones non pertineant ad eandem potentiam, nec organum, probo primo auctoritate expressa Commentatoris in de memoria, & reminiscentia. Secundo rationibus duabus. Quarum prima dicit quia, secunda vero propter quid.

F

Prima ratio est, quia si istæ duæ retentiones pertinerent ad idem organum, & eandem virtutem, necessario, qui vigeret in retentiua formarum apprehensarum, vigeret & in retẽtiua ipsarum apprehensionum; & e conuerso; & qui haberet aptitudinem ad vnum, haberet & per consequens aptitudinem ad aliud, cuius oppositum docet manifeste experientia. Videmus enim, quod aliqui habent recordationes de formis, & nullam quasi recordationem habent de sensationibus, & compre-

comprehensionibus: & quandoque ex diuersitate complexionum apparet, quod multi sunt, in quibus bene conseruatur res ipsa, siue forma rei, & malè ipsa cōprehensio. Quod vero retinere formas pertineat ad partem anteriorem, siue imaginationem, patet per hoc, quia læsi in parte anteriori retinent male formas, qui tamen optimè possunt retinere comprehensiones ac sensationes. Consimiliter læsi in parte posteriori non valent retinere comprehensiones, qui tamen possunt retinere formas; ex quo patet quod retentio comprehensionum pertinet ad partem cerebri posteriorem.

Secunda ratio dicens propter quid, est ista. Secundum gradum operationum in spiritualitate est gradus organorum, & potentiarum organicarum, quæ sunt principia illarum operationum, & hinc est, quod quia spiritualior est visio quam auditio, ideo habet organum altiorem; quia & operatio sensus communis est spiritualior, quam operatio sensus particularis, ideo requirit aliud, & altius organum quam illa. Idem patet inductiuè in omnibus potentijs vsque ad intellectum, quia semper quanto est subtilior, tanto operatio eius est spiritualior; sic qualitates quibus potentia illa vtitur in operando, oportet quod sint spiritualiores; Et ideo videmus quod illi in quibus vigent spiritus subtiliores, habent operationes magis abstractas. Sic ergo illa propositio manifesta est, quod quanto operatio est spiritualior, tanto requirit organum altius, & qualitatem spiritualiorem, & subtiliores spiritus, quibus operetur: sed retentio comprehensionum est spiritualior quam retentio formarum: patet ex natura obiectorum, quia visio est spiritualior, quam sit ipsum visum, siue forma rei in se, cum forma rei in se sit aliquod dimensionatum: ergo oportet, quod retentio comprehensionis habeat altius organum, & subtiliorem virtutem, & hinc est quod retentioni formarum correspondent virtus, & organum magis grossum, sicut est imaginatio, & naturæ comprehensionū correspondet memoria, quæ est potentia organica spiritualior, & hinc est quod ipsa immediatius deseruit intellectui, quam quæcunque alia.

Tertia ratio potest adduci talis: Potentia, quæ est vltima omnino omnium potentiarum sensitiuarum, non est eadem potentia cum potentia imaginatiua: ratio est, quia cogitatiua est posterior imaginatiua: ergo ipsa est vltima. Antecedens patet, quia virtus cogitatiua, secundum Commentatorem, componit, & diuidit intentiones sensatas ad inuicem: nunc autem actus simpliciter præcedit actum apprehensionis compositum: ergo simplex apprehensio apprehensionem compositam: ergo. Sed memoria est vlterior cogitatiua: ergo manifestum est quod memoria non est imaginatiua. Minorem probo, quia ex quo experimur potentiam retentiuam comprehensionum sine retentione rei comprehensæ, & è conuerso: ergo oportet, quod sit potentia componens, & diuidens res comprehensas inter se ab ipsis comprehēsionibus, vt diuidens rem visam à visione, vel componens: ista est cogitatiua, quæ præsupponit imaginatiuā, vbi sunt res comprehensæ: ergo oportet esse vlteriorem, quæ sit ipsarum comprehensionum posterior cogitatiua, quæ comprehensiones separet, vel diuidat à rebus comprehēsis. Et ideo est vna bona doctrina de memoria ad bene memorandum, quod cum aliquis audiuit, vel vidit multa, reflectat

A se spiritualiter super ipsas visiones, & comprehensiones, & tunc solidius fiunt in memoria, quia fortius imprimuntur.

Ex hoc infero, quomodo memoria est præteritorum, & distinguitur ab intelligentia: ratio est, quia ipsa est thesaurus comprehensionum, & actuū sensuum particularium transeuntium in præteritum: huiusmodi autem actus impossibile est apprehendi sine tempore, qui enim apprehendit actū aliquem, puta vidi, audiui, & sic de alijs, necessario cointelligit tempus; & sicut apprehendens visionem

B præsentem, necessario apprehēdit tempus, sic retinens ipsam visionem præteritam necessario retinet tempus præteritum, & ideo visionem retinet annexā præteritioni: hæc ergo causa est, quia memoria est præteritorum.

Sed ex alia parte, quia imaginatio retinet formas rerum comprehensarum, quæ abstrahunt à tempore, ideo imaginatio abstrahit à tempore.

Secunda Propositio est, quod tam memoria, quam intelligentia, vel reminiscentia, vel imaginatiua, neutra earum habet actum elicere, sed re-

C tinere; & ideo actus memorandi, vel reminiscendi non est elicitiuè à memoria, nec imaginatiuè, sed est cogitatiuæ virtutis elicitiuè, & subiectiuè; memoriæ vero & imaginatiuæ est tantummodo præparatiuè, pro quanto memoria præparat comprehensionem, imaginatiua vero format. Et hæc est expressa intentio Commentatoris vbi supra de memoria, & reminiscentia: vt autem appareat distinctio actus, qui est memorari, ab actu, qui est reminisci: considerandum est, quod thesaurus intentionum tantummodo habet conseruare, non

D apprehendere: nec ergo memoria apprehendit, nec imaginatiua, sed tantummodo conseruat, licet Auicenna super primum cap. de memoria, & reminisc. diuidat phantasiam contra imaginationem, quod Commentator reputat vnam trupham, tantummodo ergo habet memoria, & imaginatiua præparare obiectum ipsi cogitatiuæ. Aliqua est elicitiuè actus memorandi: cum ergo acciderit, quod memoria præparet comprehensionem, tunc cogitatio elicit actum quo dicit, vidi, sed nōdum scit quid viderit; quando vero simul imaginatio præparat

E formam rei comprehensæ, tunc dicit cogitatiua, hoc vidi, & actus iste est actus perfectæ recordationis, & dicitur memorari, qui non est aliud, quā comprehensionem præparatam memoriæ copulare cum re comprehensa, siue præparata ab imaginatiua. Sed cum acciderit, quod memoria præparet comprehensionem, & imaginatiua non simul præparet rem comprehensam, tunc non elicit cogitatiua actum memorandi perfectum, sed actum quendam imperfectum dicens vidi, & nesciens adhuc quid, recurrit ad thesaurum formarum com-

F prehensarum, quæ est virtus imaginatiua, vt est dictum, qui si præsentet sibi formam comprehensam, statim copulat eam cum intentione, & elicit actum memorandi. Si vero præsentet formam aliam, quam apprehensam, statim cogitatiua apprehendit illam comprehensionem non fuisse illius formæ, & tunc statim venit reminiscentia, cuius est discurrere circa imaginatiuam, quærendo formas, siue formam, super quam fuerat comprehensio, qua inuenta & copulata cum apprehensione habetur actus reminiscentiæ. Eodem modo est dicendum, quando cogitatiuæ imaginatiua offert primo formam rei sensatæ, & postmodum occurrit

sensatio,

A sensatio, siue comprehensio, quæ non habuit connexionem cum forma illa, statim cogitatio discurrit circa comprehensiones retẽtas in thesauro memoriæ, donec inueniat comprehensionem propriã, qua habita statim format actum, qui dicitur actus reminiscentiæ, vt sic actus reminiscentiæ differat ab actu memoriæ, per hoc quod est finis discursus modo exposito.

Dices, ergo reminisci est actus intellectus, cum ad solum intellectum pertineat discurrere.

Respondeo: discurrere pertinet ad cogitatiuam B nostram, & per hoc differt à cogitatiua brutorum, quæ propriè non discurrit. Differt autem discursus cogitatiuæ in nobis à discursu intellectus, quia intellectus discurrit in intensionibus vniuersalibus; cogitatiua vero in particularibus.

Tertia Propositio, quod accipiendo hoc modo memoriam, vt est spiritualis thesaurus comprehensionum separatim à rebus comprehensis, non pertinet ad partem intellectiuam. Ratio est, quia intellectus, cum sit spiritualissimus nõ indiget alia potentia retinente, & alia eliciente: cum etiam species C in intellectu sit æquè spiritualis, vt comprehensio specierum siue formarum rerum apprehensarũ, non indigeat aliqua potentia in qua conseruetur, à potentia in qua conseruantur actus siue comprehensiones ipsarum rerum, quod non potest poni in sensu propter inæqualem gradum rerum comprehensarum à sensibus, & ipsarum comprehensionũ. Sed capiendo memoriam cum apprehẽsione actus cum præteritione, tunc dico, quod memoria potest pertinere ad intellectum: non enim repugnat intellectui apprehendere actum sub præteritione magis, D quam sensui.

Sed tamen sciendum est, quod aliter hoc modo erit memoria in sensu, & aliter in intellectu. Intellectus enim memoratur vniuersalium: sensus vero particularium. Sed non potest intellectus absolutè memorari vniuersalium, nisi & sensus pro tunc memoretur particularium, & stante sensu in memoria particularis intellectus memoratur vniuersalis in illo particulari: Verbi gratia cogitatio memoratur vidisse lineam bipedalem, & intellectus memoratur intellexisse lineam simpliciter in E linea bipedali. Ratio est, quia sicut actus simplex intellectus non est sine actu simplici sensus, vnde nunquam intellectus intelligit lineam simpliciter, quin phantasia apprehendat lineam particularem, vt lineam pedalem, vel bipedalem. Et hinc est quod Commentator dicit 3. de anima com. 30. quod intentio imaginata habet duplex subiectum, vnum inquantum est vnum, & illud est intentio imaginata, idest res intellecta, inquantum habet esse intentionale, & apparens in intellectu fundatur in esse apparenti, & intentionali à phantasmate. Intelle- F ctus enim speculatur quo quid est in phantasmate 3. de anima tex. 30.

Intentio vero intellecta, inquantum est vnum entium extra animam, habet pro subiecto intellectum. Intentio enim intellecta hoc modo est ipsamet intellectio, quia nullum habet esse reale, nisi esse ipsius intellectionis. Sic ergo ad propositum dico, quod intellectus absolutè nõ memoratur vniuersalis, nisi in ipso actu memorandi particulare ipsius cogitationis, & hæc est mens Commentatoris expressa in libello suo de memoria, & reminiscentia. Hinc est quod communiter habens bonam memoriã sensitiuã, habet etiã bonam intellectiuã.

In alio autem differt recordatio in sensu, & intellectu, quia in sensu idem est copulatio ipsius cõprehensionis præteritæ cum re comprehensa: in intellectu autem est non copulatio, sed simplex apprehensio vtriusque sub præteritione: non enim separatim conseruatur in intellectu sicut in sensu.

His visis, venio ad concordandum duas opiniones præmissas. Ad cuius euidentiam sciendum est, quod memoria quædam est, quæ est pars imaginationis, de qua habetur Luc. 6. fili recordare, &c. hæc autem non est aliud, quam apprehensio intellectionis, & intentionis intellectæ sub præteritione, & hoc modo memoria pertinet ad intellectum, & in hoc secunda opinio dicit verum.

Alio modo memoria accipitur pro thesauro cõprehensionum, & actus memorandi, hoc modo non est nisi copulare cõprehensionẽ præteritã præparatã à memoria cum forma rei comprehensæ præparata ab imaginatione, & hoc modo non est memoria in intellectu: de hoc autem modo memoriæ loquitur Aristoteles in libello de memoria, & reminiscentia, & in hoc verum dicebat opinio prima. Et hoc modo patet, quid dicendum ad quæstionem, quia memoria, vt est thesaurus comprehensionum, distinctus à thesauro formarum comprehensarum, de qua Aristoteles loquitur, non est in anima separata, vt vero memoria accipitur pro retentione intellectionum, vel etiam specierum, hoc modo remanet in anima separata.

DISTINCTIO XXXXVI.

DE POENA Damnatorum.

Sed quæritur hic, &c. In hac Distinctione Quadragesimasexta quæro istam Quæstionem: Vtrum miseria damnatorum consistat magis in afflictione pęnali, quam in carentia visionis diuinæ, vel è conuerso.

Quæstio Vnica.

ARTICVLVS I.

Vtrum miseria damnatorum consistat magis in afflictione pænali, quam in carentia visionis diuinæ, vel è conuerso.

ARGVO primo, quod magis consistat in afflictione pœnali: In illo enim consistit pœna damnatorum, in quo infœlix distinguitur à fœlici, siue à non infœlici: sed per pœnalem afflictionem non per carentiam visionis infælix distinguitur ab infelice: viator enim, qui non est infelix, habet carentiam diuinæ visionis: ergo.

Dices; viator habet carentiam visionis annexam spei, infælix autem non habet spem, ideo carentia

tia visionis sine spe distinguit infælicem à non fælici. Contra. Carentia visionis est negatio quædam hæc formaliter, vel inest viatori, sicut damnato, licet sit varietas quo ad extrinsecum.

In oppositum est, quia fœlicitas consistit in opposito eius, in quo consistit miseria damnatorum, sed fœlicitas non consistit in delectatione: ergo nec miseria damnatorum in pœnali afflictione, quę opponitur delectationi.

Respondeo in ista quæstione pono tres propositiones.

Prima est, quod miseria damnatorum principalius formalius, & essentialibus consistit in displicentia de Deo æterna, inquantum Deitas occurrit sibi sub ratione summè displicibilis, & hoc per oppositum, sicut fœlicitas consistit in summa complacentia deitatis occurrentis beatis in ratione summè complacentis. & hinc est quod quia dæmon est obstinatus in continuo malignari, & displicentia de deitate, ideo est in continua infœlicitate, & hæc summa de deitate displicentia, est eius summa infœlicitas, & quanto vnus dæmon amplius displicet in deitate quam alius, tanto est infœlicior illo. Hanc conclusionem probo aliquibus rationibus.

Prima est hæc. In illo actu consistit infœlicitas damnatorum, quod est summum malum illorum, hoc patet quoniam sicut fœlicitas est summum bonum formale fœlicium, sic per oppositum infœlicitas est summum malum formale damnatorum, quia sicut fœlicitas beatorum consistit esse in summo bono sic infœlicitas damnatorum consistit in summo eorum malo, sed malignari in deitate, siue displicere de deitate, quod idem est, est summum malum formale damnatorum, & maius quam non videre deitatem. Probo, quia non videre Deum, vt sic non habet rationem detestabilis, & culpæ, & formatur ratio sic. Illud quod habet maiorem rationem detestabilis, & fugibilis, habet rationem maiorem mali ad potentiam, cui illud inest, sed displicere de deitate, habet rationem fugibilis, & detestabilis incomparabiliter, magis quam non videre Deum, eo quod non videre Deum est tantummodo malum isti, non videnti, sed displicere, & odium sunt actus, qui quantum est de se, priuaret deitatem: omnis enim qui odit alium, quantum est de se, vellet non esse illum, & ideo, odire deitatem est nolle quantum est ex se esse deitatem. Confirmo hoc ex definitione fœlicitatis, quam ponit Aristoteles 1. Ethic. cap. 7. & 8. dicens, quod est operatio hominis secundum maximum bonum eius in vita perfecta: ergo per oppositum infœlicitas est operatio secundum maximum malum hominis in vita perfectissima; sed nulla est operatio, quæ consistat in tanta detestabilitate, & habituali malo, quam illa, quæ est ab huiusmodi obstinatione in displicentia deitatis: ergo.

Secunda ratio est ex natura beatitudinis: arguo sic: Beatitudo, & infœlicitas opponuntur, tunc sic, maior est oppositio inter actus contrarios positiuè, quam inter actus priuatiuos eiusmodi, & ideo maius malum est, quod opponitur bono contrariè, quam quod tantummodo priuatiuè; vnde maius malum est agere iniuste, quam sic non iuste agere priuatiuè: si ergo infœlicitas consistit in opposito maxime malo ipsi beatitudini oportet, quod consistat in actu opposito contrariè non in actu opposito priuatiuè: sed beatitudo consistit in actu visionis secundum aliquos. Vel melius, vt dixi alias

A consistit beatitudo in complacentia vltimata deitatis, quæ est delectatio quædam vltimata, non de visione ipsa, sed de Deo viso, vnde consistit in delectatione amicitiæ, non concupiscentiæ: oppositũ autem visionis nullum est, nisi oppositum priuatiuè, puta non visio; oppositum tamen complacentiæ vltimatæ non est tantummodo non complacere priuatiuè, sed aliquod oppositum contrariè, puta displicere.

Tertia ratio ad idem est ista: Beatitudo consistit in quietatione vltimi finis: ergo per oppositum in-
B fœlicitas consistit in inquietatione formali finis vltimi: sed inquietatio in deitate non est aliud, quam displicentia de illa. Probo, quia quietatio per oppositum est complacentia summa in illa: ergo infœlicitas damnatorum consistit in quadam displicentia finis vltimi, & per consequens deitatis: ista autem displicentia non est aliud, quam odire Deum: ergo.

Sed est aduertendum, quia aliud est odire Deum optando sibi malum; aliud est odire Deum, idest, non quietari in eo per displicentiam de ipso: odium
C ergo, in quo consistit miseria damnati, non est optare Deo malum, sicut nec etiam consistit in amare, quod est optare bonum Deo; nec etiam consistit miseria illa in non velle Deo bonum priuatiuè, idest in non optando bonum Deo, sed sicut beatitudo consistit in complacentia vltimata amicitiæ in Deo, & delectatione, sic per oppositum infœlicitas non est essentialiter, nisi inquietudo quædam in deitate per displicentiam perpetuam de ea.

Sed contra hanc conclusionem videntur esse duo
D dubia. Primum est, quod miseria damnatorum non est culpa, sed est pœna: displicentia vero de deitate potius videtur esse culpa, quam pœna.

Ad istud ego respondeo, quod idem potest esse culpa, & pœna: culpabilitas enim in actu non videtur aliud addere, quam imputabilitatem: displicentia ergo illa est quædam maxima pœna imputabilis ad vlteriorem pœnam. Imputabilis vero non est eo modo, quo culpa in nobis est imputabilis ad vlteriorem pœnam: sed sic imaginor, quod Deus dat habitum ipsi damnato, quo est formaliter
E obstinatus, & iste habitus est pœna, & etiam idem habitus culpa in hoc, quod inclinat contra rectam rationem: non est autem imputabilis ad vlteriorẽ pœnam, sed est sibi ipsi pœna; sicut & actus beatitudinis non est meritum merens actum alium, sed est meritum sibi ipsi, vt idem sit ibi præmium, & meritum.

Dices: odire Deum non videtur esse aliqua pœna. Respondeo: accipiendo odire pro optare Deo malum, concedo. Sed capiendo odire pro actu opposito actui amicitiæ, qui est contristari in alio op-
F posito ipsi complacentiæ, hoc modo dico, quod odire Deum est maxima pœna. & hoc patet per experientiam de inuido, qui dum summè tristatur de bono alterius, est in summa pœna. Patet etiam per Philosophum 7. Ethic. cap. 4. 11. & vlt. delectatio est summum bonũ hominis, & certum est, quod non intelligit de delectatione cadente super actum qui est delectatio concupiscentiæ, sed intelligit de delectatione cadente super obiectum, quæ quidem est delectatio amicitiæ, qua quis intime delectatur in amico. & per oppositum tenendum est, quod tristitia est summũ malum, non quidem tristitia quæ cadit super actum, sed quæ cadit super obiectum.

Secun-

Secundum dubium est, quod tu ponis, quod dānatus est in continua Dei displicentia. sed contra, quia in damnatis maximè in dæmonibus naturalia remanserunt integra secūdum Dionysium: sed naturalis inclinatio est ad diligendum Deum super omnia: non ergo videtur, quod semper sit in continuo Dei odio.

Respondeo;quamuis naturalia in eis fuerint integra,& sint hodie, & ideo naturalis inclinatio remanserit in eis ad diligendum Deum super omnia, tamen non habent dominium actus,in cuius opposito sunt obstinati, licet actus iste sit secundum naturalem inclinationem. Pono autem, quod damnatus sit obstinatus in continuo Dei displicere super omnia, licet sit inclinatus ad diligere super omnia.

Tertium dubium est, quia secundum hoc videtur, quod dæmon, & damnati semper sint in actu malo.

Respondeo concedo, quod infertur, vnde sunt in continua Dei malignatione,secundum illud Psal. Superbia eorum,qui te oderunt,ascendit semper,& hoc est maximum malum eorum, & per consequēs sunt in continua afflictione, quia sicut Deitas est beatis obiectum summæ complacentiæ, sic est miseris obiectum summæ displicentiæ, & tristitiæ, vt sicut est beatis obiectum beatificum, sic damnatis obiectum summè tristabile.

Secunda propositio est, quod miseria damnatorum aliquo modo consistit in carentia diuinæ visionis. Hanc conclusionem probo, quia malum & bonum, vt sunt opposita, debent sumi respectu eiusdem, vt si sit bonum, quod est ad finem,& malum sit contra illud,quod est ad finem: & si bonum est finis, malum similiter debet esse finis. Sed beatitudo est finis hominis consistens in actu visionis aliquo modo; non curo, vtrum consistat in intellectu videlicet, voluntate; de quibus sit difficultas magna apud aliquos: ergo malum oppositum habet rationem oppositi fini:ergo oppositum visioni: sed visio non habet oppositum cōtrariè, sed solum priuatiuè; ergo infælicitas quæ est oppositum fælicitatis, consistet in priuatione visionis diuinæ.

Dices: ergo nos,qui priuamur visione, erimus infælices.

Respondeo:propriè priuatio est in subiecto apto nato, pro statu viæ non sumus subiectum aptum natum ad visionem: ergo carentia visionis non est nobis priuatio eo modo,quo in damnatis,qui sunt in termino.

Ex hoc patet, qualis est infælicitas paruulorum, non enim consistit eorum miseria in displicentia de Deitate, quæ est principale in miseria, & pœna inferni, sed eorum miseria consistit in eo, in quo partialiter & secundario consistit infælicitas, scilicet in carentia visionis, quæ dicitur pœna damni. Ex hoc autem potest inferri, quod paruuli sunt tātummodo damnati partialiter, non totaliter, nec principaliter, sed secundario, & hoc loquendo de damnatione, & miseria infernali.

Vltima propositio est,quod pro peccato mortali Deus iuste punit peccatorem æterna pœna.

Contra hanc propositionem facit difficultatem aliquibus,eo quod miseria exigit proportionem pœnæ ad culpam: hic autem non videtur esse proportio, quia culpa est finita intensiuè, & extensiuè in delectatione, pœna autem æterna infinita est saltem extensiuè. Ideo dicitur à quibusdam,quod

A peccatum mortale est quasi infinitum extensiuè, quando continuatur vsque ad mortem: anima ergo peccatoris vsque ad mortem peccat, quia pro toto suo æterno, quia suum æternum, quo ad mereri & demereri est vsque ad mortem. Sed contra: quia mors sit æternum rei corruptibilis, non tamē est æternum animæ, quæ manet post mortem.

Respondeo,quod immo,quia licet absolutè quo ad esse mors nō sit æternū animæ,est tamen quo ad mereri, quia vlterius non potest anima pœnitere.

Sed contra: Impotentia illa scilicet pœnitendi,est B animæ data in pœnam,& in punitionem,vnde anima sibi derelicta posset vtique pœnitere, & quod obstinata est, hoc est à Deo: non ergo ista æterna impœnitentia facit,quod culpa sit æterna,licet faciat,quod pœna sit æterna.

Alij dicunt, quod culpa est infinita intensiuè, quia ille,in quem peccauit, est infinitus.

Contra: Ista infinitas in actu tantummodo extrinseca,hoc enim modo diceretur, quod pœna, qua Deus punit animam per duos dies in purgatorio,est infinita, eo quod infligitur ab eo, qui est infinitus: si ergo ratione illius circumstantiæ, quæ C est esse in Deum, culpa sit infinita; ergo rationem huius,quod est esse à Deo, esset infinita pœna dicta.

Dicitur, quod non est simile, quia in primo est habitudo actus ad obiectum,in secundo ad efficiēs; magis autem mensuratur actus ab obiecto, quam ab efficiente.

Contra. Ita parum sortitur actus infinitatē ex obiecto, sicut ex efficiente, alias actus beati esset infinitus.

Alij dicunt, quod culpa est infinita,eo quod pri-D uat honorem Dei, qui ex se est bonum infinitum.

Contra: honor iste Dei,quem culpa priuat, non est nisi obedientia, quam quilibet debet Deo, sed obedientia huiusmodi patet,quod non est bonum infinitum: ergo propter ista non euaditur difficultas,quare pœna non sit improportionata culpæ, si sit infinita.

Dico ergo,quod quædam est iustitia simpliciter, quæ est contra passum, vt dicitur 5. Ethic. cap. 3. quo lex præcipit oculum pro oculo, dentem pro dente.

E Alia est iustitia proportionalis, vt sicut se habet hoc ad illud, sic se habeat illud ad istud. Difficultas igitur prædicta oritur, quia imaginantur homines, quod iustum in pœnis damnatorum sit iustum simpliciter,& contra passum;nec video,quod accipiendo hoc modo iustum,possit prædicta difficultas euadi. Si tamen aliquis vellet omnino tenere, quod iustum huiusmodi sit iustum simpliciter, & quod ex hoc oporteat ponere pœnam esse infinitam, quia culpa fuit infinita,non video quomodo culpa aliter possit intelligi infinita, quam F hoc modo; culpa enim,cum sit priuatio,mensuratur ex habitu quem priuat.Licet ergo actus peccati sit finis substractiuè, tamen eo ipso quo culpa priuatio est, ipsa est infinita, si habitus, quem priuat,sit infinitus: Sic est in proposito,priuat enim culpa debitum infinitum, vnde peccator, si eliciat actum finitum, venit tamen contra obligationem infinitam, qua infinitè tenetur Deo; quilibet enim est obligatus non sub aliqua certa proportione. probo, quia plus teneor Deo, quam isti homini, & quam illi in infinitum: vnde debitum,quo obligor Deo, excedit debitum, quo obligor homini sine proportione finita: obligatio enim ad hominē

quantumlibet crescat in infinitum, non pertingit A
ad obligationem ad Deum; ergo excedit hæc illam in infinitum; alias si finitè posset æquari, vt si tenear magistro meo in decimo gradu, & Deo in centesimo, tantum poterit augeri obligatio ad magistrum, quod perueniet ad gradum centesimum, & hoc modo æquabitur obligationi, in qua obligatus sum Deo. Immo posset obligatio ad magistrum, ex quo finita est, & tunc excedere obligationem ad Deum. Et hinc est, quod dicunt aliqui, quod ex natura rei nullus actus hominis potest satisfacere
Deo pro peccato, quia plus obligatur Deo, quam B
possit exhibere; sed qui peccat mortaliter tollit quantum in se est obligationem istam, quia ponit se extra Dei subiectionem; ergo extra obligationē Domini, quæ sequitur subiectionē. Quia ergo peccans mortaliter vadit contra hanc obligationem, quæ infinita est, priuat debitum infinitum; ergo peccatum hoc modo poterit dici malum infinitū.

Sed si velimus dimittere iustum simpliciter, & contra passum, & ire ad iustum proportionale, hoc modo bene apparet, quomodo in punitione concurrat iustitia: hoc modo capio ex vna parte viam, C
& terminum, & ex alia parte capio meritum in via, & præmium in termino, habeo ergo quatuor viam, terminum, meritum, & præmium: tunc præmitto vnum, quod creaturam rationalem non est congruum esse semper in via; hoc primo probo, quia Phylosophus 1. ethic. cap. 10. dicit, quod non congruit hominem secundum statum perfectum esse, sicut cameleontem, qui mutat colores, & variat nunc vnū, nunc alium: ergo concludit, quod status hominis perfecti sit status vniformitatis, & cuiusdam immobilitatis, quod non potest homo D
assequi in via.

Secundo, quia videmus in alijs rebus naturalibus, quod eorum perfectio exigit, quod non sint in processu, & via, sed quandoque sunt in termino præfixo à natura sua: ergo multo magis continget hoc in natura rationali: nunc autem de ratione termini est æternitas, alias magis esset via, quam terminus.

Hoc præmisso, arguo sic. Sicut se habet meritum & demeritum secundum finitatem viæ, sic se habent ex alia parte præmium, puta gloria & pœna ad terminum secundum infinitatem termini: E
sed illi, qui meretur, vel qui demeretur, in vltimo die est meritum, vel demeritum cum finitate, quia hoc exigit status viæ; ergo in termino, vni est gloria pro præmio meriti cum infinitate, alteri vero pœna pro demerito, & hoc cum infinitate, quia hoc exigit conditio termini: si enim pœna, vel gloria non esset æterna, iam esset in via, quia posset redire sic & sic, & hoc in infinitum: ergo non erit in statu termini, sed in statu tendentiæ, & viæ.

Huic propositioni addo aliam, quòd pro puni- F
tione æterna pro peccato mortali semper concurrit misericordia Dei præuenientis, & hoc quia punit semper citra condignum.

Sed dubium est, quomodo Iustitia, & misericordia distinguantur in Deo, quæ dicuntur concurrere ad damnatorum punitionem.

Respondeo secundum sententiam Magistri in littera, non aliter distinguuntur in Deo, quam in ordine ad connotata extrinsecus, vt patet litteram intuenti.

Sed arguitur contra hoc, quia necessario oportet dare priorem distinctionem, quam ipsorum connotatorum. Ratio est, quia iustitia connotat per se hoc, quod est reddere vnicuique quod suum est: illud quod non connotat misericordia: ergo, vel contradictoria verificātur de eodem; vel oportet necessario ponere distinctionem priorem ipsis connotatis.

Respondeo: Connotare non est actus profluens à connotante, nec prædicamentū aliquod attributū ipsi connotanti, sed est ipsa res accepta cum hoc, quod est reddere vnicuique quod suum est: misericordia vero est ipsamet Deitas accepta cum hoc quod est miseri miseriam releuare. Verbi gratia, possum accipere, a, cum ipso b. & idem a. cum ipso c. tunc vt capio a, cum b. possum sibi imponere vnū puta vestis, & eidem, vt accipitur cum c. possum imponere nomē aliud puta vapa, & quodlibet istorum nominum importabit eandem rem in recto; aliam tamen, & aliam extrinsecè in obliquo, & tamen nullam ex hoc oportet ponere distinctionem in a: Sic in proposito Iustitia est Deitas accepta cum quodam profluente extrinsecè à Deitate: misericordia vero est ipsa Deitas accepta non cum illo, sed cum alio. Tunc ad formam, cum dicitur: Iustitia connotat reddere, &c. Misericordia vero connotat reddere, &c. concedo. Sed cum infertur: ergo vel misericordia, vel Iustitia distinguuntur, vel contradictoria dicuntur de eodem. Respondeo concedo, quod distinguuntur. Dictum est enim quod misericordia est nomen significans Deitatem, & illum actum, licet non eodem ordine, Iustitia vero significat Deitatem, & actum alium. Et tunc volo, quod iustitia, & misericordia distinguantur, quo ad alterum, quod includunt.

Quod si accipias iustitiam pro ipsa Deitate præcisè, quam primo importat, & similiter misericordiam, tunc respondeo, quod propositio, quæ assumitur, cum dicitur Iustitia connotat b, misericordia non connotat b, ista dico propositio est falsa, quia sicut idem a, potest nunc accipi cum b, nunc cum c, sic eadem Deitas potest accipi nunc cum vno effectu, nunc cum alio, & ideo ibi nullam oportet ponere distinctionē, nec rei, nec rationis.

DISTINCTIO XLVII.

DE IVDICIO vniuersali.

Solet etiam quæri. Circa istam quadragesimam septimam distinctionem quæro vnam Questionem scilicet: Vtrum Iuditium vniuersale sit futurum.

Questio Vnica.

ARTICVLVS I.

Vtrum Iuditium vniuersale sit futurum.

ET arguo primo, quod non quia iudicare data sententia nihil est: sed si Iudicium vniuersale esset futurum, illud sequeretur datā iam sententiam. Probo, quia in instanti mortis quilibet capit sententiam suam, ergo.

In

In oppositum est articulus Fidei expressus in Symbolo. Inde venturus est, &c. Respondeo hic videnda sunt per ordinem, quare erit iuditium vniuersale. In qua forma Christus iudicabit. In quo loco: quibus testibus: quot signa erunt præuia, & vltimo de igne conflagrationis. De primo dicunt quidam, quod vniuersale Iuditium est futurũ vt finis mundi correspondeat principio. in principio autem mundi hoc videmus, quod vltra particulares productiones fecit Deus, & statuit vnam generalem productionem omnium, quam distinxit per opera sex dierum: ergo ipsi, in quantum est finis omnium, vltra partiales sententias de fine cuiuslibet, congruum fuit institui vnam generalẽ. ratio ista bona est, & persuadibilis.

Potest reddi vna causa talis: quod Iuditium futurum vniuersale est, vt conuincatur improbitas damnatorum: scit enim Deus quod damnati numquam cessabunt Deum malignari, & de Iustitia Dei, quasi iniustitia conqueri, & ideo vt cunctis appareat eorum causa, legentibus singulis facinora in conscientijs eorum, statuit vniuersale Iuditiũ, ne iniustè apparere possint puniri, sed magis citra condignum, & ideo misericorditer cum eis agi.

Secundo, in qua forma iudicabit. Dicitur, quod non in forma diuina, vnde tantum apparebit in forma hominis. Alij dicunt quod bonis apparebit in forma Dei, malis vero in forma hominis. Alij dicunt, quod vtrisque apparebit in forma Dei, sed differenter. quia bonis intuitiuè tantum, & faciliter; malis vero abstractiuè & per speciem.

Non puto, quod Deus faciat eis scilicet damnatis tantum honorem, quod exhibeat se eis etiam abstractiuè & notitia clara; ideo apparebit eis tãtummodo in forma hominis. In forma enim Dei apparebit eis per fidem, & quadam notitia, quasi demonstrationis à posteriori, per operationes quasdam quæ apparebunt, quæ arguent, quod homo ille sit vnitus Deitati: dico ergo, quod Christus iudicabit in forma serui, & quod in forma eadem apparebit.

Sed numquid corpus eius apparebit gloriosum, & gloria animæ. Respondeo: fortè dæmon videbit actum beatificum beatorum, & per actum illum veniet in notitiam obiecti beatifici. sed quicquid sit de hoc, alias habebit locum, quia in secundo: visio autem illa non esset eis ad gaudium & perfectionem, sed totum esset eis in pœnam.

Dico ergo, quod iudicabit in forma serui, sed cũ auctoritate diuina, quia perpendent quod quicquid faciet homo ille, faciet auctoritate vnitæ sibi Deitatis.

Sed dubium est; quare non possunt à priori videre, quod homo iste coniunctus & vnitus est Deitati? si enim vnio illa sit relatio realis, quare non poterit eam apprehẽdere intellectus dæmonis, qui perspicacissimus est in naturalibus. De hoc alias in tertio.

Nunc de loco, vbi iudicabit. Dico quod propè locum passionis inter montem vnde ascendit in cælum, & montem vbi passus est, ibi dico totum mundum iudicabit, & vocatur locus ille hodie vallis Iosaphat.

Sed dubium est, quomodo in tam paruo loco comparatiue stabit tanta multitudo. Ad hoc dicitur, quod Christus stabit in loco alto in aere, quasi in loco illo, vbi Apostoli vltimo videbant pedes eius ascendentis in cælum, in quo videre desie-

A runt ipsum, deinde stabunt beati ordinati sub eo secundum merita.

Tertio erunt mali compressi in terra ad modum iumentorum.

De Testibus dico, quod conscientia, legentibus singulis in eorum conscientijs commissa peccata, vt appareat ex hoc iustum iuditium iudicantis.

Sed hic est dubium, quomodo simul poterit quis intelligere tot transgressiones, tot actus bonos in tot conscientijs tot bonorum & malorum.

Propter hanc difficultatem dicunt quidam, quod B iuditium non erit in instanti, sed in quodam tempore, tamen paruo. Sed hoc non sufficit, quia tanta difficultas est de paruo tempore, quanta de instanti: quomodo enim in tam paruo tempore poterunt discurrere & habere successiuas intellectiones tantæ multitudinis, & innumerabilium quasi cognitorum.

Propter quod videtur mihi, quod non sit impossibile tot intellectiones esse simul actu in intellectu, quot possunt esse species. hanc probo, primo per Commentatorem 3. de anima Comm. 5. vbi C dicit, quod in substantijs abstractis est multitudo intellectorum simul.

Item ratione. Formæ enim se impediunt in eodem subiecto, vel ideo quia vna expellit formaliter aliam; vel ideo quia abijciunt à subiecto, eo modo, quo formæ rerum receptæ in cogitatiua adimunt species, eo quod receptio earum ibi semper est cum transmutatione corporali, & passione abijciente, & tot possent esse simul, quod spiritus necessarij to taliter abijcerentur: hoc secundo modo non impediunt se duæ species in anima, quia anima non pa- D titur passione abijciente; nec à subiecto; nec à qualitate aliqua subiecti; nec à spiritibus, eo quod receptio formarum in intellectiua non est cum transmutatione reali. Similiter non se impediunt, quod vna formaliter abijciat aliam, eo quod nullam habent adinuicem contrarietatem, quare &c.

Hoc idem confirmo per opinionem illorum, qui dicunt, quod species est idem quod actus: & videtur esse opinio Phylosophi & Commentatoris, vt dicetur in secundo. Secundum enim istos vel oportet dicere quod anima, quando actu non intelligit, sic E sicut tabula rasa; vel quod in ea sint species rerum & similitudines, quæ sunt ipsæ intellectiones, nec ex hoc oportet, quod eo ipso quod habet actu intellectionem, intelligat, vt dicetur ibi.

Nunc ad propositum, poterit anima cuiuslibet in iudicio existentis tot simul intelligere, quot habet species, non repugnabit autem tunc simul habere species omnium illorum, ergo.

De signis præcedẽtibus Iudicium, legitur in Annalibus Iudæorum, quod erunt quindecim. Require ibi.

F Vltimo de igne confragrationis, à quo erit. Dicitur, quod erit eiusdem speciei cum igne elementari: vnde autem generabitur, dicitur, quod ignis descendet de sphæra sua. Hoc non videtur alijs, quod nõ oportet esse ignem tantum, eo quod ascendet tantum, quantum aquæ diluuij ascenderunt. Ideo dicitur ab alijs, quod hoc erit miraculosè: congregabuntur enim omnia astra, sol, & alia, agentia naturalia, à quibus generabitur ille ignis.

Sed quare erit ille ignis; dicitur, quod erit ad purgandum corpora. Secundo ad purgandam sphæram actiuorum & passiuorum, rediget enim in puluerẽ & in suas qualitates naturales; & aquã

reducet ad locum suum, faciet euaporare salsedinem maris, cæteraq. elementa purgabit vaporibus admixtis, similiter purgabit totum hemisphærium, quod infectum est peccatis hominum.

Sed aduertendum, quod infectio illa non est secundum esse naturale, sed secundum esse morale, quod consistit in apprehensione hominum eo modo, quo dicimus, peccato carnis infici Ecclesiam, quia omnes, qui apprehendunt eam sub tali conditione, apprehendunt eam cum quadam indignitate: sic concipitur hodie totus aer cum quadam indecentia, cum concipitur in ordine ad tot fœditates hominum, tunc autem concipietur per ignem reduci ad quandam decentiam, & hoc est ipsum purgari.

Sed quid de terra & elementis, nunquid remanebunt opaca vel lucida. Dicunt quidam, quod terra erit lucida, siue peruia, & quasi cristallina. Alij dicunt, quod omnia conuertentur in ignem, & sic tota sphæra actiuorum, & passiuorum erit ignis. Videtur mihi dicendum, quod terra remanebit in sua naturali dispositione, & habebit naturalem opacitatem, tamen non tantam quantam modo, quia modo magis est opaca ex admixtione corporum extraneorum.

Ad argumentum in oppositum, dicendum est, quod sententiatus in Iudicio secreto frequenter ducitur ad publicum iudicium, vt appareat iustitia ex parte Iudicis, visa culpa ex parte rei.

DISTINCTIO XLVII.

DE IMMVTATIONE cælorum & elementorum.

Solet etiam quæri. In ista distinctione quadragesimaseptima agit Magister in speciali de immutatione cælorum, & elementorum in die Iudicij. Ideo quæro vnam Quæstionem: Vtrum post iudicium cessabit motus corporum supercælestium. & ex hoc. Vtrum cessante motu corporum cęlestium, cesset omnis motus, actio, & passio in sphæra actiuorum, & passiuorum.

Quæstio Vnica.

ARTICVLVS I.

Vtrum post iudicium cessabit motus corporum supercælestium.

2. Vtrum cessante motu corporũ cælestium, cesset omnis motus, actio, & passio in sphæra actiuorum, & passiuorum.

ARGVO PRIMO, quod sic: Quia cessante causa cessat effectus, sed motus cælorum est causa omnis transmutationis in spæra actiuorum & passiuorum, vnde Commentator 4. Physic. Com. 88. siue 98. nos sumus in esse transmutabili propter motum localem primi cæli. Ideo qui imaginan-

A tur ex consequenti motum primi mobilis, quod causat tempus.

In oppositum est, quia tempore Iosue ad imperium ipsius cessauit motus cæli, hoc tamen non obstante agebatur bellum Domini cõtra Gabaon.

Item hoc est articulus excommunicatus, qui dicit, quod cessante motu cæli ignis applicatus ad stuppam non comburat eam, errat. Respondeo pono tres propositiones per ordinem.

Prima est, quod de mente Aristotelis & Commentatoris 2. de generat. tex. com. 55. fuit quod cessan-

B te motu cæli cesset omnis actio, & motus in sphæra actiuorum & passiuorum. Rationes autem eorum possunt reduci ad duas. Prima est ista. Quando aliqua virtus diffunditur per totum, sic, quod est causa omnium dispositionum in toto, & in ipso toto est dare aliquod primum recipiens primo influentiam ipsius virtutis, quo mediante alia recipiunt influentiam eius, cessante influxu virtutis in illud primum cessat influxus in omne aliud posterius.

Hanc propositionem declaro in hoc exemplo.

C Homo enim est aliquod totum indiuiduum, habẽs in se aliquam virtutẽ diffusam per totum, sic quod est causa omnium dispositionum, quæ sunt in ipso, cuiusmodi est anima, ita quod omnes extremæ perfectiones, quæ sunt in homine, sunt exigitiuè ab anima. Est etiam in homine aliquod principium, quod recipit primo influxũ animæ, & eo mediante influit anima ad alias partes, cuiusmodi est cor.

Per hanc rationem videmus, quod cessante influxu animæ in cor, cessat eius influxus in totum corpus, & tota ratio huius est ordo virtutis in cor-

D pore, quæ primo influit in aliquod primum, & ideo immediate influit in alio: Sed vniuersum, puta cælum, quatuor elementa, vniuersaque machina mundialis, est aliquod totum, in quo toto est virtus quædam largiens singulis partibus extremas perfectiones, puta quod terra sit rotunda, & sit inferius & immobilis; quod aer sit medius, ignis vero supra, & cælum supra elementa; quod etiam terra moueatur deorsum, ignis sursum; cælum vero sit rotundum & moueatur circulariter: has inquam perfectiones omnes largitur vna virtus, scilicet In-

E telligentia tam ordinate, quod primo influit in cælum agendo motum in eo, & extremas alias perfectiones, deinde mediante influxu cælum influit in omnes alias partes, primo in elementa, deinde in mixta, & sic de alijs: ergo cessante motu cæli, qui est primum influxum ab ista virtute, cessat omnis alia actio in tota machina mundiali.

Hæc est ratio Commentatoris in de substantia orbis, & secundo cæli & mundi. vbi dicit, quod vniuersum est animal quoddam non ligatum neruis, sed virtute vna, quæ primo diffunditur in cæ-

F lum, deinde in alia, quare &c. posset ergo ratio breuiter sic formari. Si non moueretur cor in animali, cessaret omnis motus in corpore hominis; ergo si non moueretur cælum, cessaret omnis motus in toto vniuerso. Hanc rationem innuit Commentator de substantia orbis tract. 4. lib. 3. similiter Philosophus de motu animalium c. 1. in duabus Quæstionibus, quas mouet. quarum prima est, quare terra est immobilis. & respondet quod hoc facit vna virtus, quæ perficit vniuersum, non quidem in esse primo producendo ipsum in esse, sed in esse secundo largiens ei extremas perfectiones.

Secunda ratio est ista. Author de causis propositione

sitione prima dicit, quod causa prima magis influit in suum effectum, quã causa secũda. Tunc sic. In omni actione corporum concurrit necessario actio cæli vt prima, omnis vero virtus alia corporalis concurrit vt secunda causa: sed cessante prima causa, cessat omnis causa secunda ab actione, in qua concurrit prima causa: ergo. Maior patet; vnde homo & sol generant hominem per Aristotelem 2. Phis. tex. 26.

Dicetur ad hoc, quod concesso, quod actio cæli concurrit vt prima in omni actione corporali, tamen ex hoc non habetur propositum, quod cessante motu cæli, &c. Ratio est, quia actio illa cæli, quæ est prima in omni actione, non est motus localis, sed alteratio, puta illuminatio, qua mediante influit in hæc inferiora, stante autem cælo adhuc cælum illuminaret hæc inferiora. Sed ratio ista non est secundum mentem Aristotelis 8. physic. & secundo cæli, & mundi & primo Metheororum, vbi expresse intendit, quod alteratio non est pura actio cæli, sed ista est motus localis, vnde alteratio sequitur motum localem. Quod potest probari per rationem, sic: Quando inter actiones aliquas est ordo causæ & causati, mensuræ & mensurati, prioris & posterioris, vbi non est, quod est mensura prius & causa, non est illud, quod est posterius, causatum & mensuratum: sed secundum Aristotelem 8. phys. tex. 55. inter omnes motus, motus localis est primus, & inter motus locales, primus est motus circularis, inter quos est motus primi cæli, quare oportet quod primum agens prius moueat localiter, quam agat alterando.

Dices: Sol per propriam virtutem habet alterare, nec motus dat ei formam per quam alterat: quare ergo non poterit alterare absque hoc, quod moueatur. Respondeo concedo, quod sol non habet à motu, quod alteret, puta quod alteratio profluat à motu effectiuè. sed tamen inter alterationẽ & motum localem est iste ordo, quod oportet primo cælum esse in actu per motum, quam possit exire in actum secundum alterando: vnde sic est ordo inter generationem & alterationem, quod alteratio necessario præcedit generationem, licet generatio non sit causaliter per alterationem secundum aliquos, sic est in proposito. & hanc rationem deducit Commentator 2. cæli com. 98. vbi supra & Philosophus 8. physic. tex. 55.

Secunda propositio est, quod secundum quod videtur aliquibus Doctoribus antiquis, forte posset opinio Philosophi, & Commentatoris catholicè teneri, nec videtur, quod repugnet multũ his, quæ tenemus per fidem: nec derogare dignitati Dei, nisi ponendo, quod motus cæli sic exigeretur ad motus inferiores, quod Deus non posset mouere aliquid infra, nisi primo moueret cælum. Sed dicere, quod Deus sic disposuerit mundum, quod ibi sit agens vniuersale, & agens particulare, & deficiente vniuersali agente nihil possit agere agens particulare, hoc non derogat dignitati, & potentiæ Dei; sic enim Deus naturas condidit, vt ordinem inter ipsas naturalem & necessarium statuerit. Nec fides Catholica omnia reducit immediatè in primum, sic quod non sit ordo aliquis necessarius inter inferiora, sicut Commentator dicit de Sarracenis, quod ipsi dicunt, quod ignis non generat ignem, sed omnia hæc attribuunt causæ primę.

Item secundo hoc non repugnat Scripturæ, ex eo quod legitur, quod cessante motu cæli tempore

A Iosue agebatur bellum diuinum: sicut enim erat miraculosum, quod cælum stabat, sic erat miraculum, quod eo stante corpus aliquod inferius moueretur. Vnde posset dici, quod ex natura motus inferioris est, quod supponat motum superiorẽ, & colligantia necessaria est ad illud. Deus autem immutabat illum necessarium ordinem, qui potest contra ea, quæ repugnant ex terminis de secundo modo, modo non sit repugnantia in primo modo dicendi per se, vnde Deus assistebat miraculosè omnibus tunc temporis agentibus inferioribus

B supplendo causalitatem primi motus.

Tertio non repugnat articulo excommunicato, vt adducebatur arguẽdo ad principale: puto enim, quod articulus ille non intendit negare essentialẽ ordinem motuum inferiorum ad motum cæli, & quod stante naturali ordine cessante motu cæli non sit verum dicere, quod ignis non posset agere in stuppam: sed articulus intendit inuehi contra aliquos Philosophos, qui sequentes, vti videbatur eis, doctrinam Philosophi, posuerunt, quod cessante motu cæli sic cessaret omnis actio inferiorum

C agentium, quod etiam Deus non posset supplere vicem motus primi, ac facere, quod ignis ageret in stupam. Quarto non videtur derogare ijs, quæ tenemus fienda post Iudicium: tenemus enim, quod erit postmodũ quies perpetua, & quod elementa nõ agent ad inuicem: aut ergo hoc erit miraculosè, & inconueniens videtur ponere tot miracula; aut hoc erit naturaliter, quia cessante motu cæli cessabit omnis actio, & hoc videtur magis cõueniens, quia non oportet ponere nisi vnum miraculum puta, quod cesset motus cæli: Nec videtur posse poni,

D quod quies elementorũ sit tunc violenter, eo quod aliquod violentum esset perpetuum.

Item ostendo, quod hoc ponere est valde rationale, & oppositũ irrationale: Sol enim, posito quod stet in aliqua parte opposita ad aliquam partem terræ calefaciet in modico tempore partem illam, & post spatium multi temporis erit calor maximus resoluens terram in vapores, & necessario ex terra eleuabuntur vapores humidi & sicci, & ex consequenti generabuntur venti, nubes, tonitrua, & pluuia: ergo oportet dare alterum duorum, vel

E quod Deus miraculosè teneat cælum, ne moueatur, & tunc naturaliter cessabit omnis motio inferiorũ corporum: vel oportet, quod Deus spirituali miraculo suspendat omnes actiones corporum inferiorum; vel si dimittat agentia in suis actionibus, non saluentur, quæ tenentur futura esse post iudicium.

Et si arguatur: Nonne corpora nostra poterunt moueri post iudicium cessante motu cæli. Respondeo, quod miraculosè mouebuntur sicut miraculosè viuent sine sumptione alimenti, & actione caloris in humidum radicale, & multis operationi-

F bus, quæ hodie apparent in corporibus nostris necessariæ ad vitam: sic ergo videtur, quod opinio Aristotelis tantum repugnet Fidei, quo ad vnum videlicet, quod ipse poneret, quod cælum impossibile est stare, quia Intelligentia mouet necessitate naturæ, alias etiam Intelligentia esset ociosa. Quo etiam ad hoc, quod forte ipse poneret, quod tanta colligatio est inter motus inferiores, & motum cæli, quod stante per impossibile motu cæli, impossibile esset per quancumque virtutem motus inferiores manuteneri. Sed in hoc quod ipse poneret quod de facto & secundum ordinem naturæ nulla actio esset cessante motu cæli, in hoc posset forte catho-

Catholicè sustineri, vt per hoc, quod post iudicium cessabit motus cæli, cesset eo ipso naturaliter omnis transmutatio in inferioribus. Et hoc videtur requirere congruentia statuum viæ, & patriæ. nūc enim sumus in via, ideo congruit, quod simus in continua transmutatione; tunc autem erimus in termino, ideo congruum est, quod cesset omnis actio, & motus, ac transmutatio.

Tertia propositio est, quod non video bene, quomodo Sol per motum localem possit esse causa alterationis, vel quomodo alteratio habeat ordinem necessarium ad motum localem in aliquo genere causalitatis, licet dicat Aristoteles 8. physic. tex. 24. & alibi, quod motus est conseruatio omnis corporis, & hinc est, quod ignis fortificatur, & cōseruatur per continuam exsufflationem, aqua etiā per continuum fluxum: dico tamen, quod causam & rationem non video sufficientem pro Philosopho, quia cælum, dato quod non moueretur localiter, non posset alterare.

Et si dicas: Ratio est propter naturalem ordinē posterioris ad prius, vt supra dicebatur; hoc non probat, causalitatem aliquam non habet. verum est, quod est prior prioritate nobilitatis, tamen quod sit prior secundum causalitatem, & efficientiam non bene probatur, ideo non multum assero illam viam, & specialiter propter hoc, quod forte articulus excommunicatus intendit.

Vnum tamen videtur tenendum esse, quod forte intellexit Philosophus, & non plus, quod cessante motu cæli, cesset omnis actio, & licet non absolutè, & in instanti, quin post cessationem motus illius posset esse actio aliqua, sed quo ad aliquam conditionem, puta quoad continuationem. & ratio huius potest esse ista, quoniam licet motus localis non sit causa alterationis absolutè, est tamen causa variæ, & variæ alterationis: ita quod varietas alterationis reducatur in motum cæli sicut Philosophus, & Commentator dicunt secundo de generatione com. 55. quod continuatio alterationis, & generationis fit per vnum motum localem primū, tamen successio generationis, & alterationis fit per alium motum obliquum Zodiaci. vnde Commentator 12. Meth. com. 36. & 37. omnis motus rectus siue localis, siue alius terminatur determinato tēpore: ratio est, quia est ad terminum determinatū: si ergo debet continuari, oportet, quod hoc fiat per alium motum: ergo oportet, quod reducatur vltimo ad motum circularem, qui quantum est de se non habet terminum determinatum. Ex hoc cōtinuabitur generatio, & alteratio per hunc modū, quia per motum localem continuum fit variatio in alterante particulari, & in materia: in alterante quidem, alterans enim per motum localem fit in alia, & alia situatione, & adducitur ad diuersos situs. In materia vero, quia adducitur virtute motus primi alia, & alia continuè materia, sicut imaginabantur quidam, quod terra nunc adduceret vnum passum, nunc aliud. Stante autem motu cæli non apparet possibilis ista continuatio. Primo, quia alterans, ex quo staret semper vniformiter, & circa idem passum, de necessitate aliquo tempore actio eius terminaretur: *verbi gratia*, si ignis applicetur ad stupam, & ignis sit immobilis, alia etiā materia non apponatur, necessario combustio, qua ignis comburit stupam, quandoque terminabitur, combusta enim stupa non apparet, quid possit amplius comburere: motus ergo cæli, qui habet alterans transferre, materiam etiam apponere augendo, vel materiam nouam generando, potest alterationem, & generationem hoc modo continuare, quæ de se necessario haberet terminum. Sic ergo posset sustineri, quod cessante motu cæli cessabit omnis actio, & passio, non quidem in instanti, sed quo ad continuationem, quia vltimo, quando agētia essent in pleno dominio, & agens plenè dominaretur toti passo, cessaret necessario omnis actio, nisi esset aliquod agens varians ipsum alterans, vel materiam augmentans siue nouam generans.

B Tunc ad quæstionem: Respondeo, quod cessante post Iudicium motu cæli cessabit omnis actio naturalis generationis, & corruptionis. Similiter motus animalium, quia corrumpentur. Similiter cessabit motus elementorum simplicium, & generatio eorum circularis, & varia: vt quod hic in æstate generentur elementa actiua, in hyeme passiua, quia hoc facit motus primi cæli, variando alterans, & materiam, erit tamen possibilis, & de facto motus cordis continue in homine Deo manutenente extremas perfectiones: similiter erit tunc motus C spirituum progressiuus, propter manutenentiam virtutis diuinæ.

Ad argumentum in oppositum patet, quid dicendum.

DISTINCTIO XLVIII.

DE BEATITVDINE.

D In ista Quadragesimaoctaua distinctione Magister incipit agere de beatitudine, & gloria beatorum, quam recipiunt post resurrectionem. Et primo agit de beatitudine corporum, quæ consistit in quatuor dotibus, quas habebit corpus beati post resurrectionem. Et quia supra dictum est de dote impassibilitatis, ideo inquirere restat de dote subtilitatis, claritatis, & agilitatis.

E Quantum ad dotem subtilitatis quæro tres Questiones,

1 Vtrum duo corpora possint simul esse in eodem loco.

2 Vtrum idem corpus possit esse in diuersis locis.

3 Vtrum per dotem subtilitatis corpus gloriosum possit simul esse cum alio corpore glorioso in eodem loco.

F

DE DOTE SVBTILITATIS.

Quæstio Vnica.

DE BEATITVDINE respectu corporis.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum duo corpora possint esse simul in eodem loco.

QVAN-

QVANTVM ad primam quęstionem arguo primo, quod impossibile est duo corpora simul esse in eodem loco, sic: Quia qua ratione possent duo esse in eodem, pari ratione possent esse infinita, ex 4. physic. tex. 55. sed infinita corpora esse in eodem loco est impossibile, quoniã infinitum in actu possibile non est: ergo.

Oppositum tenet fides, tenet enim, quod dimẽsiones corporis nostri simul erunt cum dimensionibus cæli empyrei post resurrectionem.

Respondeo pono primo propositionem istam, quod repugnantia, qua repugnant duo corpora in eodem, non debet reduci ad genus causæ efficientis, sed magis ad genus causæ formalis, vel subiectiuæ.

Hoc dico propter quandam opinionem, quæ dicit, quod aliud est habere vbi, & aliud est occupare vbi; non repugnat ergo duo corpora esse simul, quia oportet necessario corpus habere vbi: sed propter hoc, quod corpus necessario occupat vbi: ita quod repugnat, quod duæ dimensiones occupent, & repleant eundem locum. Alij autem dicunt, quod repugnantia, qua duo corpora non possunt simul esse, non est repugnantia formalis, sed effectiua, quia de ratione dimensionis est, quod expellat alteram actiuè, & resistat alteri contra agendo, & quia Deus potest suspendere omnem actionem agentis creati, ideo potest facere, quod duo corpora sint simul in eodem.

In oppositum ergo huius positionis. Ego pono prædictam propositionem, quam probo rationibus aliquibus, & primo rationibus duabus fundatis in duabus expressis auctoritatibus.

Prima est ista. Illud quod repugnat dimensionibus ex terminis mathematicis, & natura quantitatis, repugnantia illius non debet reduci ad genus causæ efficientis, sed ad genus causæ formalis: sed duas dimensiones esse simul in eodem situ repugnat ex terminis mathematicis, & natura quantitatis: ergo. Maior patet, quia termini mathematici abstrahunt ab omni efficientia, ideo non est in mathematicis bonum nec finis: ergo nulla repugnantia mathematica est in genere causæ efficientis. Consimiliter quantitas non est de genere formarum actiuarum per Commentatorẽ 4. phys. com. 133. penultimo: ergo quod repugnat per rationem quantitatis, non repugnat effectiuè in genere causæ efficientis. Maiorem probo expresse per Philosophum 4. physic. tex. 55. vbi dicit, quod dato, quod cubum nullam haberet omnino quantitatem, adhuc non posset simul esse cum alio corpore; vnde dicit, quod duo corpora esse simul repugnat ex eorum essentijs, & est de genere propositionum inopinabilium. Et Commentator exponens illud 4. physic. com. 66. dicit, quod repugnãtia illa est ex terminis mathematicis, non ex ratione qualitatum, & calidi, & frigidi. Hoc etiam apparet, quia propositiones, & principia mathematica fundantur super naturam terminorum mathematicorum, & quantitatis, vt quod inter duo puncta impossibile est intercidere nisi vnam lineam: ergo inter illa impossibile est esse nisi vnam dimensionẽ.

Secunda ratio est ista ad idem. Illa repugnantia, qua mens nostra non potest fingere, non reducitur A ad genus causæ efficientis, sed reducitur necessario ad naturam terminorum, & per consequẽs est formalis. Ratio huius est, quia intellectus noster potest abstrahere quodcumque agens, & intelligere eum sine actione sua, ignis enim non causat calorem suum in intellectu, vt per hoc oporteat intellectum intelligere ignem necessario calefacere, sed secundum Boetium 1. de Trinit. non longe à medio libri, nullus potest intelligere, quod duæ dimensiones sint simul, quin vna aliam penetret: ergo.

B Tertia ratio ad idem est ista. Repugnãtia, quod duæ dimensiones sint simul, est ex hoc, quod dimensio facit latera loci distare, hoc non est effectiuè, sed formaliter: ergo. Maiorem probo, quia enim dimensio facit latera distare, ideo ex natura rei, quando imaginor illam distantiam inter duo latera, necessario imaginor dimensionem puta longitudinem, eo quod necessario imaginor spatium, spatium autem non est, nisi dimensio ipsa in longũ vel latum, vel huiusmodi: si ergo imaginer duas tales longitudines, necessario imaginor duo spatia: C inter duo autem latera non duo spatia: ergo nec duæ dimensiones: ergo ex ratione distantiæ duarum dimensionum est, quod duæ dimensiones non sint simul.

Secundo ad idem, quia impossibile est, quod imagineris inter duo puncta nisi vnam lineam, alias à dato puncto ad datum punctum possent duci duæ lineæ: sed tanta repugnantia est inter datas superficies ducere duo spatia, siue duo lata, & profunda, quanta inter duo puncta ducere duas lineas: ergo.

Confirmo hoc tertio, quia licet inter duo puncta, D siue inter duas superficies distantia media non fundet respectũ distantiæ ipsarum inter se, eo quod respectus ille distantiæ immediatè fundatur in ipsis distinctis, est tamen ratio quare ipsa distantia fundat respectum ipsum distantiæ. Quod ex hoc patet, quia variata distantia variatur respectus distantiæ, si enim sit magnum spatium intermediũ, erit distantia magna, & extrema magis distabunt; si vero sit minus spatium, erit minor distantia extremorum: ergo ratio fundandi respectum distantiæ inter duas superficies est distantia ipsa, siue spatium E medium interceptum. Ex hoc habetur, quod inter duas superficies non possint esse duo spatia, quia multiplicata ratione fundandi multiplicatur respectus, qui est inter extrema: ergo si inter duas superficies sint duo spatia, erunt duæ rationes fundandi respectum distantiæ inter ipsas: ergo superficies vna, à data superficie vna, bis distabit & duplici distantia: Consequens est impossibile, sicut impossibile est, quod idem sit bis pater respectu eiusdem. Sic ergo patet, quod maior est vera, quod repugnat duas dimensiones esse simul propter distantiam F mediam, quia dimensio facit latera distare, quia si sint duæ dimensiones, necessario oportet imaginari duo media: ergo duas distantias, quia multiplicatis medijs multiplicatur distantia, sicut facto maiori, & minori medio fit maior & minor distantia. Minorem autem probo, quoniam etsi corpori conueniat effectiuè aliquid ratione qualitatis, puta soliditatis, vel duritiei, tum ratione qua est distantia media duarum superficierum, ex hoc ipso facit distare formaliter præcisè, quia est ipsamet distantia; dimensio enim media inter duas superficies non videtur aliud, quam distantia media earum.

Quar-

Quarta ratio ad conclusionem principalem est ista, quod duo subiecta non subsint eidem passioni, non est ex repugnantia effectiua, sed magis subiectiua; sicut repugnantia qua eadem simitas non potest esse in duobus nasis, non est efficientia nasorum: sed ratio eorum formalis, qua est impossibile, quod duo subiecta sint vnius passionis: ergo. Probo minorem, quoniam propria passio quantitatis est habere positionem, & ideo ponitur a philosopho positio differētia quantitatis, quæ non est aliud, quā habere in continuo, vbi assignes partes ipsas, & sumas hic, & ibi. hoc autem est habere determinatum situm.

B Tunc sic: Quando ponis simul duas dimensiones, ponis eas in eodem ibi: ibi autem idem est, quod situs, situs vero est positio, positio est quantitatis passio: ergo ibi erunt duo subiecta sub vna passione, quia duæ dimensiones sub vna positione, quod repugnare videtur ex rationibus formalibus subiectorum, quæ appropriant sibi proprias passiones; sicut ex ratione sphærarum repugnat, quod sit eadem circularitas in duabus sphæris. hæc autem est antiqua opinio Thomæ in 4. d. 44. q. 2. art. 2. quæstiunc. 1. quæstione ista; est etiam opinio Scoti in quarto libro in principio de Sacramentis.

C Secunda Propositio est, quod non obstante prædicta repugnantia Deus potest facere duo corpora simul in eodem loco. tota ratio est, quia Deus potest contra repugnantiam omnem quantumcunq. formalem, dummodo non sit repugnantia in primo modo dicendi per se vbi implicatur contradictio non tantum repugnantia: nunc autem repugnantia duorum corporum ad idem vbi non est repugnantia in primo modo, sed tantum in secundo; licet enim multiplicato subiecto necessario multiplicetur passio ex necessitate connexionis subiecti, & passionis in secundo modo, tamen non est contradictio in primo modo, quod subiectum sit multiplicatum & non passio, eo quod prædicatum non affirmatur & negatur ibi de eodem, quia subiectū non est sua passio in primo modo.

D Tertia Propositio est, quod ex hoc opinio quædam infringitur, quæ dicit, quod Deus non potest facere simul duo corpora in eodem situ; propterea quod non possunt hoc imaginari.

E Ad auctoritates scripturæ quæ videntur dicere, quod de facto fecerit duo corpora simul Deus, in Christi natiuitate exeuntis de vtero Virginis clausis claustris. Similiter quod dicitur, quod exiuit clauso sepulchro, & quod intrauerit ianuis clausis. Ad istas auctoritates respondent adducendo ad expositionem eorum quædam magna absurda, Vnum quod adducitur de natiuitate Christi, dicūt quod hoc fuit per dotem subtilitatis, per quam tantum subtiliatus est, quod potuit exire per modicam aperturam vteri virginalis.

F Sed hæc responsio non valet, quia certum est, quod Beata Virgo remansit virgo post partum, sicut expresse haberi potest ex circunstantia Scripturæ, vnde Ezech. cap. 44. Porta illa clausa erit in æternum. Videtur etiam supponere falsum, quod caput hominis posset subtiliari vsque ad quantitatem vnius fili, hoc enim videtur impossibile, quia tale corpus, cum careret debita organizatione, nō esset aptum susceptiuum animæ, quæ est actus corporis organici potentia vitam habentis.

Alij eiusdem opinionis dicunt, quod Deus potest facere corpus Christi extra vterum absque hoc, quod transiret per eum, & per consequens absque hoc quod duo corpora essent in eodem loco. Potest enim Deus transferre corpus de loco extremo absque hoc, quod transiret per medium. Sed hæc solutio euadit vnum difficile per aliud æquè difficile: nonne apud Aristotelem fuisset æquè difficile & impossibile, quod aliquod corpus posset moueri de extremo ad extremum, nō transeundo per medium, sicut quod duo corpora possint esse simul in eodem loco? continuitas enim motus dependet necessario ex cōtinuitate spatij. Similiter non iuuat eos solutio ista in hoc, quod ponitur de cælo Empyreo, & corporibus beatorum, quæ simul erunt cum cælo Empyreo, nisi fingatur, quod sint extra cælum, & extra locum; vel cuilibet fecerit Deus capsulam suam de cælo Empyreo, vel quod non moueri possint: aut si sic, oportet quod cælum frangatur, quod est absurdum.

Hic tamen sunt duo dubia contra hoc, quod dixi sæpe, quod Deus sua virtute infinita non tantū facit illa, quæ sunt in potentia naturali, siue non repugnantia naturali, sed etiam illa, quæ sunt repugnantia ex terminis in secundo modo per se. Contra hanc propositionem dicunt aliqui quod est nimis vniuersaliter dicta, & quod nō est vniuersaliter vera: quoniam si sic, posset Deus facere quod totum non erit maius sua parte, quia maioritas non est ipsum totum in primo modo dicendi per se.

Respondeo: totum est maius sua parte, potest dupliciter accipi, vel actualiter, idest, per relationem actualem maioritatis, quam fundat totum ad partem; vel aptitudinaliter, vel fundamentaliter, quia concipiens totum fundat necessario relationem maioritatis ad partem etiam simul conceptam. Primo modo intelligendo non tantum Deus facit, quod totum non sit maius parte, sed hoc facit natura, nam totum non habet actu relationem ad partem suam, aliàs sicut habet relationem ad vnā partem haberet relationem ad aliam, & sic necessario haberet infinitas relationes in actu ad infinitas partes. Vel enim per eandem relationem dicetur maior omnibus partibus, & hoc est impossibile, cum termini sint alij, & alij: vel per aliam & aliam relationem, tunc erunt infinitæ, sic ergo non potest intelligi, quod totum sit maius parte per actualē relationem maioritatis, quam fundat. Et præterea hoc posito non video quare non posset Deus relationem tollere non stantibus extremis, si relatio sit alia realitas ab eis. Si autem intelligatur, quod totum est maius sua parte fundamentaliter, tunc concedo quod Deus non posset facere, nec illa separare, quia per suam quidditatem est fundamentum illarum relationum.

Secundo arguitur contra propositionem, quod falsum videtur, quod Deus possit facere circa ea, quæ repugnant ex terminis. Ratio est, quia Deus illud non potest nisi destruendo naturam terminorum. Contradictio est ergo, quod termini sint secundum eorum naturam, & quod non sint termini.

Respondeo, repugnare ex rationibus est dupliciter, vel entitatiue, quia repugnat rationibus terminorum, & facere contra illa quæ repugnant hoc modo, est facere quod hæc ratio non sit hæc ratio; hoc modo aliquid dicitur tale ex terminis, quia ratio hæc est ratio illa. Secundo modo dicitur aliquid repugnare ex terminis, non quod oppositum

tum

tum destruat rationem rei, quia illud esse tale ex terminis, non est rationem istam esse rationem illam; sed intelligitur, quod hæc ratio vnius non sit ratio alterius, tamen hoc, ex natura sua determinat sibi illud, & hoc est oppositum repugnare ex terminis.

Ad propositum, licet Deus non possit facere quæ repugnant primo modo, quia facere ibi esset non facere ibi esset non facere, potest tamen facere quæ repugnant secundo modo, quia hoc facere, etiam si sit contra connexionem naturalem terminorum, non tamen est facere rationes proprias esse rationes eorum.

Ad argumentum in oppositum, dico quod ex alio est quod Deus non possit facere infinita corpora simul quam ex hoc quod non possit facere plura corpora in eodem loco, illud enim est ratione infiniti, quod est impossibile in actu fieri.

ARTICVLVS II.

Vtrum idem corpus possit esse in diuersis locis.

QVo ad secundam quæstionem arguo primo, quod impossibile est idem corpus esse in diuersis locis virtute diuina, sic: Impossibile est quacunque virtute, quod idem distet a seipso, quia si sic, cum illa quæ distant inter se, distinguantur, idem distingueretur a seipso, sed si Deus faceret idem corpus esse in diuersis locis faceret, quod idem distaret a se: ergo. In oppositum est Hugo de Sacramentis parte decima cap. 4. Respondeo, pono istam propositionem, quod idem corpus esse in diuersis locis non est repugnantia primi modi, & ideo potest Deus illud facere. potest ergo ratio sic formari. Deus potest illud quod non implicat repugnantiam, quod videlicet facere non est non facere, & hoc est quando non est affirmatio, & negatio eiusdem de eodem, sed facere quod idem corpus sit in diuersis locis non est conditio & repugnantia in primo modo, quia non est affirmatio, & negatio ibi de eodem: ergo. Probo. si Deus faciat idem corpus in diuersis locis, facit vnam affirmatiuam, & aliam negatiuam, non de eodem subiecto, licet de eodem prædicato, affirmatiua est ista, plurificari, negatio vero est, non plurificari, plurificatio ibi dicitur de situ, quia situs plurificatur, non plurificatio vero dicitur de corpore, quia corpus ibi non plurificatur, sed corpus & situs non sunt idem: ergo affirmatio & negatio puta plurificari & non plurificari, non dicitur ibi de eodem.

Secunda Propositio est, quod idem corpus fieri in diuersis locis est repugnantia secundi modi, determinatio enim ad situm est propria passio corporis: impossibile est autem ex connexione in secundo modo, quod passio multiplicetur subiecto non multiplicato. Aliqui tamen Doctores tenent oppositum, quod Deus non possit illud facere, & ideo pono tertiam propositionem, quod rationes & inconuenientia quæ adducuntur ab eis non concludunt: hoc patet discurrendo breuiter per singulas difficultates. Prima est ista. Corpus determinatur necessario ad situm per dimensiones proprias. Tunc sic: quando aliquid per se determinatur ad aliquid, illo plurificato necessario plurificatur aliud: sed corpus per se determinatur ad situ:

A ergo: Respondeo, concedo maiorem sic, quod si aliquid determinetur ad aliud, illo alio plurificato plurificatur illud. Concedo in secundo modo dicendi per se, licet non in primo modo, quia licet ad plurificationem vnius sequatur in secundo modo plurificatio alterius, & ideo potest Deus facere vnum multiplicatum alio remanente immultiplicato.

Alij adducunt impossibilia, quæ videntur sequi.

Primum est, quod ex hoc sequatur, quod duæ formæ essent in eadem parte materiæ: probatur: ponatur hic vnus panis coram famelico, & idem
B panis ponatur coram alio famelico, vterque comedet panem, virtute etiam digestiua vterque digeret eum, virtute quoque nutritiua materia eiusdē panis fiet sub forma carnis vtriusque, & habetur propositum.

Respondeo. Ista eadem difficultas oritur dato, quod duo corpora ponantur in eodem loco, quod tamen ipsi non negant. Probo. si ego & tu simus in eodem situ, omnino Impossibile est, quod idem panis assimilatur ad stomachū meum quin assimi-
C letur ad stomachum tuum, tunc calor meus aget in panem illum, & similiter calor tuus, & virtute caloris mei panis ille conuertetur in carnem meam, virtute autem caloris tui conuertetur in carnem tuam: ergo eadem materia eiusdem panis erit sub forma carnis meæ, & sub forma corporis tui.

Ideo ad difficultatem respondeo, quod Deus potest hoc facere, potest enim suspendere actionem stomachi alterius, nec est repugnantia aliqua, quia propter hoc non desinet esse.

Alia ratio est, quia videntur sequi contradicto-
D ria, quia ponatur corpus vnum iuxta ignem, ponatur idem iuxta frigus, in vno loco calescet, & in altero frigescet, in eodem etiam loco poterit famescere vbi non sit cibus, in alio saturari vbi sit cibus.

Ad istud inconueniens diceretur, quod vel frigus & calor æquabuntur hic & ibi, & tunc fiet ex eis vna qualitas media, vel calor vincet, & tunc vtrobique calefiet, similiter si vincat frigus, vtrobique frigefiet. Idem enim iudicium esset tunc de calore & frigore in duobus locis applicatis ad idē corpus vtrobique, quod est de calore & frigore ap-
E plicatis eidem in vno loco.

Alij adducunt mirabilia quæ videntur sequi, nā tunc idem poterit hastiludiare secum, & idem solū poterit facere vnā magnam choræam, & in vno loco eleuare manum, in alio vero simul deponere, & poterit in vno loco vertere faciem ad orientem, in alio ad occidentem, & sic idem venire, & moueri contra se, & cum eadem hasta percutere se, & plura mirabilia huiusmodi quæ videntur repugnare.

Respondeo. Concedo quod talia repugnant in
F secundo modo per se, non in primo, omnia enim ista non aliud sunt, quam situm multiplicari subiecto eodem remanente.

Alij adducunt quod tunc posset Deus facere, quod oppositæ relationes essent in eodem, puta si fiat idem simul sursum, & deorsum.

Respondeo, licet subiectum sit idem, tamen ratio fundandi respectus illos variatur & est spatium & distantia media, vt patet quod sunt alia, & alia ratio fundandi.

Ad argumentum in oppositum Respondeo, tantum sequitur ex illo medio, quod idem differret a se secundum situm, & secundum consequentia situm

tum, & hoc non est inconueniens, nec arguitur differétia aliqua in aliquo, quod sit prius ipso situ.

DE SVBTILITATE CORporis gloriosi.

ARTICVLVS III.

Vtrum duo corpora gloriosa possint esse simul in eodem loco per dotem subtilitatis.

AD tertiam quæstionem Respondeo, sicut respondet antiqua opinio, quod nulla virtute naturali creata vel data a Deo, vel naturali potest fieri, quod duo corpora gloriosa sint simul, sed sola virtute Dei: Sicut enim sola Dei virtute potest fieri, quod passio plurificetur subiecto impluri ficato, quod oportet dicere, quando idem corpus sit in diuersis sitibus, vel duo in eodem situ, & ideo non potest Deus dare qualitatem aliquã, per quã duo corpora possint simul esse; sicut non potest dare qualitatem, per quam accidens sit sine subiecto. Sed hic sunt dubia.

Primum est, quod videtur quod virtute creata possint duo corpora esse in eodem loco & situ, patet de igne & ferro, in ferro candente, idem patet de vaporibus existentibus simul cum aere. Idé patet de nutrimento existente simul cũ quacunq. parte minima membri. Idem patet de vesica non habente nisi vnum foramen: ergo oportet ad hoc quod non sit vacuum, quod prius mutet corpus ad extra, quam exeat illud quod erat interius.

Ad primum respondeo, quod in ferro candente illud, quod apparet ignis, non est nisi calor, non tamen in illo gradu quem requirit forma ignis. Vel secundum aliquos dicendum, quod etsi sit ibi verè ignis, non tamen ignis ille est simul cum ferro, sed est in quibusdam poris minutissimis ipsius ferri.

Ad secundum dico, quod vapores cum aere non sunt simul, sed illud, quod videtur esse vapores, & aer, est aer inspissatus, tunc aer sic inspissatus cedit, & dat locum vapori.

Ad illud de vesica dico, quod semper trahit ad se aliquam humiditatem, cum sit res valde porosa.

Ad illud de nutrimento nego, quod sint simul, Immo si essent simul, nunquam posset fieri nutritio, dico tunc, quod nutrimentum illud est in diuersis poris.

Aliud dubium est, quia si sola virtute diuina illud fit, quomodo verum est, quod dicitur communiter, quod fit per dotem subtilitatis.

Respondeo, non est imaginandum, quod dos subtilitatis sit aliqua qualitas, sed est sola Dei assistentia, sicut dicimus de gratia miraculorum: est ergo assistentia Dei ad nutum beati, vt, cum vult, possit se facere cum quocunque corpore. & hoc est quod dicunt aliqui quod dos ista non est aliud quàm dominium animæ super corpus, quod debet intelligi cum diuina assistentia.

DE CLARITATE CORporis gloriosi.

A

ARTICVLVS IIII.

Vtrum corpora gloriosa post resurrectionem erunt clara, & luminosa.

QVantum ad beatitudinem corporis quæ est dos claritatis, quæro vnam quæstionem, & arguo quod non: quia impossibile est opposita simul esse: sed lumen, & color requirunt in subiecto oppositas dispositiones, corpora autem beatorum erunt colorata: ergo.

B Probo minorem, quia color requirit subiectum terminatum cum sit lux in corpore terminato: lumen autem requirit subiectum suum peruium: ergo.

In oppositum est auctoritas Scripturæ, quæ dicit: Fulgebunt iusti sicut sol & tanquam scintillæ, &c. Sap. 3.

Respondeo, pono primo aliquas propositiones negatiuas.

Prima est, quod luminositas illa non potest esse ex refractione luminis extrinseci; nec quod sit sola

C la viuacitas colorum ex intentione lucis elementaris. Hanc propositionem pono propter duas opiniones.

Prima dicit, quod luminositas subiectiua intrinseca non erit in corpore beati, sed sola venustas colorum. Motiua sunt, tum quia luminositas ista repugnat venustati faciei, nam pulchrior est facies ornata venustis coloribus, quam facies quæ luceret: Tum quia summe est delectabile videre faciẽ beati; videre autem lumen vt sic non tantum videtur esse delectabile, quantum videre colorem pul-

D chrum.

Tertio quia lux, & color videtur, quod sibi repugnent in eodem subiecto eo, quod color non videtur esse aliud quam quædam diminuta lux, est enim lux participata in corpore terminato.

Propter quod dicunt alij, quod luminositas illa non est intrinseca subiectiuè in corpore beati, sed orietur ex refractione luminis solaris & stellarum. Corpus enim beati erit valde tersum & politum, ideo frangetur ibi lumen Solis & stellarum.

Alij dicunt, quod luminositas illa non erit nisi

E quædam viuacitas colorum, hoc modo. Color. n. enim secundum eos non erit nisi lux elementaris, illa autem lux fiet viuacissima, ac si rubedo, quæ est in facie, tantum fieret viuida, quod appareret quasi lucida.

Istarum opinionum tertia mihi magis placet, nisi quia videtur repugnare Scripturæ & auctoritatibus sanctorum. Ideo posui prædictam propositionem, quam primo probo auctoritate Apostoli qui dicit, quod corpus nostrum configurabitur claritati corporis Christi: sed claritas corporis Chri-

F sti est claritas quasi solaris, non tantum venustas siue viuacitas colorum: ergo. Minor patet Matt. 17. vbi in transfiguratione dicitur, quod resplenduit facies eius, vt Sol, & Apocalip. 7. dicitur, quod facies eius lucebat, sicut Sol lucet in virtute sua. Item Sap. 3. dicitur: tunc fulgebunt iusti sicut Sol. & vbique in Scriptura claritas illa exprimitur claritas solaris: sed certum est quod refractio luminis Solis ad corpus quantumcunque politum similiter venustas colorum, vel viuacitas quantumcunque intensa nunquam adæquaret illam Solis claritatem: ergo.

Ad hoc etiam est auctoritas expressa Augustini

ni lib. 22. de ciuit. Dei cap. 19. tom. 5. vbi distin- guit lumen faciei Christi post resurrectionem à corporeitate, vnde dicit, quod Apostoli post resurrectionem videbant colorem faciei Christi, claritatem autem non videbant.

Et ad motiua alterius opinionis. Ad primum dico, quod ibi erunt colores venusti simul cum luminositate. Et cum dicitur, quod luminositas tollit venustatem colorum.

Respondeo, quod verum est vbi colores disperguntur propter lumen; vbi vero colores non dispergentur propter claritatem, quanto sunt luminosiores, tanto sunt magis venusti, & ideo ibi erūt omnes colores in optima proportione, & cum hoc luminositas magna, & in vtroque consistet eorum pulchritudo.

Ad aliud, ratio illa valet, vbi organum oculi potest pati passione abiecta, quod nullo modo concedendum est in beatis propter dotem impassibilitatis.

Ad vltimum dico, quod lux & color licet sint eiusdem generis, non tamen sunt eiusdem speciei, & ideo non repugnat, quod sint simul. Sed de hoc amplius in secundo.

Secunda Propositio est, quod in corpore beatorum cum coloribus pulcherrimis, ac venustissimis erit quædam luminositas solaris, ita, quod ambæ qualitates istæ erunt ibi subiectiuè.

Hanc Conclusionem quantum ad possibilitatē, nituntur aliqui probare sic: Quando aliqua simul possunt stare in eodem subiecto in aliquo gradu, possunt simul stare in quocunque gradu, & etiam in summo saltem alterum illorum, sed color, & lux possunt simul stare in aliquo gradu, vt patet expresse de noctiluca, vt dicunt. Sed ratio ista non valet, quia non video, quod lux, & color possint simul esse in eodem quantum ad immutandum visum, quod tamen oportet dicere de corpore beati, & hoc patet in exemplo eorummet, quoniam noctiluca de die, quando immutat visum per colorem, non immutat eum per lucem, & è conuerso in nocte.

Ideo aliter arguo sic. Si lux solaris, & varietas colorum repugnaret esse simul in eodem subiecto, etiam quantum ad immutandum, visum hoc est propter alterum trium; aut propter oppositionem quam requirunt in subiecto, quia lux requirit perspicuitatem, color terminationem; aut erit propter oppositionem eorum formalē, eo modo, quo repugnat albedini esse in eodem; aut hoc erit, quia alterum impedit alterum in operatione sua, vt lux impedit ne color possit immutare visum in præsentia sua: sed nullo istorum modorum repugnat sibi: ergo nullo modo. Maior patet per locum a sufficienti diuisione. Minor patet quantum ad primū, quia licet lumen requirat in subiecto diaphaneitatem, non tamen lux.

Probo: Corpus enim diaphanum est terminatū secundum Commentatorem de substantia orbis, & secundo cæli & mundi, & hoc patet per experientiam de Luna, alias enim non appareret maculata, ratio enim, quare apparet maculosa est, quia in aliquibus partibus eius est terminata, & in aliquibus peruia.

Item de substantia orbis, dicit Commentator, quod claritas in cælis & in istis inferioribus est æquiuocè, quia ibi est qualitas quædam simplex; stella enim (secundum eum) non est aliud quam aggre-

A gatio partium orbis quæ facit illam qualitatem simplicem. In istis autem mixtis inferioribus est qualitas elementaris mixta. Similiter secundum non repugnat, nam lux & color non sunt opposita formaliter, licet sint opposita in ordine ad oēm virtutem creatam; id. n. est, quia color non est nisi lux imperfecta, resultans ex commixtione elementorum, & hoc apparet expresse per experientiam in coloribus Iridis, qui sunt cadentes à lumine solari, quia franguntur alij ad perpendicularem, alij a perpendiculari, & concurrente alia, & alia

B nube causantur diuersi, & varij colores, vnde color ceruleus minus cadit, color vero rubeus plus, gramineus autem plus, & violaceus multo plus, & quanto magis cadunt, tanto minus habent de luce. Per hoc etiam patet, quod albedo est mensura aliorum colorum, quia plus participat de luce, secundum Philosophum lib. de coloribus, & ideo qui colores magis accedunt ad albedinem, magis habent de luce. Differunt ergo color, & lux sicut qualitas perfecta & imperfecta, sicut tepidum, & calidum, talia autem impossibile est esse simul, im-

C mo opponuntur ad inuicem in ordine ad quamcunque virtutem creatam. Hoc patet per experientiam in vitrea, quando enim sol intrat per vitream, in tantum color intenduntur ibi ratione luminis, quod sit extra gradum suum, quem determinat talis natura coloris, & ideo non potest videri, & trahitur quasi totaliter ad luminositatem, sed repugnantia ista non est in ordine ad virtutem increatam, & hoc potissimè, quia lux & color sunt alterius speciei, nec vt erunt in corporibus gloriosis miscebuntur in essendo, nec in operando, nec in vi-

D sum immutando.

Tertium etiam non impedit, puta quod vnum impediat actionē propriam vtrique, ac si alterum solum esset ibi.

Tertia Propositio est, quod illa luminositas erit ex dono Dei, nec redundabit ab anima in corpus sicut imaginātur aliqui, q redūdabit gloria corporis à gloria animæ, ita quod claritatem animæ cōsequatur claritas in corpore per quandam redundantiam vnius in aliud. Nec obstat secundum eos, quod claritas animæ est spiritualis, corporis

E vero corporalis, claritas enim ista sequitur naturam receptiui, & ideo vbi receptiuum est spirituale, ipsa est spiritualis, vbi vero est corpus ipsa est est corporalis. & idem dicunt isti de omnibus dotibus, quod sunt per quandam redundantiam a gloria animæ in corpus. Ego non capio, quod illa redundantia possit esse efficientia aliqua, & ideo si positio intelligat, quod illa redundantia sit per modum efficientiæ, vt dos ista in corpore sit effectiuè ab anima, puto, quod illud non sit benedictum.

F Si vero intelligat. quod sit effectiuè a Deo, & exigitiuè a beatitudine animæ, quia congruum est, quod Deus ostendat exterius donum, quod influit interius, sic intelligo, quod opinio est vera, sed intelligendo primo modo non puto, quod sit verū. Ratio est, quia illa luminositas animæ cum sit spiritualis, non potest esse principium alterationis corporalis, vnde licet imaginatiua possit esse principium transmutationis in corpore, hoc tamen nullo modo conuenit intellectiuæ, quæ est virtus merè spiritualis. Per hoc patet ad argumentum in oppositum.

DE AGILITATE CORporis glorioſi.

Quantum ad dotem agilitatis quæro vnam quæſtionem.

ARTICVLVS V.

Vtrum corpora glorioſa poſſint moueri in instanti.

ARguo primo, quod ſic: quia ſecundum Auguſtinum 22. de Ciuit. Dei cap. 30. tom. 5. Vbicunque volet eſſe ſpiritus, ibi confeſtim erit corpus: ſed ſpiritus poteſt velle, quod in iſtanti ſit in aliquo loco: ergo.

In oppoſitum eſt, quia motus in inſtanti eſt impoſſibilis ex 8. phyſic. tex. 79. & 80. vnde ex hoc concludit Philoſophus, quod virtus infinita, ſi eſſet in magnitudine, non poſſet mouere, quia moueret in inſtanti, quod ipſe habet pro impoſſibili. Reſpondeo: pono tres propoſitiones.

Prima eſt, quod virtute diuina corpora beatorum efficientur neutra, hoc eſt, nec grauia, nec leuia, ſic quod grauitas, quæ modo ſequitur naturam prędominantis elementi in corpore humano, tolletur ab eis, nec tamen propter hoc dabitur eis grauitas aliqua.

Circa hanc Propoſitionem ſic procedo.

Primo oſtendo, quod eſt poſſibilis.

Secundo, quod eſt congrua.

Tertio, quod eſt neceſſaria.

Quarto, quod vera eſt de facto.

Primũ probo ſic: Non magis poſſibile, immo videtur habere maiorem repugnantiam, paſſionem fieri ſine ſubiecto, quam è conuerſo ſubiectum fieri ſine propria paſſione, ſed in Sacramento altaris ſit paſſio ſine ſubiecto, quia grauitas ſine graui: ergo magis videtur poſſibile in propoſito, quod ſubiectum fiat ſine paſſione, vt graue ſine grauitate.

Secunda ratio ad idem eſt iſta. Deus poteſt omne illud, quod non implicat contradictionem, vbi ex illo non ſequitur, quod affirmatio, & negatio dicantur de eodem: ſed fieri corpus mixtum ſine grauitate, non includit contradictionem, quia ibi affirmatio, & negatio non dicuntur de eodem: ergo. Maior nota eſt.

Probo minorem. Si enim fiat corpus mixtum ſine grauitate, ibi eſt vna affirmatiua, puta corpus mixtum; ibi etiam eſt negatiua eiuſdem prædicati, puta grauitas non eſt: ſed iſta affirmatio, & negatio licet ſint eiuſdem prædicati, non eſt tamen eiuſdem ſubiecti, quia non ſunt idem in primo modo dicendi per ſe corpus mixtum, & grauitas: ergo. Ex hoc apparet verum eſſe, quod frequenter dixi, ſcilicet, quod Deus poteſt immutare propoſitiones de ſecundo modo, quia, terra eſt grauis, & corpus mixtum eſt paſſibile, ſunt propoſitiones de ſecundo modo, ſecundum Philoſophum de cælo & mundo.

Secundum quod ſit rationale, probo ex duobus.

Primo, quia ſi corpus beati eſſet actu graue, inclinaretur corpus beati ad eſſendum in centro:

A ergo cælum non erit locus eius naturalis, immo erit ibi violenter: ergo.

Secundo, quia inconueniens videtur, quod corpus beati habeat inclinationem naturalem contra motum ipſius animæ: ſed grauitas ſi qua ineſſet, haberet illud corpus inclinationẽ contra motũ animæ, qui eſſet ad ſurſum, leuitas etiam, ſi qua ineſſet haberet inclinationem contra motum animæ, qui eſſet ad deorſum: ergo.

Confirmo hoc, quia grauitas, & leuitas data data ſunt corporibus naturalibus, vt per illos corpus quodlibet tenderet in locum ſuum, vt ibi con-
B ſeruaretur, quod habet corrumpi, dum eſt extra locum proprium, vt patet ex 3. & 4. cæli & mundi tex. 18. & 21. Sed iſta cauſa non habet locum in corporibus beatorum, quia immediate conſeruantur a Deo per dotem impaſſibilitatis: ergo.

Tertiũ probo, ſcilicet, quod ſit neceſſarium, ſic: Grauitas impedit motum voluntarium animæ, non ſolum vt eſt actus ſecundus, ſed vt eſt actus primus: probo, quia actus ſecundus grauitatis eſt motus localis: ſed non obſtante, quod ſit aliquis motus
C localis grauitatis, adhuc ſola grauitas, vt eſt actus primus, impedit, & reſiſtit motui voluntario; nam quando quis mouet ſe ſurſum, grauitas eius non eſt tunc in actu ſecundo, quia non mouetur quis deorſum ſecundum illam, & tamen grauitas eius impedit motum eius, quo mouet ſe ſurſum: ergo.

Vbi conſiderandũ eſt, quod aliquibus videtur, quod inclinatio grauis, quam graue dat deorſum, quam experior in manu mea, ſit actus ſecundus grauitatis, & per conſequens inclinatio auis ad deorſum, quæ impedit motum eius ſurſum, ſit actus ſe-
D cundus: quod non reputo verum; immo inclinatio iſta grauitatis ad centrum, quam experitur animal, eſt actus primus grauitatis, & quædam ſenſibilis qualitas, & experimentalis: ſed in corpore glorioſo non eſt aliquid, quod impediat motum voluntarium animæ ad quemcumque ſitum: ergo in corpore glorioſo neceſſe eſt ponere quod nulla ſit grauitas in actu ſecundo, ſed nec in actu primo.

Vnde ratio iſta infringit quandam communem opinionem, quæ dicit, quod in corporibus beatorum remanebit grauitas quantum ad actum pri-
E mum non quo ad actum ſecundum, & ratio eorũ eſt quia actus ſecundus quem ponunt eſſe inclinationem illam ſenſibilem haberet impedire motum animæ. Sed iſta ratio concedat in medio cum ratione quam adduxi, tamen in alio diſcordat, puta in concluſione, quia propter iſtam rationem oportet tenere, quod grauitas ibi non remaneat etiam in actu primo, quia in actu primo habet reſiſtere motui voluntario ipſius animæ.

Sed contra dicta eſt, quia inclinatio grauitatis ad centrum videtur eſſe quædam operatio, opera-
F tio autem dicit actum ſecundum. Reſpondeo, vt prius, quod inclinatio illa non eſt actus ſecundus; aut enim eſſet motus localis, aut alteratio; neutrũ horum apparet in propoſito: nec enim per hoc, quod teneo graue in manu mea, acquiritur noua qualitas, nec nouum vbi, ideo inclinatio illa non eſt operatio aliqua, vt operatio nominat actum ſecundum; eſt tamen actus primus quoniam formaliter inclinat ad centrum. & hinc eſt, quod oportet, quod tollatur in corpore beati, & in hoc opinio illa confirmat propoſitum, qui dicunt, quod auferetur impedimentum motus animæ, licet non

putent

potent, quod grauitas impediat, vt est actus primus. Vltimo probo, quod ita sit de facto, & hoc per Augustinum 21. de Ciuitate Dei cap. 11, qui dicit, quod talia faciet Deus illa corpora, scilicet beatorum, quod erunt sine ponderis grauitate.

Ex hoc patet quid est dos agilitatis. Ad cuius euidentiam sciendum est, quod secundum Commentatorem de substantia orbis cap. 1. & 2. & 8. physic. comm. 79. & primo cæli comm. 17. & 18. causa quare corpus cæleste non est graue, nec leue, est ipsa anima corporis cælestis, & intelligit de propria anima cuiuslibet cæli, quæ ei vnitur in ratione non largientis actum primum, sed actum secundum, & extremas perfectiones: quia vero motus animæ corporis cælestis siue Intelligentiæ, non est rectus, sed circularis, oportet dare corpus, quod non habeat inclinationem ad motum oppositum motui circulari: ergo illud corpus impossibile est, quod sit graue, vel leue, sed necessario oportet esse neutrum. hæc est ratio Commentatoris vbi supra.

Sic potest dici in proposito, quod dos agilitatis non est aliud, quam corpus esse in pleno dominio animæ, vt per nullam inclinationem naturalem resistat motui voluntario animæ, vt sic nulla sit resistentia, quæ resistat animæ, nec qualitas in corpore, nec spatium aliquod medium excepta sola distantia termini a quo, & ad quem; & potest concedi, vt aliqui dicunt, quod intendetur virtus animæ beatorum, ita vt per hoc illa resistentia duplex tollatur.

Non intelligo autem, quod dos illa sit qualitas, quæ inclinet corpus ad nutum voluntatis superius vel inferius, vel ad situm quem voluerit. Impossibile est enim motum talem indifferentem esse a forma naturali, primo cæli & mun. tex. 5. & 3. de ani. tex. 48. quia talis motus proprius est soli animæ, vt ibidem dicitur. Similiter multo melius est, & congruentius ponere, quod motus corporum beatorum sint a voluntate animæ, quam ponere, quod sit ab vna qualitate quasi per modum prævij.

Secunda Propositio est, quod virtute creata nullo modo potest motus esse in instanti, virtute autem diuina potest motus esse in instanti formaliter, potest tamen esse in instanti materialiter. hanc propositionem pono propter duas opiniones oppositas, quæ secundum rei veritatem possunt ad concordiam reduci.

Vna quidem opinio Philosophi 8. phys. tex. 79. & illam prosequitur specialiter Commentator ibi, & similiter de substantia orbis. Ratio autem eorum est, quia prius & post videntur essentialiter pertinere ad motum: sed impossibile est prius & post esse in eodem instanti: ergo. Opinio aliorum est ad oppositum, & dicunt, quod Deus posset in instanti transferre corpus ab oriente in occidens.

Dico tunc, quod hæ duæ opiniones optimæ possunt adduci ad concordiam per distinctionem prædictam, quia motus potest accipi quantum ad illud, quod est in eo formale, vel quantum ad illud, quod est materiale: & primo quidem modo, impossibile est motum quacunque virtute fieri in instanti, & ad hoc ibat opinio prima. Secundo autem modo possibile est diuina virtute motum fieri in instanti, & ad hoc vadit secunda opinio. Probo ergo vtrumque membrum istius distinctionis, & primo quod motus quo ad suum formale impossi-

A bile est, quod fiat in instanti. Nec capio rationem illam, quam capiunt aliqui de priori & posteriori, quæ videntur intrinsecè pertinere ad motum, quæ impossibile est fieri in instanti: quia non puto, quod motus sit prius, & post in primo modo dicendi per se, sed tantum in secundo; nam prius & post in motu formaliter sunt duratio motus, motus autem non est in primo modo per se sua duratio, & sic nõ apparet, quare motus non posset a Deo fieri sine prius & post.

B Ergo capio rationem aliam, eundo ad illa, quæ sunt de essentia motus, arguo ergo sic. De quidditate motus est, quod sit actus mixtus potentiæ, motus enim est actus entis in potentia secundum quod in potentia 3. physic. tex. 6. hinc est quod omne, quod mouetur, partim est in termino a quo, & partim in termino ad quẽ 9. metaph. & tex. 12. & 6. phys. tex. 40. & alibi in eodem libro. & ratio huius est, quia moueri de ratione sua habet, quod sit actus incompletus expectans vlterius complementum. Tunc sic: Illud est impossibile fieri circa motũ, quo posito motus non remanet actus permixtus

C potentiæ: ergo. Maior nota est ex immediate præmissis. Minorem probo, quia de ratione potentiæ est quod careat actu 9. met. tex. 10. quod enim est in potẽtia, est in opposita dispositione ei, in qua est, dum est in actu: ergo de ratione permixti cum potẽtia est, quod careat aliquo actu & vlteriori complemento. & ideo pro tanto motus est actus permixtus potentiæ, quia est actus cum carentia complementi: sed si motus esset, siue fieret in instanti, non esset ibi carẽtia, & expectatio vlterioris actus, immo esset omnino in actu completo, & nihil prorsus explicaret: ergo ibi nulla esset potentia cõmix-

D ta cum actu: ergo. Ergo impossibile est ex hac ratione motum fieri in instanti formaliter accipiendo motum, & hoc intendunt primi.

Secundo, Quantum ad secundum membrum non video, quod inconueniens sit, quod motus quantum ad suum materiale fiat in instanti: nam materiale in motu ad locum sunt ipsæ vbeitates: modo ego non video inconueniens, quod Deus faciat, quod aliquod mobile acquirat in eodem instanti omnes vbeitates, quas acquisiuisset ordinatè per

E motum. Vnde quoad materiale dico, quod credo, quod Deus potest facere, quod in eodem instanti, quo corpus est hic in ista vbeitate prima, sit in vbeitate vltima, & in vbeitate qualibet intermedia. Probo, quia ex hoc non videtur sequi aliud impossibile, nisi quod illud corpus fieret simul in diuersis vbi: sed probatum est supra, quod hoc facere non repugnat potentiæ diuinæ: ergo. Et ad hoc vadunt alij de secunda opinione.

Secunda Propositio est, quod Deus potest corpus transferre de loco ad locum, siue de extremo

F ad extremum absque hoc, quod transferat per medium. Hanc conclusionem probo, quia non est magis ordo essentialis inter istum locum extremum & medium, quam sit ordo essentialis inter formas, scilicet formæ extremæ ad mediam: sed Deus potest facere, quod materia transeat de prima forma ad vltimam, absque hoc quod pertranseat per mediam. Probo: Inter formam enim virgæ, & formam serpẽtis sunt multæ formæ mediæ necessariæ secundum naturam, & tamen Deus facit materiã, quæ erat sub forma virgæ, immediatè transire de forma virgæ ad formam serpentis, prætermisso

omni ordine formarum mediarum: ergo non minus potest Deus facere corpus existens sub vno vbi transire ad extremum vbi, prætermisso ordine mediorum: ergo.

Item secundo ad idem, quia licet ordo extremi vbi ad medium vbi, insit extremo vbi in secundo modo per se, tamen extremum vbi non est ordo ille, nec ipsa vbi media in primo modo dicendi per se: ergo nulla est contradictio, quod in corpore dato aliquo fiat extremum vbi, & non fiat mediū vbi, quia ibi contradictoria non erunt vera de eodem.

B Vltima propositio est, quod corpora beatorum per modum agilitatis non poterunt moueri celerrime, nec etiam poterunt moueri ab extremo in extremum non transeundo per medium: ratio est, quia talis motus possibilis est præcisè fieri per diuinam virtutē: sed motus, qui per dotē agilitatis erit, erit ab anima interueniente dispositione corporis neutri, & animæ vigoratione, ex quo infero, quod ex hoc poterunt celerrimè moueri. Dico tamen, quod Deus spirituali virtute assistet eis quandoque quando voluerint moueri in instanti, vel de extremo ad extremum sine medio, confestim possint, non virtute propria, sed Deo eis ad nutum assistente. Sed nunquid mouebuntur ab anima non organice?

C Dicunt quidam, quod mouebuntur progressiuè faciendo passus per aerem.

Alij dicunt, quod anima poterit totum corpus mouere immediatè, & non partem mediatè alia parte. Et hoc videtur habere circunstantia Scripturæ, quæ ponit corpus Christi eleuatis manibus ferri in cælum, non progressiuis passibus.

D Dico circa hoc, quod ponenda est nobilitas maior circa corpora beatorum, si tamen non appareat impossibilitas, sed possibile est, quod anima immediate moueat corpus aliquod, ita quod ipsa sit primo mouens, corpus vero sit primo motum, & hoc secundum totum, non pars mediate parte: ergo. Assumptum probaui supra per Philosophum, & Commentatorem, quod anima immediate spiritū mouet in musculis, & lacertis.

E Sed hic dubium, quod Aristoteles in libro de motu animalium cap. 1. dicit, quod in talibus præter mouens immobile oportet dare aliquod extrinsecum cui innitatur, & apodietur, ideo homo non bene mouetur per aerem, vel per aquam, & hoc modo videtur debere dici de corpore glorioso, quod ad hoc, quod moueatur, oportet dare aliquod extrinsecum, super quod figatur, & tunc posset dici, quod sicut falco volando iungit alas, & figendo se super aerem quodam forti impulsu volat magnum spatium virtute illius quasi ad modum sagittæ; sic corpus gloriosum, quod figeret se super aliquid immobile: & sicut anima aliquam partem corporis puta pedem infigendo super aerem vel super terram, impelleret corpus ipsum, & hoc modo moueret corpus.

F Vel aliter posset dici, quod Aristoteles ibi non intelligit de primo moto ab anima, quod est ipse spiritus, vel si quod aliud sit ponere, solum autem intelligit de motu progressiuo, non de motu alicuius totius primo moti ab anima, licet ipse videatur loqui absolutè de omni motu, propter quod probat, quod anima semper mouet corpus in ordine ad aliquid immobile in ipso musculo, & ad vnum punctum, & ibidem ex hoc infert, quod etiam respectu motus cæli, oportet dare aliquid intrinsecē immobile. Si hoc Aristoteles intelligat, vel si aliter exponendus sit, videte vos ipsi.

DISTINCTIO XLIX.

DE BEATITVDINE respectu animæ.

Postquam visum est de Beatitudine, quam Sancti habebunt post resurrectionem quo ad corpus, videndum est de Beatitudine, quam habebunt quo ad animam, & quæro ad euidentiam huius materiæ quinque quæstiones.

Prima est. Vtrum beatitudo animæ existat formaliter in operatione:

Secunda est. Vtrum consistat in vna operatione vel pluribus.

Tertia est. Vtrum delectatio sit de essentia beatitudinis.

Quarta est. Vtrum actus alicuius amoris alterius ab amore, qui est delectatio, pertineat ad essentiam beatitudinis.

Quinta est. Vtrum beatitudo consistat principalius in complacere de Deitate, quam in complacere de visione Deitatis, vel è conuerso.

Quæstio Vnica.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum Beatitudo animæ consistat formaliter in operatione.

QVANTVM ad primam quæstionem arguo primo, quod beatitudo non consistat formaliter in operatione, quia bonum permansiuum debet consistere in forma permansiua ex 1. Ethic. cap. 10. sed beatitudo est bonum permansiuum, patet ibidem: ergo. sed habitus est permanentior, quam actus: ergo.

In oppositum arguo, quod secundum Philosophum 1. ethic. cap. 10. fœlicitas est operatio hominis secundum optimam virtutem: secundum autem eum ibi, optimum in nobis est operatio secundum virtutem: ergo.

Item ratione, quia operatio est perfectior habitu, cuius signum est, quia præmiamur, non quod fortes, sed quia fortiter dimicamus. Respondeo, aliqui tenent, quod beatitudo consistit in illapsu Dei in essentia animæ, sed cum illapsus Dei in essentiam sit cōmunis omni creaturæ, eo quod Deus illabitur omni creaturæ, non potest ista opinio intelligi absolutè de illapsu Deitatis, sed de illapsu eius

eius in ratione obiecti, quo illabitur potentiæ, tūc pono propositiones.

Prima est, quod beatitudo non consistit in operatione secundum rationem suæ rationis absolutè, prout videlicet est qualitas quædam absoluta, sed secundum rationem aliam, videlicet, prout ipsa est exhibitiua obiecti, & summi boni in esse præsentiali, ita quod operatio beatificat magis, vt per eam obiectum manat & præcedit in esse præsentiali, quam inquantum est natura talis, & qualitas absoluta.

Hanc Propositionem probo sic, sub illa ratione operatio nostra est beatificatiua, sub qua est satiatiua, quia beatitudo est summa satietas iuxta illud Augustini, beatus est qui habet quicquid vult, sed operatio non est satiatiua, vt qualitas, sed vt exhibitiua obiecti beatifici in esse præsentiali: ergo.

Maior nota est, & probata per Aug. 13. de Trin. cap. 5. beatus est qui habet.

Minor patet, quia solum finis habet satiare, non autem illud, quod est ad finem vt sic, sed operatio in ratione, qua est qualitas circunscripta exhibitione obiecti, est ens ad finem, non ipse finis similiter vt sic, est bonum limitatum & finitum, nullum autem tale bonum satiaret.

Item vt sic distinguitur a Deo; nullum autē aliud bonum satiat, nisi Deus, ex 1. Confess. cap. 1.

Item vt sic relinquit potentiam ad aliam formā puta ad aliā visionē: non ergo vt sic continet omnē formam, & per consequens, vt sic non satiat: satiat ergo per oppositum horum, in quantum scilicet est finis, & hoc habet pro eo, quod est exhibitio ipsius finis. Item inquantum est infinita, summum bonū, & virtute continēs omne bonum, ista autē non cōpetūt operationi formaliter, sed extrinsece, inquantum est exhibitiua summi boni, & infiniti; ex quo patet, quod vt sic non relinquit potentiam ad aliud quia omne bonum eminenter continetur in eo, quod exhibet.

Secunda ratio principalis est ista. Philosophus 1. Ethic. c. 8. distinguit de bono, & dicit, quod bonum vno modo inuenitur in omni prædicamēto, ēt in Aliquid; hoc modo bonū accipitur pro bono veli, qualis est omnis bonitas, quæ est ordinabilis in finem.

Vlterius beatitudo non est finis vltimus, sed est finis sub fine, quia finis vltimus est ipsum obiectū finis vero sub fine vltimo est ipse actus.

His suppositis arguo sic. In omni ordinabili in finem, & in omni eo, quod est finis sub fine, ratio eius, quod est ordinabile non accipitur penes absolutum, sed in connexione ad finem, quæ connexio consistit in exhibitione ipsius finis.

Hæc Propositio patet ex exemplo; si enim appeto potionem exhibentem sanitatem nō appeto eā propter absolutum, sed præcisè, vt ordinatur, & cōnectitur sanitati, si enim appeteretur ratione absoluti, iam non appeteretur propter aliud, sed propter se, sed bonitas actus beatifici est bonitas ordinabilis in finem, nec appeteretur propter se, sed propter aliud, nec beatificat propter se, sed propter obiectum, quod exhibet præsens: ergo nō beatificat; nec ratio eius, inquantum est beatitudo, sumi debet penes absolutum eius, sed penes exhibitionem finis.

Et confirmo hoc, quia quando aliquid non competit alicui per se, & primo per aliud, non competit sibi per rationem absoluti, sed ex connexione

A ad illud: sed beatificare conuenit operationi non per se, & primo, sed ratione obiecti: ergo. Vnde posito, quod Deus faceret absolutum operationis, sine exhibitione obiecti, nō beatificaret: faceret autem exhibitionem per impossibile remoto absoluto beatificaret. Ex quo potest ratio formari: quia illud essentialiter consistit in eo, quo posito, omni alio circunscripto ponitur, & quo remoto, omni alio posito remouetur.

Hanc conclusionē intendit Aug. 13. de Trin. c. 5. cum dicit: beatus est, qui habet quicquid vult, & nihil mali vult, idest, qui habet quicquid rectè vult;

B ista autem habitio non consistit in absoluto operationis, quia illo volito non ex hoc volito habetur volitum omne bonum, sed consistit in exhibitione obiecti, quo exhibito habetur præsentialiter omne bonum in quadam ratione eminenti.

Secunda Propositio est, quod beatitudo non consistit in exhibitione obiecti per operationem tanquam in relatione media inter absolutum operationis, & actum ipsum.

Hanc pono propter dicta quorundam qui dicūt,

C quod consistit in quadam attingentia, qua actus attingit obiectum, quæ est relatio secundum eos.

Hoc non imaginor, sed imaginor, quod cum ipsa operatio sit quædam formalis præsentia per ipsam met absq. omni relatione media ponitur obiectum præsens in esse obiectiuo.

Et quod beatitudo non consistat in aliqua relatione tali probo: quia relatio habet minimam entitatem, ex quo sequerentur duo inconuenientia.

Primum, quod illud, quod habet minimam entitatem, daret absoluto operationis, quod esset bonum optimum, & finis optimus hominis, & bo-

D num summum. Secundum, quia illud quo beatificamur vltimate haberet minimam entitatem.

Item ad illud. Realitas absolutā est principalior quam relata, non ergo beatificaret sub ratione relationis, sed magis sub ratione absoluta; nec ergo in relatione, nec in aggregato ex absoluta & relatione consistit ratio beatitudinis.

Ad pleniorem ergo propositi euidentiam sciendum est, quod, vt dixi in omni Intellectione emanat obiectum eius, siue sit intuitiua, & hoc in esse

E quodam obiectiuo, quod capit res per ipsam visionem, exemplum intelligendo rosam, præter esse reale, quod habet extra intellectum capit quoddam esse apparens in prospectu mentis, quia ponitur mihi rosa apparens in conspectu meo, illud autem, quod sic ponitur non est rosa subsistens in esse reali, siue Idæa Platonis, nec est actus ipsius intellectus, quia cum illud sit entitas simpliciter, & vniuersalis non particulata actus intellectus erit entitas vniuersalis simpliciter, & per consequens ipse intellectus, quia ens simpliciter non recipitur

F in ente particulato, & sic sequitur opinio Commentatoris, quod intellectus non sit entitas particulata, sed sit tota natura intellectualis simpliciter subsistens, & per consequens idem intellectus erit omnino in omnibus. Immo hæc est potissima ratio quam adducit Commentator ad conclusionem suā

Confirmo, quia illud, quod est sic positum in prospectu mentis, est illud, quod intelligo, sed actum meum non intelligo, alias prima intellectio esset reflexa. Consimiliter qui dicunt, quod illud est ipsemet actus intelligendi habent negare omnia entia rationis.

Dico ergo, quod præter existentiam realem obiecti

iecti extra per ipsum intellectionem siue intuitiuam siue abstractiuam capit obiectum aliud esse, quod est esse apparens, & in obijci, & vnum potest ab alio separari, vnde si videas nunc colorem realiter existentem, si Deus adnihilaret colorem in te, adhuc posset remanere in esse apparenti in prospectu tuo, & ratio est, quia obiectum per actũ tuum capit aliquod aliud esse ab esse reali, quod habet extra, hæc est expressa intentio Augustini 11. de Trinit. cap. 1. vbi expressè vult quod quando attentè colorem aliquem perspexerit abeunte colore, vel auertente te oculum remanent reliquiæ visionis, & quod idem vides quod ante videbas, nec differt, nisi quia ante erat visio vera, nunc est falsa. Vnde ex hoc probabant antiqui, quod contradictoria essent simul vera, quia poterant contradictoria simul apparere, vt eadem pictura propinqua apparet plana, quæ remotè apparet prominens, & Commentator, & Philosophus destruũt modum istum dicentes, quod non omne quod videtur est verum, quod non esset verum, nisi obiectũ caperet esse aliquod apparẽs virtute visionis, quod esse non est sua realis præsentia, & ex hoc probaui alias, quod visio potest esse de re quæ non est. Vnde aduertendum, quod in omni visione siue intellectione est considerare aliquid, quod apparet, & potentiam actiuam eius in tali esse præsenti, & cum hoc terminum præsentialitatis, qui est illud cui ponitur sic præsens, cum enim intellectio sit quædam formalis apparentia impossibile est, quod sit intellectio, & non sit quod apparet tunc ibi est considerare quo effectiuè, quasi res sit apparens, & illud cui sit apparens, quod enim apparet alicui necessario apparet, sicut dicunt quidam, quod intellectus agens, & phantasma faciunt obiectum apparere ipsi intellectui, non sibi.

Ex quo patet, quod alia est habitudo eius, quod facit ipsum apparere, & alia habitudo eius ad illud cui dicitur apparere, sic ergo absolutum ipsius intellectionis fundat duplicem habitudinem ad ipsum obiectum, apparens, vnam quasi de genere actionis, in quantum quasi effectiue virtute intellectionis obiectum capit esse apparens, & talis habitudo dicitur differre.

Aliam vero habitudinem alterius generis, vt est illud cui illud apparet, sicut termino apparentiæ, & talis habitudo dicitur intellectio. Ex quo colligo, quod intellectio est illud absolutum, non simpliciter, & præcise, sed vt fundat illam habitudinem, vt cui obijcitur.

Tunc dico vlterius, quod intelligere non consistit in absoluto, & relatione media, non puto enim quod habitudo intellectionis ad obiectum apparens, vt cui apparet, sit relatio media, sed est præcise quædam connotatio eius, quod apparet, vt sic intelligere non dicat unum complexum ex absoluto, & relatione ad obiectum, sed dicat ipsum absolutum cum certo connotato, puta cum obiecto in esse apparenti. Intellectio enim, ut est cui obiectum apparet, connotat obiectum, quod apparet, & sic intelligere non est aliud quam habere formam absolutam cum aliquo apparenti connotato, quod sit ei apparens.

Ex his ultimo concludo solutionem quæstionis, cum enim quæritur: Vtrum beatitudo consistat in operatione, dico quod sic, sed non in operatione, accipiendo eam præcisè quantum ad suum absolutum, sed in intellectione, cum concurrãt duo,

A scilicet absolutum intellectionis & obiectum apparens connotatum in esse præsentiali, ideo consistit in operatione, ut est connotatiua talis esse præsentis, ut illud cui est præsens, nunquam beatificaret. Sic tamen intelligendo, ut dictum est, quod inter absolutum intellectionis & obiectum, nulla cadit relatio media, in qua, uel in toto complexo consistat beatitudo. Ad argumentum patet.

ARTICVLVS II.

B *Vtrum beatitudo animæ consistat in vna tantum operatione formaliter.*

QVo ad secundam quæstionem arguo primo, quod beatitudo consistat formaliter in vna tantum operatione, quoniam secundum Aristotelem 1. Ethic. cap. 8. beatitudo est bonum hominis secundum optimam eius virtutem: sed nulla operatio potest esse secundum optimam virtutem hominis nisi vna, nisi ponerentur duo optima: ergo.

C In oppositum est, quia Philosophus ibidem dicit, quod in operatione, quæ est fœlicitas, non distinguuntur tria hæc, pulchrum, delectabile, & optimum. Et Eustratius Commentator super 8. cap. lib. 1. Ethic. dicit, ibi, quod fælicitas habet delectationem annexam, non tanquam extrinsecum quoddam.

Respondeo, primo recitabo tres opiniones. Secundo pono propositionem intentam.

De primo opinio aliquorum habet ortum ex dictis Arist. & Comm. 1. Ethic. c. 7. & Cõm. ibid. quæ D videtur esse quod beatitudo consistit in vna simplici operatione, & ratio ad hanc conclusionem ex dictis potest esse duplex.

Prima ratio sumitur ex ratione vltimi. Fælicitas enim habet rationem vltimi. Tunc sic: Impossibile est, quod aliqua plura habeant simpliciter rationem vltimi: sed beatitudo habet rationem vltimi: ergo.

Maior nota est, quoniam sicut impossibile est, quod sint plura simpliciter prima, sic impossibile est, quod sint plura simpliciter vltima.

E Minor patet, quia fælicitas est optima operatio actuum humanorum ex 1. Ethic. Confirmatur hæc ratio: quia si essent plures fines in actibus humanis, aut illi essent disparati, & tunc actus humani nullum haberent inter se ordinem; vel sunt ad inuicem ordinati, & tunc aut vnus ordinatur ad alium, & non è conuerso, & habeo propositum, quia ille qui non ordinatur, præcise est finis vltimus: aut vterq. ad alium ordinatur, & hoc videtur impossibile, quia sic erit circulus in causis.

Secunda ratio sumitur ex ratione optimi, sic. F Inter omnes operationes hominis, operatio, quæ est fælicitas, est optima ex 1. Ethic. cap. 8. sed impossibile est dare plura optima, tum, quia quod per abundantiam dicitur, &c. tum quia actus diuersos, & alios specifice impossibile est esse in eodem gradu nobilitatis.

Tertia ratio sumitur ex dictis Aristotelis primo Ethic. ipse dat ibi quandam regulã ad inueniendũ finem, & dicit: Si reperias multos fines, transcendas donec peruenias ad vnum, ad quem ordinentur, vbi dicit Commentator Eustratius, de ratione vltimi est, quod sit optimũ omnium actuum humanorum, & illud excedat omnia alia. Tunc sic: Vel

in

in actibus humanis,est aliquis actus qui est finis vltimus in actibus humanis & habeo propositum,vel sunt plures tales: & si sic,ergo quilibet est habens rationem optimi, & ex hoc quod quodlibet habet rationem optimi, sunt inæquales, quia de ratione optimi est,quod excedat alia, vt patet ibi, ergo erunt æquales, & inæquales: ergo contradictio videtur ponere plures actus humanos esse fines. hæc est ratio expressa Eustratij, vbi supra.

Alia opinio est, quod ad beatitudinem concurrunt duæ operationes, ita quod formaliter consistit in duabus talibus operationibus, & habet pro se rationes.

Prima est ista: Illud,quod immediate coniungit summo bono, pertinet ad beatudinem, nihil enim est essentialiter beatitudo, nisi vt vnit summo bono: sed duæ sunt operationes, quæ vniunt summo bono, operatio secundum intellectum,& operatio secundum voluntatem: ergo in ambabus operationibus consistit essentialiter beatitudo.

Secunda ratio est, quia quando aliqua plura requiruntur ad esse alicuius, non minus videtur, quod plura requirantur ad eius bene esse: sed ad esse animæ pertinent duæ potentiæ, intellectus, scilicet, & voluntas: ergo ad optimum eius,quod est sua felicitas, requiruntur duo proportionaliter, vnum ex parte intellectus, & aliud ex parte voluntatis.

Tertia ratio est ista: Bonum cuiuslibet verè consistit in propria eius operatione ex 1. Ethic. sed duplex est operatio hominis, propria, & secundum intellectum, & secundum voluntatem: ergo.

Tertia opinio concordare volens istas,est,quod beatitudo potest dupliciter definiri. Vno modo sic, beatitudo est perfectissima operatio hominis secūdum optimam eius virtutem, perfectissimè vniens summo bono, & optimo, & sic prima opinio dicit verum, quia vnica est tantum operatio, quæ perfectissime est vnire summo bono. Alio modo potest sic definiri: beatitudo est perfecta operatio hominis secundum perfectam virtutem eius perfectè vniēs summo bono, & in hoc secunda opinio dicit verū, quia sunt duæ operationes,quæ perfectè habent vnire optimo, licet altera earum vniat perfectissimè Nunc secundo pono duas propositiones.

Prima est,quod per diuersitatem illarum duarū definitionum non potest veritas ista inuestigari: ratio est, quia quando quærimus de essentia beatitudinis, non curamus de ratione definitiua: vnius autem rei vnica est essentialis definitio; quātumcumque ergo varies descriptiones,cum non sit nisi vna essentia beatitudinis,non est nisi vnica definitio. De illa ergo quæro: Vtrum esse beatitudinis constet in vna operatione,vel in pluribus,& remanet difficultas insoluta.

Confirmo hoc, quia secundum hoc,cum quæreretur de aliquo: Vtrum pertinet ad definitionem hominis, possem hoc modo dicere, quod duplex est definitio, vna homo est animal rationale,alia homo est animal risibile susceptibile disciplinæ. Sed etiam de qualibet re, & hoc modo nunquam inuenirem illud,quod est præcise de ratione rei.

Confirmo etiam,quia vnius rei vnica est definitio: cū ergo assignat duas definitiones illas, quæstio nostra est, vtrum prima sit definitio illa,vel secunda, ex quo vnius rei non est duplex definitio,& tunc remanet quæstio: nam quæstio est; Vtrum esse optimum,cum sit de ratione fælicitatis, vtrum sit

A de ratione cuiuslibet operationis concurrentis ad beatitudinem.

Secundo pono Propositionem quantum ad principale intentum quæstionis, vbi præmitto primo quandam distinctionem: Beatitudinem enim consistere in pluribus operationibus potest dupliciter intelligi, vel quod in qualibet operatione consistat totaliter secundum essentiam suam per se: alio modo,quod non in qualibet per se diuisim, sed in totalitate ambarum simul, ita quod totalitas illarum duarum,quæ non saluatur in qualibet parte, B per se dicatur essentia beatitudinis. Exemplum.

Si quæratur: vtrum essentia hominis consistat in pluribus puta in materia & forma, vel in altero tantum; hæc quæstio potest dupliciter intelligi, vel vtrum in quolibet per se, puta & in materia, & in forma referetur ratio humanitatis; vel vtrū in vtroque simul. Tunc pono duas propositiones.

Prima est,quod si currat quæstio secundum primum intellectum, teneo cum prima opinione, & rationes eius sunt adducta pro ipsa,potissime vero ratio Eustratij.

C Secunda Propositio, est affirmatiua: In secundo intellectu, non video quod aliqua ratio sufficienter improbet secundam opinionem,quin beatitudo hominis consistat in vtraque operatione simul, puta in totalitate & coniunctione duarū simul operationum. Et primo ostendo, quod rationes in oppositum non concludunt. Rationes enim duæ procedentes ex ratione vltimi & optimi bene concludunt, quod beatitudo non potest per se consistere in qualibet sigillatim duarum operationum: quia impossibile est, quod quælibet per se habeat ra-D tionem vltimi,& optimi & ideo possunt consistere in totalitate ambarum simul. Licet enim altera sit nobilior altera, tamen totalitas eorum potest esse nobilior quolibet per se; sicut licet forma sit nobilior materia,tamen totalitas resultans ex vtroque est nobilior quocunque eorum sigillatim. & tunc habeo, quod optimum & vltimum hominis consistit in totalitate coniunctionis duarum potentiarum ad optimum, & illud, quod est finis vltimum & optimum, est vnum non vnitate simplicitatis, sed totalitatis, Per idem patet ad rationem E Eustratij.

Secundo Probo, quod ita sit duplici ratione, & post modum auctoritate. Primo sic: illa duo pertinent ad essentiam alicuius, quod non manet quocunque dempto eorum; ex hoc probatur, quod materia, & forma sunt de essentia compositi, nec est alia via ad probandum hoc, nisi per prædictam propositionem: sed dempta quacunque harum operationum, siue quæ est intellectus, siue quæ est voluntatis,non manet essentia beatitudinis: ergo. F Maior nota est,probatio minoris: Tolle enim,quod non videat Deum, non est quis beatus, quia visio est merces; tolle complacentiam, & pone tristitiā, nullus dicet,quod sit beatus.

Dicitur ad istam rationem, quod maior implicat impossibile, quod scilicet, Deus videatur, & non complaceat in eo voluntas, & ideo nihil ad propositum.

Contra istam responsionem arguo primo, quod ratio confirmatur, cum enim arguitur de pertinentibus ad essentiam rei, vel necessario consequentibus, possumus supponere hipotheses impossibiles, hoc enim modo 7. topic. cap. 1. loco 12. docet Philosophus venari distinctionem: quia pone per impossi-

possibile, quod A, non sit, si A, non existente adhuc b. est, non sunt a, & b. idem. Et confirmo hoc per Aristotelem ipsum; contradictio enim est apud ipsum, quod vacuum, vt vacuum dicit priuationem pleni: modo ipse vult improbare definitionem de vacuo, quam aliqui assignabant, dicentes, quod vacuum est, quod est plenum aere: ipse hoc improbat dicens, ponamus, quod aer totus exeat, & nihil aliud intret, illud tunc erit vacuũ magis quam antea: concludit ergo quod ista non est definitio vacui, Vacuum est plenum aere, supponendo quod sit vas, in quo non sit aer, nec aliud corpus, quod est impossibile apud eum.

Per hoc patet, quod dixi alias. Si essent plures paternitates non essent per hoc plures essentiæ: hic est necessaria consequentia, & tamen hipothesis implicat contradictionem, quia ex quo sunt idem, & nullum gradum identitatis habent, necessario vbi ponitur vnum, & reliquum. Vnde si ponatur omnimoda idẽtitas inter ea, si essent plures paternitates, necessario essent plures essentiæ: sed ex quo ponitur, quod non sunt idem omni modo identitatis, sequitur, quod si plures paternitates, non oportet, quod plures essentiæ.

Simile est in hac consequentia: Scio me esse lapidem, ergo non sum lapis: hic implicatur manifeste contradictio, quia ex vna parte quicquid scio est verum, cum scientia sit de veris: ergo verum est quod sum lapis: ex alia parte verum est, quod non sum lapis, quia impossibile est scientem esse lapidem: ergo ad illam sequuntur contradictoria.

Simile dicunt Doctores de Spiritu sancto, quod si non procederet à filio, non distingueretur ab eo, quia esset filius, eo quod non esset spirare, quod est idem essentiæ, & ideo non esset essentia, & sic non esset filius. In omnibus ergo talibus consequentijs, licet contradictoria sequantur, tamẽ consequentia bona est, & ponimus tales hypotheses ex quibus contradictoria sequuntur ad inueniendam rationem quidditatiuam rei. Sic ergo ad istã: paternitates sunt plures, sequitur vtraque contradictoria, scilicet, quod essentia est plures ratione adæquationis paternitatis ad potentiam elicitiuã, quæ est eadem cum essentia, tamen ex alia parte sequitur etiam, quod essentia ex hoc non est plures, quia non eodem modo essentia est eadem paternitati, quo sibi.

Secundo respondeo ad instantiam illam, quod forte possibile est, quod Deus videatur, & cum hoc, quod non diligatur, quia ad visionem sequitur complacentia, & hoc vt effectus ab efficiente; vel secundum alios, vt effectus causæ finalis, quia visio se habet in ratione termini ad cõplacentiã, tunc Deus potest suspendere causalitatem causæ efficientis, & finalis, ac supplere: ergo.

Tum etiam, quia Deus potest facere prius sine posteriori: ergo visionem sine volitione.

Tertio, quia nulla est contradictio visionem esse, & non esse volitionem, cum non sint idem primo modo.

Quarto, quia complacentia ordinem essentialem videtur habere ad visionem, non tamen è conuerso.

Aliter dicetur, quod si per impossibile aliquis videret Deum, dato, quod tristaretur, adhuc esset beatus: ergo poterit esse visio sine complacentia. Ista responsio supponit vnum, quod habeo pro impossibili: puto enim, quod videns, si tristaretur, non

A solum non esset beatus, sed etiam miserrimus; tum quia naturaliter inclinaretur ad complacentiam: ergo non esset satiatus; tum quia secundum Augustinum 13. de Trinitate, capite quinto, nullus viuens non rectè dicitur fælix, sed qui videret Deũ, si non complaceret, non viueret rectè: ergo. Displicere enim de Deitate est actus pessimus ex ratione sua, nec per aliam circunstantiam posset fieri non malus.

Tum quia de ratione actus beatifici est, quod sit quietatiuus, displicentia autem maxime de Deitate non est actus quietatiuus, immo maxime inquietatiuus: ergo. Sicut enim diligendo Deum, diligitur omne diligibile, sic odiendo oditur omne odibile.

B

Dicetur, quod ratio concludit de opposito actu contrario ipsi complacentiæ, tamen non concludit de opposito priuatiuè, idest de pura negatione complacentiæ, puta non complacere.

Contra: ex hoc ego habeo propositum, arguo enim, sic: in illo non consistit ratio beatitudinis, quo posito non ponitur beatitudo: sed per te posito actu visionis diuinæ, si concomitetur displicentia de Deitate, non habetur ratio beatitudinis: ergo visio non erit tota essentia beatitudinis.

C

Item secundo non valet responsio ex eo, quod non tantum displicere de Deitate habet rationem mali, sed etiam non complacere de ea visa, habet rationem mali, & non recti; & ratio est, quia de ratione beatitudinis est, quod sicut non remittitur in oppositum contrariè ipsi complacentiæ, sic nec in oppositum priuatiuè.

Secunda ratio & magis à priori est ista: Omnes concedunt, quod beatitudo consistit in perfecta vnione animæ ad Deum, siue ad optimum, tunc sic: Illud est de ratione beatitudinis, quod est de ratione perfectæ vnionis animæ ad optimum: sed de ratione vnionis perfectæ animæ ad optimum est vnio secundum vtramlibet operationem tam volũtatis, quam intellectus, & è conuerso: ergo. Maior nota est. Probo minorem sic: Vnio ista, in qua consistit beatitudo, est vnio mutuitatis cuiusdam, vt sicut anima vnitur Deo, sic Deus vniatur animæ; non enim perfectè vnior tibi, nisi sicut ego vnior tibi, tu è conuerso vniaris mihi: sed non potest esse mutua vnio animæ ad Deum sicut in optimum obiectum, nisi mediante actu vtriusque potentiæ, scilicet intellectus, & voluntatis: ergo.

D

E

Minorem istius rationis probo, quoniam per actũ intellectus, siue per ipsam visionem visum vnitur videnti propriè, non è conuerso; per actum vero amoris vnitur amans ipsi amato non è conuerso. Et hinc est, quod consueuit dici communiter, quod intelligere est motus rei ad animam, velle vero est motus animæ ad rem ipsam: quod est, vt dixi alias, quia per actum visionis emanat res visa in esse apparenti in prospectu ipsiùs videntis; per actum vero amoris ipse amans ponit, & fert se in esse dato, & in quodam esse amoris extra se versus amatum. Ex quo patet, quod per actum intellectus, & voluntatis simul fit vnio ista mutua, quia per actum intellectus vnitur obiectum animæ ipsi, per actum vero amoris vnit se anima ipsi obiecto cognito: ergo per intellectum vnitur Deus animæ, & trahitur quasi ad esse animæ, vt sit quasi quædam possessio eius, per actum vero amoris vnitur anima ipsi Deo, ac se transformat intimè in eum, ac per hoc esse animæ trahitur ad esse diuinum

F

diuinum, vt sit possessio ipsius Dei, quare in actu A vtroque consistit vnio perfecta ad optimum, quæ est beatitudo. Et hæc ratio dicit propter quid istius conclusionis.

Tertia ratio sumitur ex ratione finis. De ratione enim beatitudinis est, quod sit finis, satietas, & complementum naturæ intellectualis, tunc sic: Beatitudo est finis & perfecta satietas, & complementum naturæ intellectualis, sed sola operatio intellectus, seu voluntatis non est finis & perfecta quietatio, & complementum naturæ intellectualis, ergo beatitudo eius non consistit solum in opera- B tione alterius, sed in perfecta operatione vtriusque potentiæ respectu Dei: ergo. Maior nota est: minorem probo, quoniam nulla harum duarum operationum per se accepta habet rationem finis; accipe enim uisionem, sola ipsa statim ex propria vi secundum rationem rectam excitat desiderium ad complacentiam, & similiter è conuerso: pone autem actum vtrumque potentiæ simul, non remanet excitatio desiderij vlterius ad aliquem actum alium: ergo.

Confirmo hoc à simili. Non maior debet esse C vnio animæ secundum eius esse naturale, quam secundum bene esse, & perfectè esse ipsius, vnde videtur, quod proportio sit inter esse naturale animæ, & bene esse eius. hinc est, quod ait Aristoteles 1. Ethic. cap. 8. quod fœlicitas debet esse secundum conditionem esse hominis: ideo dicit, quod non est mirum, si fœlicitas non sit perpetua, quia nec esse ipsius hominis est perpetuum: sed perfectio hominis secundum eius esse naturale, est vna totalitas resultans ex materia, & forma: ergo perfectio eius secundum esse morale erit aliquid resul D tans ex duobus secundum proportionem materiæ, & formæ: illa duo non possunt esse alia, quam duæ operationes duarum potentiarum: ergo. Et confirmo hoc, quia homo est finis omnium secundum naturale esse, non præcise per formam, nec per materiam, sed per rationem totalitatis resultantis ex vtroque: quare ergo non sic in proposito beatitudo, vt est finis omnium humanorum actuum, sit resultans isto modo ex totalitate duarum operationum.

Ad hanc conclusionem sunt auctoritates Scri- E pturæ & sanctorum. Auctoritates quidē scripturæ, quæ aliquando videntur dicere, quod visio sit ipsa beatitudo, sicut est illud Ioan. 17. hæc est vita æterna, vt cognoscant &c. Aliquando videntur dicere, quod beatitudo sit actus voluntatis sicut est illa auctoritas: Gaudiū, & exultationem obtinebunt.

Item auctoritas sanctorum. Vnde August. quandoq. dicit, quod visio est beatitudo, sicut est illa. 1. de Trinitat. cap. 13. in fine To. 3. & 10. confess. cap. 23. Tom. 1. gaudium est tota merces. Alibi autem expræsse dicit, quod est gaudium de summo bono. F

Ad hoc etiam facit auctoritas Aristotelis & Cōmentatoris 1. Ethic. cap. 10. & 4. cap. ibidem Auer. vnde Aristoteles ibidem. Vnusquisque delectatur, vbi amicus complacet in amico, vnde concludit, quod qui diligit virtutes, delectatur in eis, & ex hoc infert 1. Ethic. quod cōplacentia, & delectatio sunt intrinseca fœlicitati, & expræsse Eustratius super 1. & 4. Ethic. locis citatis ibi dicit, quod delectatio non est extrinseca beatitudini.

Ad argumentum in oppositum dico, quod Aristoteles posuit in homine duplicem fœlicitatem, vnam in intellectu speculatiuo, aliam in practico. ratio est, quia posuit in homine duas vitas, vnam speculatiuam, & aliam practicam. Aristoteles ergo in actu intellectus videtur posuisse specialiter fœlicitatem, si ergo ipse vidisset communicationem Dei ad hominem per actum intellectus, & eodem modo e conuerso hominis ad Deum per actum voluntatis, sicut nos ponimus, posuisset proculdubio fœlicitatem in voluntate sicut in intellectu, vnde ipse 9. Ethic. dicit, quod fœlix est Dei amantissimus. Tamen Commentator in 3. de anima com. 5. fœlicitatem ponit in statu adepto, quod est, quando intellectus agens nobiscum copulatus est, vt forma in actu; & forte intellexit, quod etiam complacentia in tali statu pertineret ad beatitudinem; vel si non, hoc pro tanto negauit, quia non putauit vnionem illam esse mutuam vt nos ponimus.

ARTICVLVS III.

Vtrum delectatio sit essentia beatitudinis.

AD primam quæstionem arguo primo, quod delectatio non sit de essentia beatitudinis, quoniam philosophus 10. Ethic. cap. 4. dicit, quod delectatio superuenit operationi secundum veritatem, sicut pulchritudo iuueni.

In oppositum est ipse Aristot. in eodem, vbi quærens si delectatio sit summum bonum, dicit, quod delectatio corporalis non est summum bonum, delectatio vero spiritualis summum bonum est Respondeo pono aliquas propositiones.

Prima est. Quod duplex est delectatio in beatis; in vna de obiecto creato puta de uisione ipsa, & hæc delectatio est finis desiderij concupiscentiæ. Secunda est de ipsa Deitate & obiecto increato, quæ non est aliud quam complacere in Deitate, quod quidem complacere est actus amicitiæ, & idem, quod amor ipse vltimatus amicitiæ. Et quod talis delectatio sit in patria, & non illa quæ est de visione seu habitione obiecti, probo auctoritate August. dicit enim 12. de Trinitate beatitudo est gaudium de veritate, non dicit de comprehensione.

Item probo per rationem, quia quicquid est possibile, & conuenit bono secundum rectam rationem ac voluntati in ordine ad bonum rectæ rationis, videtur ponendum esse in beatis: sed summo bono conuenit secundum rectam ratione, quod sit obiectum summæ complacentiæ. ergo ponendum in beatis. Similiter: voluntatis in ordine ad summum bonum est secundum rectam rationem, quod complaceat in eo: ergo ponenda est in beato in ordine ad summum bonum summa complacentia: sed summa complacentia non potest esse secundum rectam rationem de uisione ipsa, quia maius bonum est ipsa Deitas, quam sit visio de ea: ergo maior complacentia debet esse de Deitate, quam sit de ipsa uisione. ergo.

Secundo, quod cōplacentia huiusmodi sit delectatio quædā, probo primo per illud psa. vbi dicitur Delectare in Domino, non dicit in ipsa uisione. Consimiliter per experientiam in exemplo grosso. Si mater habet filium, quem videat papam, & petatur ab ea; Vtrum plus delectetur, quod videat eum papam

vel

vel, quod est papa in re, nulli dubium est, quod plus complacet in ipso, quia papa est in re, quam quia videt eum papam. Et confirmo: quia non delectatur mater in visione ipsa, nisi, quia exhibet eũ præsentem sibi, quod si per impossibile posset ei exhiberi præsens non per uisionem, nulli dubium, quod adhuc ea complaceret in eo præsente.

Secundo ad idem: Illud, quod est terminus desiderij, est terminus quietis eius ibidem: sed homo secundum rectam rationem per desiderium mouetur magis in Deum, quam in ipsam visionẽ boni diuini: ergo magis per delectationem quiescet in bono diuino, quam in ipsa visione.

Confirmo: Visio enim est bonum hominis: secundum rectam rationem magis debet quilibet quiescere in bono diuino, quam in bono proprio: ergo: sed quiescere in alio non est, nisi delectari in eo: ergo.

Hanc propositionem voluntariè posui, quia videtur aliquibus, quod in patria nulla sit alia delectatio, quam de visione. Isti æquiuocant de delectatione, quoniam delectatio quædam est concupiscentiæ, quæ sequitur desiderium sicut terminus & finis eius, & ita est consequens, & adueniens delectationi, & de hac dicit Philosophus, quod sequitur operationem, sicut pulchritudo iuuenem. Alia est delectatio amicitiæ de ipsa deitate, & hæc est complacentia vltimata. Deitas enim ex se placet, dato, quod nulla poneretur visio, visio vero non habet rationem obiecti complacentiæ, nisi pro quanto exhibet obiectum præsens. Sed hic sunt quædam dubia.

10. Ethic. cap. 4.

Primum est, quia in animalibus & in sensibus nostris non videtur esse aliqua delectatio, nisi de ipsa exhibitione non de obiecto, non enim delectamur in vino, sed in potu vini, & sic de alijs: ergo.

Ad hanc rationẽ respondet Aristoteles 9. Ethic. Quæstio est apud eum ibi: Vtrum debeam dare alicui, vt auferam mihi, & videtur ex vna parte, quod non, quia debeo me magis diligere, quam alium. In contrarium videtur, quod omnis actus appetitus sensitiui est actus concupiscentiæ, non enim mouetur in aliquod bonum, nisi propter se, quia bonum sibi: sed appetitus intellectiui, non omnis actus est amor concupiscentiæ; aliquid enim amat propter seipsum quem amat. Tunc: ergo quilibet diligit magis se, quam aliud propter se, verum est de appetitu sensitiuo, qui semper fertur in obiectũ, motu quodam recuruo propter se; non de intellectiuo, qui fertur in obiectum quandoque motu recto propter ipsum amatum. Ex hoc patet, quod instantia de animali, & sensu nostro non concludit. Vnde experientia hoc docet, si enim diligam virtutes, quia virtuosus diligit virtutem propter se; nunquid si video te virtuosum, non ex hoc te diligam, posito, quod inde nullum debeat mihi bonum prouenire.

Ideo attendendum est, quod hoc est ex conditione appetitus sensitiui, cuius est actus duplex, & desiderium, & complacentia, recuruè propter seipsum & rectè propter ipsummet, in quo complacet.

Secundum Dubium est, quia nulla res videtur esse delectabilis alicui, nisi vt est conueniens bonum eius: sed Deus non est bonum beati, nisi mediante actu visionis: ergo. Respondeo: maior est vera de appetitu recuruo, qui tendit in bonum vt est sibi bonum, non de appetitu recto, qui tendit in bonum

A propter se: vnde nõ semper volo tibi hoc bonũ propter me, sed propter teipsum, quandoque desidero tibi bonum, & cum illud habueris, placet mihi.

Vltima propositio est respondendo ad quæstionem, quod delectatio concupiscentiæ, quæ est de ipsa visione, non pertinet ad essentiam beatitudinis, sed superuenit operationi. Alia autem delectatio, quæ est de ipso obiecto propter seipsum, pertinet ad essentiam beatitudinis. Primum probo, quia beatitudo non habet pro suo obiecto bonum creatum, secundum quod probant rationes, quæ sunt B inductæ in præcedenti quæstione.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum actus alicuius amoris alterius ab amore, qui est complacentia de diuina bonitate, pertineat ad essentiam beatitudinis.

C AD quartam quæstionem. Respondeo, aliquibus videtur, quod beatitudo consistat in quoddam actu amoris amicitiæ, quæ est velle & optare Deo bonum.

Hæc opinio mihi non placet. Arguo contra eam sic: Beatitudo non consistit in eo, quod est fatuum, & frustratorium: sed velle Deo, & desiderare ei bonum, est actus frustratorius, quia est velle ei, quod habet: ergo.

Secundo sic: In illo non consistit beatitudo, quod non est finis, & quietans potentiam: sed optare Deo D bonum non est actus quietis: ergo.

Dico ergo, quod sic est imaginandum, quod actus amoris est duplex, scilicet amicitiæ, & concupiscentiæ. Primus quidem rectus propter ipsum amatum. Secundus vero recuruus propter seipsum. Quilibet autem horum diuiditur in desiderium, & delectationem, est enim sicut amor amicitiæ: sicut desiderium quoddam est amicitiæ, & de amore concupiscentiæ consimiliter. Verbi gratia, sicut amor, quo amo mihi vinum habitum, est amor concupiscentiæ, sic desiderium, quo desidero vinum E non habitum, est concupiscentiæ. Consimiliter delectatio, qua delector in iam habito, est idem, quod ipse amor concupiscentiæ. Consimiliter ex alia parte, & hoc est vnum commune respectu istorum actuum. quod non cadunt super ipsum obiectum absolute, sed super ipsa habitione obiecti. Eodem modo dico ex alia parte de amore recto, qui est amicitiæ: Primo enim amico meo desidero, quæ sibi competunt, puta bona, & virtutes, & huiusmodi, & hic est actus amicitiæ, non concupiscentiæ; desidero illi bona dato, quod inde nihil F mihi proueniat; quando vero iam habet ista, complacet mihi, & delector in illo habito.

Contingit quandoque, quod habet iam illa, quæ ei, si non haberet, optarem, & tunc complacentia præuenit desiderium. Hoc intelligitur de bono participato ab alio, sed de bono, quod est ipsummet, cui volo bonum, ibi dicendum est, quod est complacentia sine desiderio; vnde optare, & velle illud est complacere in eo, nec desiderium ibi præuenit complacentiam, vel delectationem. Et talis est complacentia, quæ est in beatis de diuina bonitate absque desiderio; nihil enim sibi optant, quia ipse est illud

illud summummet bonum, quod optant; tamen respectu visionis sicut habent delectationem concupiscentiæ, sic possunt habere respectu illius desiderium præcedens, quod sequitur vt finis delectatio ipsa, veruntamen beatitudo non consistit in huiusmodi delectatione, sed in sola delectatione amicitiæ, quæ est circa ipsum bonum summum in se, quam nullum præcedit desiderium cõcupiscentiæ, licet ibi stare possit etiam desiderium amicitiæ.

ARTICVLVS V.

Vtrum beatitudo principalius consistat in visione, vel in complacentia ipsa.

Ad quæstionem quintam supposito ex præcedentibus, quod beatitudo consistit in totalitate duarũ operationum, scilicet in visione, & complacentia de Deitate. sine argumentis, primo præmitto vnã distinctionem. & secundo pono Propositiones intentas.

Primo sciendum, quod quando duo concurrunt ad essentiam alterius, quodlibet eorum suo modo potest esse principalius: verbi gratia, materia, & forma sunt de essentia rei compositæ, & 8. metaph. cap. 3. à tex. 5. & infra, quæritur quid principalius pertineat ad rationem rei, vtrum forma, vel materia, & quia de ratione substantiæ est substare, hoc est posse separari, & separatam manere, auferendo autẽ dispositiones, & formas apparet, quod remanet longum latum, & profundum, quod est ipsa materia cum dimensionibus interminatis, ideo aspicientes ad hoc dicunt, quod materia est principalius de quidditate rei. Quia vero de ratione substantiæ est, quod sit ens in actu terminatum, materia autem est purum terminabile trahibile ad actum. Forma vero dat esse & terminat, & trahit ad actum, & ad genus determinatum, & dat nomẽ definitioni, ideo aspicientes ad hoc, dicunt alij ex alia parte, quod forma est principalior in ipso composito.

Alia distinctio est. Supposito, quod beatitudo consistat in perfecta vnione naturæ intellectualis ad optimum, quæ quidem vnio mutua est, puta Dei ad hominem, & hominis ad Deum, & primam vnionem faciat visio, quæ vnit obiectum potentiæ, secundam vero ipsa complacentia, & delectatio, quæ vnit potentiam obiecto: hoc in quam supposito ex præcedentibus possumus, considerare istam vnionem, vno modo, vt est bonum hominis directè, & merces eius; secundo modo non vt est ita directe bonum hominis, sed quasi bonum Dei, vt primo modo esse Dei trahatur ad hominẽ; secundo è conuerso esse hominis quasi trahatur ad esse diuinum. Tũc qui aspiciũt ad primũ dicũt, ꝙ beatitudo ad principalius cõsistat in visione: qui vero aspiciũt secundum, dicunt, quod principalius in complacentia ipsa. Ratio patet ex dictis in quæstione prima de ista materia, & quæstione secunda. Nunc pono Propositiones duas.

Prima est, quod si principalitas in beatitudine pensetur in hoc, quod ipsa est bonum hominis, pro quanto per ipsam Deus fit bonum quoddam hominis, & eius quodammodo quædam possessio; hoc modo loquendo dico, quod beatitudo consistit principalius in visione. Hanc propositionem probo sic.

A In illo consistit principalius ratio beatitudinis, quod facit principalius Deum esse bonum hominis, & possessionem eius per hoc, quod maxime vnit, & attrahit sibi Deum: hæc propositio nota est, accipiendo beatitudinem in prædicto sensu, & in hoc sensu accipit Augustinus beatitudinem, lib. 13. de Trinit. cap. 5. dicẽs: beatus est, qui habet quicquid vult, & nihil mali vult, vt sic beatitudo consistat in habitatione Dei ab homine, quo habito habetur & omne desiderabile, sed per actum intellectus magis fit Deus bonum

B hominis, & possessio eius, quam per actum voluntatis: ergo. Probo minorem: Quoniam de natura visionis est, quod obiectum per eam trahatur ad animam, & quod habeatur suo modo ab ea; nam intelligere non videtur aliud quam translatio obiecti de esse reali extra ad esse præsens, & in prospectu in anima, quia intelligere est motus rei ad animã. Cõplacẽtia vero nõ trahit obiectũ ad animam, sed magis è conuerso animam vnit, & intimat, ac transformat in obiectum, quod non est aliud quam velle, quod si fieri posset suum bo-

C num totum esset bonum obiecti amati, & si Deus posset recipere bonum diligere Deum esset bonum eius, ac per hoc fieret diligens specialis possessio eius. & hoc est, quod dici consueuit, quod anima melius est vbi amat, quam vbi animat, eo quod amor facit, quod amans magis sit alterius quam sui. & ad hoc aspiciunt qui dicunt, quod beatitudo principalius consistit in visione.

Confirmo hoc, quia beatitudo principalius consistit hoc modo in eo, quod redditur nobis quasi merces, & præmium, quam in eo, quod nos red-

D dimus Deo: sed visio Dei est redditio præmij, & merces tota secundum Augustinum locis citatis, quia hoc modo dat se nobis Deus, vt possessio nostra. Ex alia parte per dilectionem & complacentiam exhibet se homo ipsi Deo, quasi in quandam recompensationem, vt quia Deus exhibet se mihi, ego quantum possum, exhibeam me Deo.

Secunda Propositio est, quod accipiendo beatitudinem in sensu alio, non vt est bonum hominis, sed vt est bonum hominis rectissimum, secundum quod videtur intelligere Augustinus locis citatis,

E ita quod hoc modo, quod est magis rectum, & magis decens, magis pertineat ad fælicitatem, hoc modo dico, quod magis consistat in actu complacentiæ quam visionis.

Hanc probo, quia actus ille, qui secundum rectam rationem est appetibilior actu alio, in illo consistit principalius beatitudo: hæc propositio nota est. De ratione.n. beatitudinis est, quod sit appetibilissimum inter omnia bona hominis, cum sit finis actuum humanorum: sed actus complacentiæ, secundum rectam rationem est appetibilior actu

F intellectus. Probo istam, quoniam si quæratur a beato, vtrum videat, vt complaceat, vel complaceat vt videat, & hoc secundum rectam rationem; iudicat statim recta ratio, quod magis, vt complaceat, quam è conuerso, complaceat vt videat, si enim complaceret, vt videret non haberet actum amicitiæ, sed concupiscentiæ: sed si videre cupiat vt complaceat, iste erit vtique actus rectus, non recuruus, & per consequens erit actus amicitiæ, in quo principaliter consistit beatitudo, vt supradictum est.

Dicetur: non concedo vnum, nec aliud, nec quod

videam,

videam, vt diligam, nec diligam, vt videam, sed video, & complaceo propter Deū, ita quod vterq. erit actus rectus in Deum, & neuter erit recuruus.

Contra: Si sic dicatur, sequitur quod ad beatitudinem concurrunt duo actus disparati omnino nullum ordinem habentes, quilibet enim secundū hoc erit vltimum, & finis. Dices quicquid sit, tamen ratio tua per hoc impeditur.

Contra: ostendo, quod non sit impedimentum, & quod licet complacere possis in Deo propter se, non tamen videre diceris Deum propter se, & per consequens complacentia habet rationem vltimi, non visio. Probo, quia si dicatur, complaceo in Deo propter ipsam Dei bonitatem, bene vtique redditur causa complacentiæ, puta bonitas Dei, est cur ipsius complacentiæ, quæ apta nata est habere proprium cur. Sed si dicat, video Deitatem, hic nulla causa, nec cur redditur aliquid visionis: ratio est, quia visio, nec actus intellectus aptus est habere proprium cur, vnde non video proprie hoc, propter hoc, qua propter ipsi complacentiæ magis competit ferri in Deum propter se, quàm competit visioni, & per consequens, magis habet rationem vltimi, & principalius hoc modo est de essentia beatitudinis.

Secunda ratio principalis ad istam propositionem est ista. In illo consistit magis ratio beatitudinis, vt ipsa est bonum rectissimum, & secundum rectam rationem, quod maxime secundum rectam rationem facit vnionem hominis ad Deum.

Hæc Propositio nota est, quia beatitudo consistit in maiori bono non sibi, sed secundum rectam rationem, & virtutem: hoc patet, quia secundum Aristotelem 9. Ethic. virtuosus exponens se morti propter ciuitatem retinet sibi maius bonum, scilicet bonum rectæ rationis, & virtutis, licet amittat bonum proprium, & hoc, quia facit, quod decet, vt sit bonum secundum rectam rationem, & secundum quod decet secundum virtutem, sit bonum excellentius bono proprio, & illud, quod magis decet, habet rationem maioris boni. Nunc autem beatitudo consistit simpliciter in maiori bono, quod magis decet: ergo. Sic ergo maior illa patet: sed anima vniendo se Deo per intimum amorem, & complacentiam facit illud, quod magis est secundum rectam rationem, & quod magis decet, quam vniendo Deum sibi per actum visionis, ita quod amor facit vnionem ad Deum, quæ est secundum rectam rationem magis quam vnio, quam facit actus intellectus: ergo. Probo minorem, quia vnio Dei ad hominem est bonum sibi, & bonum reciprocum, ac actus concupiscentiæ; vnio autem hominis ad Deum est bonum maxime secundum rectam rationem. ille enim actus est rectissimus, cuius oppositum est actus maxime indebitus & contra rationem rectam, nam multo turpius esset displicere de Deo videndo Deum, quam complacere in eo non videndo eum: non est ergo inconueniens, quod beatitudo secundum vnam rationem principalius consistat in actu visionis, & secundum aliam rationem principalius in actu voluntatis, & complacentiæ; sicut materia secundum vnam rationem est principalius pertinens ad essentiam compositi. Forma vero principalius secundum aliam rationem.

Dices non curando de alia, & alia ratione, in quo absolutè consistit principalius ratio beatitudinis. Vtrum in actu visionis, vel in complacentiæ.

A Respondeo cum Aristotele 9. Ethic. c. 8. vt supra allegaui, quod absolute bonum, quod magis est secundum rectam rationem, & magis decet, est simpliciter & absolute maius bonum, & ideo cum beatitudo sit maximum bonum beatitudo simpliciter & absolutè consistet principalius in maximo bono. Vnde cum dicit Aristoteles, quod fortis debet pro decenti, & conuenienti bono paruipendere bonum minus perficiens, & actum, qui decet, oportet eligere dato etiam, quod auferat esse proprium bonum. magis autē decet præponere bonum

B diuinum cuique bono, eo quod plus excedit bonum proprium, quam bonum communitatis excedat bonum meum, propter quod tamen decet me paruipendere bonum meum.

Dices, quod magis decet te facere, est tibi maius bonum: ergo eligendo, quod magis decet, eligis, quod magis tibi bonum: non ergo eligendo, quod magis decet, diceris proprie paruipendere bonum proprium.

Respondeo: aliud est illud, quod est per se bonū

C tuum, & aliud illud, quod est concomitanter bonū tuum: bonum ergo, quod est secundum rectam rationem, & magis decet, quale est bonum virtutis est per se bonum non semper elicienti, sed quandoque alteri: Sic in proposito, impendere se amato propter amorem, est bonum per se ipsius amati; quia in hoc fit possessio quædam eius, ex consequenti autem est bonum tuum, tamen non principaliter, quod patet; quia non elicis actum illum propter bonum tuum, sed alterius, & ideo bonum decentiæ semper includit bonum sibi, licet indire-

D ctè. Et iste modus dicendi potest trahi ex dictis antiquorum. Doctor enim quidam solemnis, qui dicit, quod consistit magis in actu intellectus, alibi assignans causam, quare actus charitatis in via est nobilior actu intellectus, dicit, quod hoc ideo est; quia intelligere est motus rei ad animā, amor autem est motus animæ ad rem ipsam. Tunc, quando anima est nobilior ipsa re, capit res nobilius esse in anima, quam in re extra, eo quod trahitur quodammodo ad esse animæ; quando vero res extra est perfectior anima, capit res esse ignobilius,

E quam sit in esse extra. Ex alia parte, quia actus voluntatis est motus animæ ad rem ipsam, si res ipsa sit perfectior anima, anima in actu voluntatis dignificatur, quia trahitur ad esse aliquod nobilius se. & hinc est, quod cum per actum charitatis anima trahatur ad Deum, qui est superior incomparabiliter ipsa voluntate, contingit, quod anima ex tali actu trahitur ad esse diuinum, ideo est nobilior actu intellectus.

F

DISTINCTIO L.

DE STATV DAMNATORUM.

Hic oritur quæstio, &c. In Distinctione ista quinquagesima & vltima, istius quarti libri, agit Magister de statu damnatorum, & eorum infelicitate, & de eorum cognitione, & vtrum status eorum sit cognoscibilis a bea-

à beatis, ideo circa præsentem distinctionem quæro quatuor quæstiones.

Prima est. Vtrum damnati appetant non esse propter miseriam fugiendam.

Secunda est. Vtrum anima separata possit aliquid cognoscere per species, quas in corpore acquisiuit.

Tertia est. Vtrum anima separata posit acquirere notitiam de materialibus, & inferioribus istis, quam ante non habuit in corpore.

Quarta est. Vtrum beati in patria videant pœnas damnatorum.

Quæstio Vnica.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum damnati appetant non esse propter miseriam fugiendam.

QVANTVM ad primam quæstionem arguo primo, quod non sic: Nulla priuatio habet rationem appetibilem, nisi in ratione alicuius habitus magis appetibilis, qui sequitur ad illam priuationē: sed non esse est quædam priuatio, ex ea autem non sequitur aliquis habitus appetibilis, imo ipsa destruit omnem habitum. ergo.

In oppositum est illud Apocal. c. 9. Desiderabunt mori, & fugiet mors ab eis. Respondeo, pono tres Propositiones.

Prima est, quod loquendo de pœna, & miseria principali damnatorum quæ consistit in displicentia Deitatis, vt supra probatum est, magis deberēt damnati velle secundum rectam rationem non esse propter talem miseriam fugiendam, quam in tali statu esse.

Hanc Propositionem probo primo per auctoritates Scripturæ, quarum vna est Matth. 26. Melius inquit, erat ei, si natus non fuisset homo ille, & licet ab aliquibus, ly homo ille, exponatur de Christo, vt sit sēsus, quod melius erat Iudæis, si Christus natus non fuisset, tamen communiter exponitur de Iuda, quod melius esset ei non fuisse, quam in tali statu esse: tunc sic: Propter proditionem, quæ fuit malum moris, erat melius Iudæ non esse, sed displicentia de Deitate non erat minus malum moris, quam proditio: ergo propter illa non debuit minus appetere non esse, vnde si illud, quod melius est, magis est eligendum, & magis debuit eligere Iudas non esse, quam in Deitate displicere.

Secunda ratio ad idem est ista: electio secundum rectam rationem debet cadere super rem habentē annexum bonum moris, quod est bonum iusti, & bonum honesti, sed velle non esse ne sit in statu in quo est continua displicentia de Deitate habet annexum bonum moris honesti, & iusti: ergo. Maior nota est. Probo minorem, quoniam recta ratio dictat, quod omne esse est productum a Deo, si

A ergo esse voluntatis radicatur in Deo, dictat recta ratio, quod diligat principium suum a quo est, immo summè ratio naturalis horret, quod creatura oderit suum creatorem: ergo ponere se in statu, in quo non displiceat, & malignetur in Deitate habet annexam rationem iusti, & boni moralis: ergo.

Tertia ratio est, quam Aristoteles innuit in 9. Ethic. c. 8. vbi Aristoteles vult, quod fortis debet se exponere morti propter bonum ciuitatis, & in 3. lib. c. 6. dicit, quod fortis non delectatur, & ratio est, quia amittit esse bonum proprium, & maximū
B eius bonum. ex quo colligunt Doctores, quod etsi non esset alia vita adhuc fortis deberet se exponere morti propter bonum ciuitatis, & hoc ideo, quia bonum commune est maius bono proprio, tunc sic, fortis politicus debet secundum rectam rationem præferre bonum ciuitatis proprio etiam eius, sed bonum diuinum, & honor Dei est maius bono vnius ciuitatis, vel communitatis: ergo debet magis velle quilibet secūdum rectam rationem suum non esse, quam quod honor diuinus non esset. sed per displicentiam & malignationē Deitatis, aufert
C quantum in se est bonum diuinum & honorem: ergo magis debet quilibet secundum rectam rationem velle suum non esse, quam esse in continua displicentia de Deitate.

Secunda Propositio est, quod in statu damnatorum est considerare pœnas alias minus principales qualis est pœna ignis, remorsus conscientiæ & huiusmodi: & loquendo de talibus pœnis, dico quod secundum rectam rationem non debet damnatus appetere non esse propter tales pœnas fugiendas. immo magis debet appetere esse in talibus pœnis,
D quam non esse: ratio est, quia perfectio prima est maius bonum, quam perfectio secunda, sed esse rei est perfectio prima, delectatio vero secundum sensum, qua priuat pœna ignis, est perfectio secunda quæ consistit in apprehensione conuenientis iuncti cum conueniente: ergo oppositum esse est maius malum, quam oppositum tali delectationi, & tristitia quantumcumque summa. ex 3. autem Ethic. cap. 8. minus malum respectu maioris mali habet rationem magis boni, tunc sic, secundum rectam rationem non debet eligi magis malum ad
E vitandum minus malum, & maius bonum.

Secunda ratio est ista: illa res, quæ habet cōuolutū secundum malum, & rationem iniusti, & peccati non debet cadere sub electione secundum rectam rationem, sed esse sub pœna non habet rationem mali conuolutam, nec rationem iniusti, immo magis habet rationem iusti, & placiti Deo, velle autē fugere pœnas habet rationem iniusti & mali conuolutam, quia velle fugere iustitiam, & sententiam iustam postquam iustè lata est habet rationem in-
F iusti: ergo.

Tertia Propositio est, quod de facto in damnatis dominetur magis affectio commodi, quam iusti, & ideo vellent plus non esse quam esse sub talibus pœnis, plus etiam esse sub pœna essentiali, quæ est displicentia de Deitate, quam non esse.

Ad cuius euidentiam sciendum est, quod secundum Ansel. in volūtate nostra est duplex affectio, vnam vocāt affectionem iusti, aliam vero affectionem commodi. Hanc etiam distinctionem Aristoteles ponit 9. Ethic. in fine dicens volumus quidē omnes bona, colligimus autem nequaquam. Ratio

tio istius distinctionis est eleuatio voluntatis super appetitum sensitiuum: appetitus ergo sensitiuus fertur super bonum delectabile, quod est sibi conueniens, & perfectio eius, & ideo omnis actus appetitus sensitiui est actus commodi: ex alia parte voluntas non tantum habet, quod tantum feratur in bonum proprium, inquantum est delectabile sibi, & perfectio eius, sed ferri de se in bonum semper, & ideo in bonum iustum & honestum, quod est bonũ propter se, cum ferri igitur in tale bonum simpliciter se est affectio iusti; in damnatis ergo est appetitus recuruus, & quasi beatitudinalis, & ideo nihil appetunt, ad nihil aliud inclinantur, nisi quod est commodum & conueniens sibi. tunc arguo sic. In illud magis fluit voluntas damnati, ad quod magis inclinat affectio commodi, sed affectio damnati magis inclinat in non esse, quam in esse cum miseria pœnarum affligiuarum: ergo. Maior nota est per supposita statim: minor patet, quia obiectũ affectionis commodi est vt conueniens, & vt expetibile sub ratione conuenientis: ergo.

Confirmo hoc: quia affectio commodi propriè non cadit super rem ipsam in se directè, sed recurue super habitionem rei, & hoc, quia præcise aspiceit delectabile, vt sic, nunc autem posito, quod potentia non sit, licet non sit etiam delectatio tamen oppositum inest, è contrario vero posito, quod potentia sit, & quod insit miseria habetur oppositũ delectationi, affectio autem commodi magis fugit tristitiam oppositam delectationi contrariæ, quam puram priuationem delectationis: ergo:

Item 3. Ethic. Aristoteles dicens, quod non quicunque eligens propter quamcunque causam dicitur fortis, vt isti qui se interfecerunt propter labores fugiendos, quia tales magis dicuntur pusillanimes, & quod sic eligant mortem propter fugiendã tristitiam, est quod tales sequuntur affectionem commodi. Tunc sic: illud quod conuenit aliquibus in via ex affectione commodi, maxime videtur cõpetere damnatis; cuius ratio est, quia eorum voluntas maxime absorbetur affectione commodi, sed ratione affectionis commodi conuenit aliquibus in via, quod eligant non esse ad fugiendam tristitiam: ergo.

Ad hoc facit auctoritas Apocalip. quæ adducta est ad principale. Secundum probo, scilicet, quod damnati vellent magis esse in displicentia continua de Deitate, quam non esse. Vbi aduertendum est, quod displicentia de Deo potest accipi, vel vt habet rationem disconuenientis, & dedecentis secundum rectam rationem. vel secundo vt disconuenientis, affectioni commodi. Complacentia enim de Deitate est experientia maximæ delectationis, & ideo super illam, vt sic potest ferri affectio commodi; tunc primo modo magis vellent continuè esse in statu talis displicentiæ, quam non esse, ista enim tantum opponitur affectioni iusti, de qua non curant, nec enim fugiunt, quod est malum simpliciter, & propter se, nisi vt est malum eis, ideo nihil ad eos, vtrum magis deceat complacere in eo, quam displicere. Sed loquendo de displicentia illa, vt opponitur affectioni commodi, quia tais displicentia maxime opponitur affectioni cõmodi, sicut per oppositum complacentia in Deitate est maxime conueniens affectioni commodi, hoc modo puto, quod vellent magis non esse, quã in tali statu continuæ displicentiæ permanere.

A Ad argumentum dico, quod non solum habitus potest habere rationem appetibilis, immo sola priuatio si tamen sit priuatio mali. Ratio est, quia vt sic potest habere rationem boni, bonum enim est, quod opponitur malo, & non tantum positiuè, sed etiam priuatiuè, & ideo illa priuatio cadens in adqrehensione damnatorum obijcitur eis in ratione boni, & ideo in ratione appetibilis inquantum appetunt priuari experientia mali.

B

ARTICVLVS II.

Vtrum anima separata possit aliquid cognoscere per species, quas in corpore acquisiuit.

QVo ad secundam quæstionem arguo primo, quod anima separata nil possit cognoscere per species, quas in corpore coniuncto acquisiuit, quia species non manent in anima transeunte actu, per Auicen. lib. 9. natural. par. 5. c. 6.

C Item Aristoteles, & Commentator 2. de anima, videtur dicere expresse, quod species non est aliud, quam actus, sed actus non remanet ergo.

Item species continuè dependet a phantasmate, alias non oporteret, quando intelligimus quidditatem, semper recurrere ad phantasmata, cuius oppositum dicitur 3. de anima a tex. 9. & infra.

In oppositum est illud Hieronymi in epistola ad Paulinum tom. 3. Discamus in terris, quorum scientia nobis perseueret in cælis. Respondeo, pono tres Propositiones.

D Prima est, quod non curando, vtrum species sint ipsemet actus, sicut videtur opinio Aristotelis, & Commentatoris, vel sit principium effectiuum intellectionis, vt dicunt alij, de quo in secundo, tamen species acquisitæ in corpore manent in anima separata. Hoc dico propter opinionem quorũdam, qui dicunt, quod anima separatione amittit omnes species, quas habebat coniuncta. Rationes eorum tactæ sunt arguendo ad principale, & videtur ista esse intentio Aristotelis 2. de anima text. 66. vbi dicit, quod intellectus corrumpitur corrupto quodam interiori, & in 3. de anima tex. 30. dicit, quod intellectus materialis nihil intelligit sine phantasmate. Licet ista videatur esse via philosophica, dico tamen, quod philosophia non debet in omni puncto teneri, alias eodem modo haberet teneri vnitas intellectus in omnibus, quia non potest vt videtur philosophis esse particulatus, & hic, sed est quidditas simpliciter subsistẽs, alias appropriaret sibi formas has, & particulatas, & non transcenderet imaginationem, de qua opinione discutiam in secundo.

F Sed ponendo cum fide, quod sit alius, & alius intellectus in me, & in te oportet necessario ponere, quod species remaneant in anima separata. hoc probo, quia da oppositum, aut hoc est ex parte intellectus, qui forte non est conseruatiuus speciei; aut propter conditionem speciei, quæ indiget ad sui conseruationem phantasmate: sed nec sic, nec sic: ergo. Maior nota est. hæc enim duplex causa est non conseruationis formæ in subiecto propter conditionem subiecti, vt figura conseruatur in cera non in aqua; vel propter conditionem formæ, quæ dependet ab agente extrinseco in fieri, & in cõseruari, & ideo requirit continuam præsentiam agen-

agentis. Maiorem probo, quia perfectio, quæ conuenit potentiæ inferiori, non debet negari a potentia superiori: sed magnæ potentiæ est in potentia inferiori posse conseruare in se principium suæ operationis: quod autem in se non habet principiũ suæ rationis est dupliciter imperfectum, quia & caret operatione, & caret principio operationis: ergo.

Item: si defectus esset in intellectu ad conseruandum, pari ratione non posset conseruare habitũ, de cuius tamen ratione est, quod sit de difficili mobilis. Consimiliter tunc nõ conseruaretur iustitia, nec alij habitus morales in voluntate, cũ permansiuiores sint habitus intellectus habitibus moralibus ex 1. Ethic. Item videtur expresse etiam contra philosophum 3. de ani. tex. 6. qui dicit, quod anima est locus specierum, non tota, sed intellectus: de ratione autem loci est conseruare. Item 3. de anima. Intellectus quando est factus in actu per speciem potest per se intelligere, quod non esset verum, nisi posset speciem conseruare. Nec secundo modo repugnat hoc, puta ex ratione speciei, quæ indigeat continue phantasmate, species. n. magis dependet ab obiecto, quam a phantasmate: ab obiecto enim dependet & effectiuè & repræsentatiuè, a phantasmate tãtum effectiuè, quia species in intellectu producitur à phantasmate simul cum intellectu agente. Confirmo, quia dependentia phantasmatis ad rem extra, est dependentia a causa totali, dependentia vero speciei in intellectu non est a phantasmate, vt à causa totali, immo concurrit intellectus agens in ratione coagentis.

Item probo hoc ratione euidenti, quia alias intellectus non haberet species, nisi esset in continuo actu phantasiandi. Tunc etiam dormiens non haberet species in intellectu suo, quod videtur satis inconueniens. & Confirmo, quia illud videtur esse maximæ permanentiæ, quod non habet contrariũ, nec ratione sui formaliter, nec exigitiuè in subiecto. sed species in intellectu non habet contrariũ ratione sui, nec similiter ratione subiecti, quia receptio talium in intellectu non est mediantibus contrarijs dispositionibus, in phantasmate vero species habet contrariũ saltem ratione subiecti, quia ratione armoniæ, quæ corrumpi potest.

Ad illud, quod dicitur, quod intellectus corrumpitur interiori quodam corrupto. Commentator illud trahit ad opinionem suam, quia dicit, quod intellectus est vnus in omnibus, & ille non fit meus, nisi quia trahitur ad phantasma meum, ad actum enim concurrit intellectio, & phantasma, & ideo appropriatur mihi intellectio obiecti, cuius habeo phantasma, & tibi appropriatur intellectio eius, cuius tu habes phantasma, & ideo deficiente in me phantasmate, desinit mihi appropriari intellectio. hæc opinio falsa est, vt ego dicam in secundo.

Secunda Propositio est, quod anima separata potest intelligere per illas species, quas in corpore acquisiuit, illa eadem quæ in corpore intellexit. hoc dico propter opinionem oppositam quorumdam, quorum potissima ratio est, quia species illæ non sunt aptæ natæ ducere in notitiam nisi illorum quæ relucent in phantasmate, & hoc propter naturalem colligationem & connexionem cum phantasmate, sed anima separata non habet phantasmata: ergo.

Et si quæratur ab eis quomodo ergo anima nouit quæ prius nouerat. Respondent, quod aliæ species infunduntur, quæ non dependent illo modo a phantasmatibus, & illæ sunt ipsi animæ principium operationis. Hanc opinionem non teneo. Improbo autem illam primo via diuisa sic. quod. n. anima separata non possit per tales species cognoscere, quæ prius nouit existens in corpore, aut hoc est ex natura intellectus, quia non potest intelligere sine phantasmate, aut ex natura specierum, quæ non possunt ducere, nisi in notitiam eorum, quæ relucent in phantasmate, aut ex natura obiecti, quod non est natum apprehendi a tali intellectu separato, sed nec sic, nec sic: ergo. patet maior per locum a sufficienti diuisione: minorẽ probo primo, quod non sit ratione intellectus. Intellectus enim vel est substantia separata, vel qualitas aliqua radicata in substantia separata, sed omni substantiæ separatæ conuenit aliqua operatio propria ex 1. de ani. & 12. met. tex. 51. alias esset otiosa: ergo vt sic ei nõ repugnat intelligere sine phantasmate. nec hoc repugnat ratione speciei, quia licet species in intellectu dependeat à phantasmate effectiuè, non tamen repræsentatiuè, immo species ipsa per se & per naturam propriã habet repræsentare. Tunc sic: Quando aliquid inest alicui per se formaliter, licet insit ei ab alio effectiue circunscripto, & non existente illo a quo inest ei illud effectiuè, adhuc inerit ei, ꝙ per se formaliter inest ei. Exemplum. Calor est in ligno formaliter, effectiue ab igne, circunscripto autem igne, adhuc calor potest inesse formaliter ipsi ligno, sed species habet ex se formaliter, quod repræsentet obiectum, licet habeat hoc effectiuè à phãtasmate: ergo non existente phantasmate adhuc illa repræsentabit formaliter suum obiectum, sed repræsentare non est aliud quàm obiectum actu præsens exhibere, hoc autem idem est intelligere: ergo. Nec tertio est ex parte obiecti, obiectum enim intellectus illius est vniuersale, de cuius ratione nõ est quod intelligatur in particularibus eo, quod vniuersale est vnum in multis & in vno multa. Similiter potest obiectum illud intelligi sine omnibus particularibus, probo, quia alias non possemus intelligere rosam simpliciter: ergo similiter possum intelligere obiectum, non intellecto eum in isto obiecto nec in illo, qua enim ratione possum sine isto, & sine illo, & sic de alijs, & è conuerso.

Secundo probo, quod sit idem inconueniens, posito quo ad hoc, quod ponit species alias infusas manentes, quia aut essent eiusdem rationis cum prius acquisitis, & tunc duo accidentia eiusdem speciei essent in eodem, & etiam haberent eundẽ actum, & eadem difficultas esset vtrobique, nec sunt alterius rationis, quia eiusdem potentiæ respectu eiusdem obiecti impossibile est ponere plures species alterius rationis.

Tertia Propositio est, quod in nobis licet species remaneant post actum, si tamen species sint aliud ab actu, non possunt tamen exire in actum sine phãtasmate existente in actu suo, vnde autem hoc oritur valde difficile est videre, nisi dicatur quod ideo est, quia species illa est in ambobus scilicet in phantasmate, & intellectu subiectiue, quod verum non est. Immo species in intellectu, & phantasmate realiter differunt sicut expresse dicit Com. 3. de ani. ꝙ intellectus agens transfert speciẽ de ordine in ordinẽ. Itẽ, quia vna est spiritualis, aliã vero corporalis & extensa. Item remanent species in anima separata, nõ autẽ remanerẽt si essẽt in vtroq. in intellectu scilicet, & phantasmate, vt in subiecto primo. Consimiliter 3. de anima dicitur, quod phantasma se habet ad intellectum possibilem, vt motor: ergo.

Aliqui ergo dicunt, quod causa est ordo potentiarum, quia nunquam vna est in actu suo sine alia: sed tu dicis, quia est, eius, quod quærimus causam; quærimus enim quare est ordo ille, & super quid fundatur. bene enim hoc apparet quando vnum se habet, vt motor respectu alterius, vel vt præparatiuum eo modo, quo intellectio se habet ad voluntatem, quia vt motor, vel saltem, quia præparat, & exhibet sibi obiectum præsens, hoc ergo bene patet super quid fundatur iste ordo, sed de phantasmate, & intellectu non est sic.

A

Alij dicunt, quod iste ordo est propter peccatum: est enim pœna peccati originalis, nec iste ordo secundum istos fuit in primo homine ante peccatum. vt nô intelligeret, nisi id, cuius poterat habere phātasma; alias quare non cognouit diabolum in serpente. similiter, quare non cognouit cogitationem eius, qua eam cogitabat decipere. Ad euidentiam ergo istius difficultatis, duo sunt videnda, primum est, qualis est colligatio, quæ in nobis est, inter actū intellectus, & actum phantasiæ. & secundo videbitur colligatio illa, super quid fundatur, & vnde oritur.

B

Quantum ad primum considerandum est, quod colligatio illa est ex parte obiecti intellectus, obiectum enim intellectus est intentio intellecta, accipiendo obiectum pro eo, quod terminat intellectionem 3. de anim. Comm. 18. hæc intentio intellecta colligatur in intentione imaginata, per modū quo forma colligatur cum materia, secundum eundem Commentatorem com. 18. & 38. contra Auēpace. fuit enim opinio Auempace, quod species visualis esset in phantasmate: Commentator ibi dicit eum non recte dicere, quia intentio intellecta, & & forma phantasiata sunt colligata sicut color & paries; & sicut colorem non possumus intelligere, nisi intelligamus superficiem, sic nec intentionem intellectam, nisi in intentione imaginata. sic quando intelligo triangulum, vel pono eum in prospectu mentis meæ necessario intelligo eum in aliquo particulari triangulo. sic etiam de memoria, & reminiscentia dicitur, quod qui intelligit lineam vniuersalem, necessario statuit lineam aliquam particularem, puta pedalem, vel bipedalem, in qua intelligit lineam simpliciter, alias impossibile esset eam intelligere.

C

Sic ergo colligatio intentionis intellectæ cum phantasmate est colligatio vniuersalis cum particulari, quorum vnum dicitur intentio intellecta per speciem existentem in intellectu, & aliud dicitur intentio imaginata per speciem existentem in phantasmate, & habet se intentio imaginata ad intentionem intellectam sicut forma ad suum subiectum. vnde idem Comm. 3. de ani. com. 48. quod vniuersale non potest a nobis intelligi, nisi in aliquo particulari: hoc patet, quoniam volendo declarare vniuersale, describimus aliquid particulare, in quo declaramus illud vniuersale. hinc est, quod loquentes de vniuersalibus dant semper v.g. de particulari aliquo: ratio est, quia intentio intellecta est subiectiue in intentione imaginata.

D

Est autem considerandum secundum eundem Commentatorem, quod intentio intellecta potest considerari dupliciter, vel inquantum est vnum de numero entium; vel in quantum est ens vnum, hoc est dicere, vel vt habet esse reale, vel vt habet esse intentionale. Intentio ergo intellecta ex se non habet esse reale, sed suum esse hoc modo reducitur ad aliquod reale puta ad ipsam intellectionem, sed eadem intentio quo ad suum formale habet esse intentionale: Tunc dicit Commentator, quod intentio intellecta prout est vnum entium, est subiectiue in intellectu: quia hoc modo suum esse reducitur ad intellectionem, quæ est subiectiue in intellectu. Intentio vero eadem vt est ens vnum, est obiectiuè in intentione imaginata, quia quoad suum esse intentionale, quod est esse in prospectu vniuersale, quod est intellectum, semper fundatur in aliquo particulari phantasiato.

Nunc secundo videndum est, vnde oritur illa talis colligatio. Dico, quod causa nulla est alia, quam imperfectio intellectus nostri. Intellectus. n. noster est in horizonte intelligentiarum tenens medium inter substantias materiales, & abstractas, ideo gradum aliquem habet intellectualitatis, imperfectū tamen, & ideo non intelligit vniuersale, nisi in aliquo phantasiato particulari; nec intellectus est in actu suo respectu vniuersalis, nisi phantasma sit in actu suo respectu particularis.

Hanc Conclusionem probo rationibus. Prima est ista: Quando aliquid est tale, quod positum in gradu magis imperfecto requirit magis aliquid secum poni, & in magis adhuc imperfecto requirit magis illud, & in maxime imperfecto exigit maxime idem, illud ex imperfectione sua habebit, quod absolute exigat illud. v.g. si imperfectior ignis exigit in combustibili maiorem siccitatem, & sic semper quanto imperfectior exigit maiorem siccitatē, de necessitate ex imperfectione ignis absolutè est, quod exigat in combustibili siccitatem: Sed vt docet experientia, intellectus humanus, quanto fuerit imperfectior, magis indiget, & grossiori phantasmate, & si adhuc imperfectior, indiget grossiori particulari; & si sit perfectior, sufficit ei subtile, & particulare: ergo ex conditione intellectus a tota specie est, quod ex sua imperfectione indigeat aliquo particulari.

Minor huius rationis patet experientia, siquidē eleuati multum intellectus, minus intelligunt, cum proponuntur grossiora exempla, è contrario est de habentibus demissum, & debilem intellectum, vnde 5. Ethic. c. 8. dicit philosophus, quod puer non fit Metaphysicus, fit tamen Mathematicus, quia propter debilitatem intellectus aptus est ad illa, quorum habet grossa phantasmata, non ad illa quæ exigunt subtiliora, cuiusmodi sunt metaphisica.

E

Secundo ad idem: Maior perfectio requiritur ad intelligendum spirituale, quam materiale; sed vniuersale est quid spirituale. singulare vero quid materiale, hinc est, quod animalia non possunt capere vniuersale, sed tantum particulare. Similiter homines aliqui multum grossi, & vnus, & idem homo, nūc dispositus bene intelligit vniuersalia, alias male dispositus impossibile est, quod intelligat, nisi quasi particularia grossa. tunc sic: quando alicui potentiæ contingit, quod non possit in obiectum spirituale, nisi per connexionem obiecti materialis illud necessario prouenit ex imperfectione sua, ex perfectione namque esset, quod posset apprehendere absolutè vniuersale, sed intellectus noster est huiusmodi: ergo.

F

Tertia ratio est ista: ex imperfectione est, quod plures actus concurrunt ad eundem effectum, sicut quod ad tenendum nauem cōcurrunt plures homines, hoc est ex imperfectione, quæ est in vno subiecto, sic etiam, quod ambo oculi concurrant respectu

ctu visionis, sed quando intellectus intelligit necessario respectu eiusdem concurrit actus phantasiæ. Idem est enim est vniuersale respectu cuius est intellectus, & particulare, respectu cuius est phantasma: ergo hoc est ex imperfectione intellectus. hæc est intentio Commentatoris 3. de anima com. 48. vbi dicit, quod cum intellectus noster reductus fuerit de potentia ad actum perfectũ, intelliget substantias separatas sine phantasmate: ergo ex eius possibilitate est, quod non intelligat sine phantasmate.

Dices: illa via non videtur consona fidei, quia tunc anima separata non poterit intelligere sine phantasmate, cum remanet in ea sua naturalis imperfectio consequens speciem. Respondeo, dico, quod poterit per hoc, quod vigorabitur in actu suo nec oportet propter hoc, quod auferatur imperfectio, quæ sequitur speciem.

Exemplum, oculus noctuæ tantum posset vigorari, quod pertingeret ad videndum solem, non tamen oculus noctuæ, propter hoc extra suam speciem poneretur; licet enim fiat perfectior in operando, manet tamen infra suam speciem, simile patet per experientiam, quando aliquis incipit studere, non potest intelligere multa, quæ tamen intelligit post magnum studium. Aristoteles 3. de anima tex 7. dicit, quod intellectus noster vigoratur per magnum intelligibile. Ad argumentum patet.

ARTICVLVS III.

Vtrum anima separata possit aliquid de nouo intelligere, quod in corpore non intellexit.

AD tertiam quæstionem arguo primo, quod anima separata non possit aliquid de nouo intelligere, quod in corpore non intellexit, per species corporalium ab eis acceptas, quia ad abstrahendum species videtur necessario requiri phantasma: anima autem non habet phantasma: ergo.

In oppositum est, quia positis causis sufficientibus ponitur effectus, sed intellectus agens, & obiectum præsens sunt causæ abstractionis speciei: ergo: sed in anima separata est intellectus agens, & ei potest esse præsens obiectum materiale: ergo.

Respondeo, hæc est vna opinio, quod anima separata species non accipit à rebus, sed infunduntur sibi ab intelligentijs, Ratio eorum est, quia impossibile est transire ab extremo in extremum sine medio, sed phantasma mediat inter obiectum extra, & speciem in intellectu: ergo impossibile est, quod species fiat in intellectu, nisi prius fiat in phan-mate: anima autẽ separata nõ habet phantasm go. Item secundo, quia si anima per se posset species abstrahere, frustra vniretur corpori. dici ergo, quod anima est media inter substantias abstractas, & materiales, & hinc est, quod habet aliquid de corporalibus, ideo est actus materiæ, & aliquid habet de abstractis, quia potest separari, & ideo quãdo est in corpore, nihil recipit à separatis, quando vero est extra corpus, nihil recipit à corporibus. Alia est opinio in oppositum. motiuum eorum est, quia non apparet: quare obiectum cum intellectu agente possit causare in intellectu angeli huiusmodi speciem. Ratio, quod possit, ista est, quando aliquid simul cum alio potest in aliquem effectum mediante aliquo medio supplente vicem suam quando ipsum non est præsens, potest cum illo eundem effectum per se, quem quando ipsum est præsens: sed obiectum cum intellectu agente mediante phantasmate, sicut in quodam medio supplente vicem suam, quando non est præsens, potest causare speciem in intellectu possibili: ergo hoc poterit obiectum per se, quando erit præsens simul cum intellectu agente. Confirmant hoc per philosophum, qui videtur intẽdere 3. de anima tex. 9. & infra. quod species inquiratur propter præsentiam obiecti. Nunc mihi videtur, quod de facto necessario oportet ponere, quod anima separata possit aliquam notitiam acquirere a corporalibus, nec in talibus oportet sequi semper principia philosophiæ, quorum vnum est, quod intellectus appropriatur mihi per phantasma, quo corrupto intellectus non habet, quod aliquid intelligat. Secundum vero, quia omnis substantia separata est actus purus in se nihil recipiens a rebus, quod sit in potentia, nos enim fide tenemus opposita istorum. Istam autem cõclusionem puto debere teneri vi Scripturæ, angeli enim custodiunt nos, & intelligunt de nouo particularia multa circa illos, quos custodiunt. Similiter orationes, quas offerunt ante Deũ.

Consimiliter Luc. cap. 6. dicitur, quod ille diues qui sepultus erat in inferno, vidit Lazarũ, quod nõ esset verum si Lazarus non erat, quid materiale, sed anima Lazari non poterat eum immutare. Contra saltem Lazarus vidit diuitem in flammis, quæ erant corporales.

Item: quæ est ista substantia separata imprimens species illas, aut est vna aliqua determinata, a qua omnes recipiunt influxum, & tunc quæro, quæ est ista: non apparet, quod sit aliqua vna talis, ad quã aliæ habeant ordinem talem necessarium necessitate naturæ. Non apparet etiam, quare anima in tormentis non videat ignem, & anima beata cœlum Empyreum.

Tertio ostendo possibilitatem istus conclusionis, sic: Quando est transitus aliquis ab extremo in extremum, necessario oportet, quod prius sit in medium, vnde si sit transitus de albedine in nigredinem, oportet ꝙ prius sit in medios colores ex 10. met. t. 16. & hoc intelligẽdum est de medio formali, sed de medio in ratione efficientis non oportet, puta si aliquod agens agat mediante aliquo agente, non oportet, quod non possit agere nisi illo medio concurrente. Nunc sic: Species, quæ est in intellectu, non est illa eadem quæ fuit in sensu, ideo eadem non transit de materiali ad spirituale, cum sit noua, & alia formaliter ab illa quæ præfuit in corpore; ex quo habeo, quod species illa in intellectu numquam fuit in phantasmate formaliter, sed virtualiter tantum sicut in causa effectiua. Tunc arguo sic: Quando aliquid potest immutare aliquod passum in virtute alicuius primi, multo magis potest immutare illud primum istud, si sit præsens, sed phantasma in virtute obiecti sicut cuiusdam primi immutat intellectum possibilem: ergo multo magis poterit hoc obiectum si sit præsens.

Dices, multa sunt præsentia intellectui medio puta cerebrum, & huiusmodi: quare ergo non immutant intellectum? Respondeo ex imperfectione intellectus est, quod non intelligat vniuersale, nisi cuius phantasma apprehendit particulare: animæ autẽ separatæ aufertur imperfectio talis. Per hoc patet ad motiua alterius opinionis. Ad primũ de medio dictum est. Ad secundum dico, quod nõ propter hoc anima frustra vniretur corpori, non enim

enim vnitur ei propter actum secundum, sed propter actum primum per se & primo, propter auté secundum concomitanter tantum. Vel dico, quod tunc fortificatur intellectus magis, quam per studium, ideo acquirit, quod possit in illud, in quod non poterat coniuncta.

Ad illud, quod dicitur, quod anima est media, &c. Concedo, quod est media ex hoc tamen non sequitur, quod non possit in aliud sine phantasmate, sed sequitur, quod possit perfectiori modo, quam potentia materialis, & ideo perfectius, quam sensus, imperfectiori modo, quam substantia omnino abstracta.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum beati videant pœnas damnatorum.

AD quæstionem vltimam arguo primo, quod beati non videant pænam damnatorum, quia aut gauderent, & sic essent crudeles, aut tristarentur, & sic essent miseri.

In oppositũ sunt auctoritates sanctorũ, quas Magister adducit in littera. Respondeo primo de visione corporali pono istam propositionem, quod beati videbunt pœnas illas oculo corporali, tamen non virtute propria, sed diuina. quod videant pœnas damnatorum de facto, certum est per auctoritates sanctorum. Sed de secundo, Vtrum propria virtute, dicunt quidam quod sic, nec impedientur propter distantiam, quod apparet, quia beatus in quocunque loco remotissimo sit in cælo Empyreo videbit faciem Christi, & Matris suæ, videbunt etiã per axem transeuntem per centrum terræ vbi est infernus,

A Dico ergo, quod non videbunt corpora damnatorum naturaliter, sed miraculose, sicut miraculosum erit, quod duo corpora sint simul. & ad illud, quod dicitur, quod videbunt Christum in quacunque parte remota in cœlo Empyreo. Respondeo, non imaginor, quod corpora beatorum sint sita ibi in tanta distantia, vt corpus Christi sit supra, corpus vero beati infra terram. Ratio est, quia stella est maior tota terra, e conuerso terra est maior quo ad visum. Pone autem omnes stellas, quas simul vides in cœlo stellato ibi esse plusquam mille B millia stellarum: illa ergo pars, quæ apparet nobis supra terram, posset recipere tot terras, quare ergo non innumerabilem multitudinem hominum: ergo dico, quod corpus Christi erit in loco à Deo determinato, nec in tanta distantia, quæ impediat visionem.

Secunda Propositio est de visione mentali, & difficultas est hic, an distantia localis impediat visionem mentalem intuitiuam. De hoc videtur in secundo libro; non video bene, quod impediat, cum anima sit abstracta ab omni distantia, nec inter illamet C obiectum sit medium cuius illa sit terminus, quia necessario vel esset quanta, vel terminus quanti. Tenendum tamen est, quod videbunt corpora damnatorum, & pœnas mentali visione, & hoc vel naturaliter, vel supernaturaliter diuina virtute, sicut dictum est de oculo corporali.

Ad argumentum dico, quod gaudebunt de iustitia Dei, quæ exercebitur in illis, & ex hoc non erunt crudeles; gaudium enim illud, non feretur per se, & primo in pœnas, sed in iustitiam Dei apparentem in pœnis.

Explicit Quartus Liber Sententiarum, secundum lecturam Fr. Petri Aureoli recollectam, eo legente in scholis Parisijs, cui sit salus, & ei, qui scripsit, in fine sæculi. AMEN.

INDEX
RERVM ET SENTENTIARVM
In Commentarijs in II. & III. Sententiarum notatu dignarum.

Primus numerus indicat paginam, alter eiuſdem columnam; poſtremus vero verſum, ſub illa littera ſignatum.

A

¶ Inte-

Eius

INDEX.

I N D E X.

B

C

nis

Com-

INDEX.

D

Chri-

E

For-

G

INNOCENTIA.

Ita

I N D E X

¶¶ 3 expli-

N

O

Venia-

PECCATO ORIGINALE.

Pro-

I N D E X.

S

Semel

INDEX

INDEX
RERVM ET SENTENTIARVM
In Commentarijs in III. & IIII. Sententiarum notatu dignarum.

Primus numerus indicat paginam, alter eiusdem columnam; postremus vero versum, sub illa littera signatum.

A

Præco-

B

C

Causa

I N D E X.

Con-

Elec-

Exi-

INDEX.

 tuta

Inclina-

INDEX.

Vbi

INDEX.

puro-

sic

INDEX.

T

V

F I N I S.

Errata in Secundum, & Tertium Librum benigne Lector ita corrigito.

Pagina 2. columna 1. littera f. Non esse earum nulla, lege, Non esse eius non. pag. ibid. post dictionem esse, adde, minor patet. ibid. trahuntur, trahitur. pag. 2. 2. c. fit, sit. 3. 1. b. continuationem, instans continuatiuum. Rationibus, instantibus. 6. 1. e. finito, infinito. 8. b. infinuas, infinuans. 15. 2. d. producit, præcedit. 19. 2. c. Actio, passio. 22. 1. f. creatura, creatio. 26. 2. e. intentionem, interemptionem 27. 1. a. fuit, fit. 28. 1. b. arguitur, aliter. 31. 1. a. sunt, sicut. 31. 1. b. ante, aut. 34. 1. c. particularitatem, partibilitatem. 36. 2. d. post dictionem tempus, adde, non. 40. 2. c. multitudinem, multiplicationē. 45. 1. b. post dictionem Angeli, adde, non. 50. 1. e. quantitates, qualitates. 50. 2. d. discontinenti, disconuenienti. 50. 2. f. continenti, conuenienti. distantanea, distantia. 52. 2. e. declararem, declinarem. 53. 1. d. præseruantiam, præsentiam, 53. 2. e. alium vlteriorem, aliud vlterius. 54. 1. f. ingeminare, condere. 55. 2. vos, nos. 56. 1. a. principali, potentiali. 59. 1. e. tertia, tertio. 66. 2. f. indicium, iudicium. 68. 2. f. quanto, quando. 69. 1. b. scientificata, scientifica. 72. 2. e. aliquem, alium 73. 2. f. liberalitatem, libertatem. 74. 1. a. post dictionem extulerunt, adde, se. 75. 1. b. specifice, speculatiue. 76. 1. a. ergo, 77. 1. a. fuerint, peccauerint. 78. 1. a. Vtrū Angeli in primo instanti creationis, vtrum Angeli potuerint peccare. 81. 1. d. Angelus, Deus. 87. 1. 2. post dictionem in primis, adde, motibus. ibid. d. super alia, super alios. 89. 1. c. & hoc modo hic modus est. 91. 1. b. ad non impęnitentiam, ad impænitentiam. 93. 1. e. quod sunt corpora, adde, mixta. 97. 2. b. in materia, matrice. 103. 2. e. proposito, propositio. 104. 2. e. generans enim non generat, adde, se. 107. 1. c. reddit, redit. 108. 2. e. autem, aut. 109. 2. e. substantia, substantiale. 111. 1. f. constitutum ex differentia & specie indiuiduali, constitutum ex differentia indiuiduali. 111. 2. b. & differentia specifica, est differentia specifica. 112. 1. f. stanti, instanti. col. 2. e. sit, sic. 113. 1. c. in prædicamen, in prædicamento. 114. 1. d. non sit vnum, non sic vnum. col. 2. e. indiuisum, diuisum. 115. 1. d. sustinentes, subsistentes. 117. 2. e. trascendunt, trascendit. 118. 2. a. philophica, philosophica. col. 2. d. compositus, conceptus. 121. 1. b. vtiliores, vniuersaliores. 123. 2. a. possunt, possunt. 124. 2. e, quæ est velle, quæ est nolle. quum custodit, quem custodit. tristantur, adde, prout dicit. col. 2. b. nolita, volita. mobilis, molis. 127. 2. b. ratio immanens, actio immanens. col. 2. e. agentis, agente. electio, intellectio. 129. 2. b. potentiali, potentia. 130. 1. a, remanent, remanerent. 140. 1. vnitatem, veritatem. 144. 1. d. ab indiuiduo, ab humano. 146. 1. a. immediante, mediante. 147. 2. f. incommucabiliter, incommunicabiliter. 148. 1. c. apprehendi, apprehendendi. 150. 2. f. actus, actum. 151. a. nullum, nullam. d. fit, sit. 153. 1. c. generali, generabile. 154. 1. b. constituere, constituens. 155. 1. b. genus &, genus vt. 156. 1. 2. modo quod, modo quo. d. actus pars, actu pars. 156. 2. d. corporietas, corporeitas. 157. 2. f. materia autem per se totum est ingenerabile, & incorruptibile, Materia autem per se tota est ingenerabilis, & incorruptibilis. pag. 159. 1. a. sunt, sint. 163. 1. b. penes alius, penes alium. 164. 2. a immediante, immediate. 165. 1. d. in concreatione, in concretione. f. in generatio, in generatione. 167. 1. e. hoc aliud, hoc aliquid. 169. 1. d. cum distinctio non est, cum distinctio non sit. 171. 2. e. naturæ, natura. 173. 2. c. non est in obiectiua, adde, potentia ad formam. 174. 1. e. communicabilia, communicabilitas. 176. 2. c. reliqua, reliquum. 177. 1. c. scientialis, seminalis. 178. 1. a scientialibus, seminalibus. d. creationem, creatio. 180. 2. a psalmatione, plasmatione. 181. 1. a. in aere, in aure. f. secundum, sciendum. 189. 1. c. ponit, poni. 191. 2. d. quomodo, quodammodo. 192. 1. e. illusi, illius. 194. 1. a. entitum, entium. 195. 2. a. sed sequerentur, sequentur. 196. 1. f. & forma, vt forma. d. motu, motus. 197. 1. a. hic aliquid, hoc aliquid. 202. 2. f. & colore, & colores. 203. 1. b. corrumpentur, corrumperetur. 210. 1. a. duos sonus, duos sonos. 211. 2. d. & plures sonus, in plures sonos. e. habent, habet. 217. 2. e. æternum, & ferrū. 218. composita &, composita ex. 221. Distinctio decimaquinta, Distinctio decimasexta. col. 1. d. philosophus, philosophos. c. similutas, simultas. 222. 2. c. a phantasmata, phantasmate. 223. 2. c. simulitas, simultas. 224. 1 d. coniugi, coniungi col. 2. b. indiuisam, diuisam. 226. 2. 2. anima intellectiua est corruptibilis & generabilis à solo Deo, anima intellectiua est annihilabilis & producibilis a solo Deo. 230. 1. præmio, primo. 232. 2. e. habent, habeat. 233. 1. e. omnia, omnium. 237. 2. a. non oportet autem quod intellectus, adde, multiplicetur sicut. d. de principalibus, de pluribus 238. 1. a. generales, generabiles. c. generalis, generabilis colum. 2. b. opinionum, operationum. c. principorum, principiorum.

Pag. 245. 2 f. contrariam t e, contrarietate. 246. 1. e. quantitates, qualitates. 247. 1. e. maior patet, minor patet. verum, verè. hominis, homines. 248. 1. f. a potentialitate, a præsentialitate. col. 2. a. scilicet talem, nec talem. 249. 1. f ad motum, ad nutum. 253 2. e. incheronatione Dei inhonoratione Dei f. passitiones, passiones. 254. 2. f. æstimaginatione, æstimatione. 256. 2. e. vllum, vult. 257. inobligabilis, inobliquabilis. 258. docuit, decuit. sensualitatum, insensualitatem. 262. 1. ad volionem, ad volitionem. 263. 2 e. principia, & conclusionis sunt de eodem, principia, & conclusiones sunt de eodem. 266. 2. b percipere, præcipere. 267. 2. e. concidere, coincidere. 270. 1. c. participationis, participationes. col. 2. b. proportionata, improportionata 271. 1. e. proportionatum, proportionata. sic gratus Deo, sic homo est gratus Deo. 273. 2. responsionem, rationem. 274. 1. c, fines supernaturales, virtutes supernaturales. col. 1. f. in virtute sit a Deo, virtutes sint a Deo. 276. 2. b. & si vno homo semel non tamen diu, & si vnus homo non tamen diu. c. ab interiori quod, aq interiori quidem. f essentiæ naturæ. 279. in virtutem, in veritatem 281. 1 b. non sit in propagata, non sit propagata. 284. 2. b. mortaliter, materialiter. 285. 1. a partibus, a parentibus. 286. 1, c. dicino, diuino. 287. 2. c. decentiam, indecentiam. dimittitur, diminuitur siue debilitatur. 292. 1. c. substantiabili, substantiali. d. quod ad suam naturam, quo ad suam naturam. 2. a. quid, quod. 293. 2. d. prædicato, prædicatio. 294. 1. c. reponit in quodlibet, reponitur in quolibet. 295. 2, b. connatum, connotatum. 296. 2. f. viuentis, a viuente. 298. 1. b. Deus lues, Deus lucis. d. formalite, formali ter. 301. 2. c. diminuitur, diluitur. 303. 1. a. desiderando, considerando. d. non tantum actum prohibet, non tantum deformitatem prohibet. 304. 2. d secundo, sed dico. 306. 1. c. factum esset, falsum esset. d. omnia alia sunt rectus, omnia alia non sunt recta. 2. a. metus est, mœchus est. 309. 1. 2. indiffe, indifferenti. 312. 2. c. & ad illa, & ad illam. 313. Deisormis, deformis. 315. 1. a. suspendium, præmium. f cum sensu, consensu. 316. 1. a. de primo actuali, de præmio accidentali. 318. 1. d. quo ad esse vniuersale, quoad esse naturale. non accipitur, accipitur. 323. 1. d. quædam sunt in ira, quædam sunt in re. 324. De peccato in Spiritu sancto, De peccato in Spiritum sanctum. 327. 1 a ratione demoniali, ratione esse. e. quantum est de & se, quantum est de se, &. 2. a. quod est defectus illius gratiæ, quod est effectus illius gratiæ. f. pœna peccandi, potentia peccandi. 330. 1. b. corruptionem, correptionem. e. sunt in eis, sunt in ea. sine vicinis, siue vicinis. 2. 2. earum opiniones, earum operationes. 33. 1 b. in ramo & inulno, in ramo inserto. 336. 2. d. de gratia, de substantia. 338. 2. f. suppositari, suppositi. 339. 1. d accidentalis, actualis. 341. 1. d. vnione, vnitate. 342. 2. c. inducere, induere. 343. 2. a. accidentalis, actualis. 347. 1. d. sibi repugnat esse alterius, sibi non repugnat esse alterius. 2. b. sunt relationis, sunt relationes. 1. e. dignus suppositum, dignius suppositum. 348. 1. f. ratio irrationalis, natura irrationalis. 349 2. e. quædam naturæ dicantur independentia, quædam natura dicatur independens. 350. 1. c. modum partis, modo partis. e. sic incompleta substantia, sic est incompleta substantia. 2. b. perfectio est, perfectior est. 352. 2. f. de persona assumpta, de persona assumente. 354. 2. e. sustentare vel terminare conuenit, sustentare vel terminare non conuenit. 355. 2. b. natura quod habet, natura quæ habet 356. 1. c. rationem realem, habens rationem suppositi realis. 361. 1. c. conceptus intuitiuus, intellectus intuitiuus. 2. b. directo conceptu, diuerso conceptu. e. directorum conceptuum, diuersorum conceptuum. e. in composito, in supposito. 362. 1. e. & post vna proprietas sic superueniens, & post vnam proprietatem sic superuenientem. 2. d. non facit compositum, non facit nec compositionem. 363. 2. c. manutenentia, manutenentiam. f. primo statim, primo stante. 365. 1. d. vnum est, verum est. 2. a. nisi habitudinem habentem, nisi habent. b. circumscripto cum alio, circumscripto omni alio. 366. 1. d. illud quod suppositum, illud quod est suppositum. 369. 2. d. sed non sunt tamen plures Deus idest, sed non sunt plures Dij licet. 370. 2. e. quia suppositum, quod essentia diuina sit priuatiuum fundamentum naturæ humanæ, quia supposito quod essentia diuina sit primus terminus naturæ humanæ. 371. 1. c. non potest terminari ad suppositum, non potest terminari nisi ad suppositum. 2. f. depentia, dependentia 375.

2. d. so ima

1.d.forma cuius,forma totius.377.2.f.ex compositionibus,ex componentibus.378.2,a.fundamentum huius habitus,fundamentum huius habitudinis. 383.2.b.secundo nego quod Christus, secundo neque quod Christus.385.1.f.sed finit potentiam,adde, ad peccandum venialiter. 386.1.d.producere,perducere,f.semen,fætum. 388.2.f.corpus non datur, corpus non creatur. 391.2.f. proportionem,portionem. 395. 2.f spiritualis,spiritalis.396.2.b.& materia,& matre,398.2.a.actio materiæ,actio matris.399.2.a.quartam virtutem,quartam actionem. 1.d. tertiam conclusionem,secundam conclusionem.401.1.b.immoderatiua,moderatiua. virtus spiritualis,virtus specialis. sub ratione spirituali,sub ratione speciali. 402.1.f. ideo crux adde, sine tali relatione considerata.404. 1.c.Spiritus sanctus,Spiritu sancto.405.2 c diuinitatis,diuinitas.e.excommunicatum,communicatum. 408.1.e.tertia positio,illa positio.409. 1.b.sic mortua,sic motiua.c.habitudinalis,habitualis.411.2.f.& sic est verbum, & sic est verum. 412.1.a.a Diuino,a Deo.413.1.f.respectu speciei respectu superficiei. 415. 2.e.habitudinalis, habitualis. 416. 2. c. Diuinitati Christi,animæ Christi. 417.1. a.Christus solum meruit,Christus solum meruisset.419.2.b.ad faciendum,ad perficiendum.421.1.c.in esse potestato,in esse potestatiuo.2.c.charitas est qualitas est.422.1.b.Trinitatis,Charitatis.c.sed actus,sed habitus.f.actus materialis,actus vitalis.2.d.fit necessarius,non fit necessarius.425.1.b.realiter in verbo,rerum in verbo.f. repugnat omnia, repræsentat omnia.2.a sese repræsentare.ex se repræsentare.c.si potuit Deo,si voluit Deus. 427.1.b.in præsentia,in præscientia. 428.1.b.agni,agri.2.b.effectus qui est verbum,notitia quę est verbum.c.sed tantum, sed tamen 431.1.f.phantastica, phantasmata 432.2.d.quando aliquid ad aliud nobiliori modo non capit illud in nobiliori modo, quando aliquid habet aliud nobiliori modo non capit illud ignobiliori modo.433.1.a,sit tollitur scientia,si ponitur scientia.434.1 f.nam experimentalem scientiam potest summa,nam experimentalis scientia potest sumi. 436. 1.e. causa remotum,causa remota. 437.1.c. dicetur ergo, dicere ergo, f.nec imperfecta,sed imperfecta.440.1.e.qualitates supernaturales, qualitates naturales.f.sicut in visione,sic in visione.442.1.f.formaliter obiectiones,formaliter passiones.443.1.c.gratuitas,grauitas.2.d.sed amore,sed amor.d.de pono,de motu. 451 1.f.in matribus,in martyribus. 453.2.e.sic fuit de Christo,sic potuit esse de Christo.456.2.c. vt præuenit rem,vt præuenit rationem.457.1.d cordis contritio,cordis contractio.f.in nulla potentia,in illa potentia.458.1.c.nullus actus doloris fuit in voluntate,adde,si voluntas consideretur vt ratio.f.habuit,habent.459.1.a.appropriatiue,approbatiue.460.1.f. sicut opposita, sint opposita.2.d.super naturam humanam, secundum naturam Diuinam.462.1.e.ad aliud nego,ad aliud concedo.463.2.e.immobilitatur,immobilitatis.466.1.a. immortalitas,mortalitas.d.nec fuit sequela, nec sit sequela. d. viator est verbum medians ad finem,viator est creatura intellectualis tendens ad finem. 468.1.b.& statim fuit sessus,& statim fuit fassus.470.2.c.nec Adæ, nec Iudæ.471.1.e.Vtrum mors Dei,Vtrum mors hominis Dei. 472.2.f.non Deus,non homo.473.1.f.vnitus carnis, vnitas carnis.474.2.e.de corruptione secundo modo, de corruptione primo modo.1.c. ex æternitate,ex veritate.2.c.formam definire,formam delinere.475.1,a.sed si illa alia anima,sed si illa alia caro. 479.2.a.& sic in Christo sit a generante,sequitur secundo quod sit a generante.1.b supponere illam quantitatem 1.d.in bonum,est bonum.c. alias non posset,alias posset.f.inter Deum & peccatum,inter Deum,& peccatorem.503. 2.f.terminum,terminorum.504.1.d.non potest præuidetur integritas, non potest præuideri integra. 510.2.f.faciunt duas charitates,faciunt duas ciuitates, charitatem Dei,ciuitatem Dei.charitatem Diaboli,ciuitatem Diaboli, 512.1.a.Vtrum in charitate sit ordine, Vtrum in charitate sit ordo.515.1.a.non teneris procurare,teneris procurare.516.1.d.de habitutibus,de habitibus. 519.1.e.intellectus humanus, virtus humana. 520.1.d.est habitus elicitus, est habitus electiuus.522.2.b spirituales,speciales. 528.1.a.sed dicunt habitudines,sed dicunt beatitudines. 529.2.c. habitus elicitiuus immediate,habitus electiuus in mediocritate. 537.1.f.contra peccatum diuinum, contra præceptum Diuinum. 539. 2. e. permittit, promittit.

Errata in Quartum Librum.

Pag.6.col.2.lit e.in subiecto, in subiectum. 8.2.f.productio,corruptio. 11.1.f.reddit,recedit. 12.1.f.virtus infusa,virtus infinita. 13.1.e.potestas spiritualis,potestas specialis 2.f.per primam,per vltimam. 17.1.e.applicante,applicare.2.b.applicans actiuis passiuis,applicans actiua passiuis. 22.2. e.cum vero malis,causa vero materialis.25. 2.c. Quoniam aliquod, quando aliquod. 26.2.e.ingressu supernæ patriæ,adde,sine gratia. præuisurus, prouisurus.33.1.b.mortuam, motiuam. 34. 2.d. constitui, institui. 36 d.c.sunt decem.sunt quatuor.37. 2.a.sine Christo,siue Christo. 39.2.b.perceptiue,præceptiue.47.2.d.in calice consecratio,in calice consecrato.56.1.d dimissum parentibus,dimissis parentibus.63.1. f.Apostolum,Apostolorum.2.c.baptizabant, confirmabant.65.1.a.adhuc,adhoc.67.2.e.sacramentum,sacramenti.68.1.b.non recipitur,recipitur.70.1.d.offerendo,offerre.71.1.e. habuit esse,potuerint esse 72.1.f.potio,positio. 2.a.tum vt concernentem,illud vt concernens.d.quod sicut cernimus,quod ponimus. 73.2.c.consecrauit verba benedictionis,consecrauit dicendo verba consecrationis. 74.2.d.suscipit, suscipitur. f. sicut secundum se ista est,adde,falsa, est falsa,hæc falsa.75.1.e.sed contraria,sed contra.2.e.conuersio,conuersionis.78.1.f. naturaliter,realiter. 2.f quæ est hoc,quæ est hic.88.1.a.in cælo autem non est, in sacramento autem non est.2.d.finiatur sacramentum,finiatur sæculum.93.1.a.si Deus sedet,si Christus sedet c.potentia,positio.e.vbi distat,non distat.2.f.potentia.positio. 94.1.f.abstractum,absolutum. 2.c.corpori,Christo.e.situm,adde,neque. 99. 2 a.aliquo non absoluto,aliquo absoluto. d aliqua,aliquam.102.1.e.De vno non transit, de vno vbi. 108. 1.f. possibile, possibilis.110.1.d.ratio principalis,adde,probans. 120.2.c.indictionem, inductionē. 123.2.b.facere,faceret. 132.1.f subiectum,obiectum. 134.2.c.in æqualitate, in inæqualitate. 136.2.b.nec est possibile, nec est impossibile. 138.2.f.subuenientium,subueniendum.141.2.f.prima,primum.143.2.f.infusione,infusio.145.1.a. per detentionem, per detectionem.b.detensione,detectione.148.2.f.pro tempore ortis natura, per tempus ortis nulla. 150.1.a.peccatori,peccato. b.de peccatis,de pœnis. 152.2.b.Dominus propterea,Dominus Papa.155.2.d.vt acta,vt acuta.156.1.f.natura, nulla. 159.2.f.in ecclesia triumphante,in ecclesia militante. 163.2.f.sed quo ad actum,sine quo ad actum ordinis.170.2.f.oligationem,obligationem. 172.2.irritabilitatem,irregularitatem. 173.1.c.obtenti,obiecti. 174.2.a. materialiter,mulier. 180.1.d. De materia, De impotentia.182.2.e.dimittere,adde,sic sitenebitur dimittere. 190.1.c.virtutes, virtute. 199.2.b.circa mentem, contra mentem. 205.1 c.licet non habeat ex se distinctionem naturale, licet habeat ex se distinctionem numeralem.206. 2.f. natura, nulla. 207.1.c. ad fundandum,ad fundendum. 210.1.f.calorem,valorem 2.d.at,fiat.216.1.b.altiorem, altius. 218.1.b. essentialibus, essentialius. 219.1.d.videlicet,vel in.2.f.finis,finitus. 223.2.e. spirituali miraculo,speciali miraculo. 230.2.d. inclinatio auis,inclinatio grauis. 231 1.e.virtute autem Diuina,adde,licet non possit. 232.1.d.nobilitas,mobilitas. 237.2.c.ad primam quæstionem, ad tertiam quæstionem. 240. 2.b.docet,decet. 244.2.f.ad tenendum,ad trahendum.

QVODLIBETA SEXDECIM.

PETRI AVREOLI VERBERII

ORDINIS MINORVM ARCHIEPISCOPI AQVENSIS S.R.E. CARDINALIS.



ROMAE,

Ex Typographia Aloisij Zannetti. M D C V.

Sumptibus Societatis Bibliopolarum D. Thomæ Aquinatis de Vrbe.

SVPERIORVM PERMISSV.

REVERENDISSIMO PATRI

P. CLAVDIO AQVAVIVAE PRAEPOSITO GENERALI SOCIETATIS IESV.

Societas Bibliopolarum Vrbis F.

HOC viro uirum prestare inter cętera uidemus, Reuerendissime Pater, quod alterius opera eodem æuo cum authore incipiunt ac finiuntur: alterius, quasi proles posthuma, licet viuum adhuc parentem ortu defraudent, superstitis tamen vitæ diuturnitate compensant. Hoc Petro Aureolo S. R. E. Card. contigisse, edita post mortem eius volumina testantur, quæ diutius apud Ioannem Capreolum diuersata, tandē propria illis attributa quasi domo, sua hodie in Regia magnificentius inuisuntur. Vnum Authoris optimi opus adhuc etiam parturiebatur, quod in præsentia cum cęteris proditurum tibi, Præsul optime, miro omnes consensu destinauimus: non quod alijs Aureoli voluminibus dignissimus non esses, qui in ista Societate tot tamquam peritos rerum theologicarum viros, non minus litterarum scientia, quam vitę santitate modereris; sed quod dum tibi Aureoli Quodlibeta, idest postremum Authoris actum, cæterorumque compendium reseruamus, cuncta tibi illius opera, quod maxime voluimus, subijcere videbamur. Vale.

¶ 3

Imprimatur si placet R.P.M. Sacri Palatij.
B. Gypsius Vicesgerens.

COmmentaria Petri Aureoli S.R.E. Card. in Secundum, Tertiũ, & Quartum Sententiarum libros, necnon Quodlibeta eiusdem, iussu Reuerendiss. P.M.S. Palatij Apost. recognita fuerunt per me Fr. Petrum Capullium Cortonensem Sac. Theol. professorem, ac Seraphici Romani Collegij S. Bonauenturæ olim Rectorem, nunc Episcopum Conuersanensem, & iudico quod tutò & cum fructu in lucem prodire possint.

Ita est Fr. Petrus Capullius Episc. Conuersanen. qui supra.

Imprimatur
Fr. Paulus de Francis de Neap. Magister & Soc. Reuerendiss. P.M.S. Palatij Apost.

QVODLIBETA F. PETRI AVREOLI VERBERII ORDINIS MINORVM S. FRANCISCI ARCHIEPISCOPI AQVENSIS S. R. E. CARD. DIGNISSIMI.

PRAEFATIO.

PROPOSVI in animo meo quærere, & inuestigare sapienter, & Augustinus lib. 2. de libero arbitrio c. 3. studiosum Theologū ad inquirendum continue Dei vultum, & eorum, quæ per fidem tenemus, inuestigandū profundum sub his verbis prouide exhortatur. Ipse, inquit, Dominus noster dictis, & factis, primo ad credendum hortatus est, quos ad salutem vocauit; deinde iam credentibus dixit: Quærite, & inuenietis. Quapropter Domini pręceptis obtemperantes, quæramus instanter: quod enim hortante ipso quærimus, eo ipso demonstrante inueniemus, quantum hæc in hac vita, & à nobis talibus inueniri quæunt. hæc Augustinus. Igitur iuxta exhortationem ipsius, & pręceptum doctoris præcipui Christi Iesu, & propositum Sapientis, qui in verbis pręmissis proposuisse se dicit sapienter quærere & inuestigare, valeamus & nos aliquid vtile cum sobrietate, & moderamine indagare. Circa determinationē quæstionum de Quodlibetis nuper propositarum, opitulante diuina gratia in hoc opere intendimus insudare. In qua quidem disputatione de Quodlibetis sexdecim per ordinem diuina ope tractabimus.

A

Communia de Deo, & creaturis.

Primo quæretur: Vtrum in aliqua re formalitas, & realitas distinguantur.

Secundo, Vtrum actio agentis realiter differat ab agente.

Propria de Deo.

Tertio: Vtrum alius, & alius modus veritatis, vel indiuisionis tollat contradictiones, quę videntur esse in diuinis.

B Quarto: Vtrum sola distinctio secundum quid vel conuertibilitatis sufficiat ad tollendum, non ponendo alium modum veritatis, seu indiuisionis.

Quinto: Vtrum sola distinctio rationis sufficiat non ponendo etiam alium modum veritatis, seu indiuisionis.

De Anima Intellectiua.

Sexto: Vtrum anima intellectiua sit immediatum principium suarum operationum.

C Septimo: Vtrum ponens in anima intellectiua duas realitates intrinsecas, quarum vna sit potentialis in genere intelligibilium, & reliqua actualis, possit saluare, quod anima sit forma corporis per essentiam.

De Anima Intellectiua beata.

Octauo: Vtrum ad visionem beatificam requiratur species distincta ab actu.

Nono, vtrum ad visionem beatificam requiratur lumen gloriæ habituale distinctum ab actu.

Decimo, vtrum videns diuinam essentiam necessario videat, quicquid repræsentatur per eam.

De habitibus Animæ.

Vndecimo, vtrum virtus, in quantum virtus, sit ens per accidens.

Duodecimo, vtrum virtus moralis existens circa vnam naturam habeat vnitatem formæ simplicis, non constitutę ex multis.

Decimotertio, vtrum virtus moralis in appetitu sensitiuo sit qualitas media essentialiter constituta ex habilitatibus, quæ inclinant ad passiones extremas.

Decimoquarto, vtrum virtus moralis diuidatur in quatuor Cardinales, tanquam in genera subalterna comprehendentia virtutes omnes specifice distinctas.

Decimoquinto, vtrum speculatiuum, & practicum distinguantur penes esse & non esse actiuum principium in agente respectu sui obiecti.

De formis miscibilium.

Decimosexto, vtrum formæ miscibilium qualitatum differant realiter a sua actualitate.

QVODLIBETVM PRIMVM.

Vtrum in aliqua re formalitas, & realitas distinguantur.

PRIMO igitur quærebatur: vtrum in aliqua re formalitas, & realitas distinguantur. Arguebatur, quod sic. Illa enim non sunt idem, quorum vnum potest multiplicari reliquo nō multiplicato, sed formalitates, & rationes quidditatiuæ multiplicari possunt, re ipsa eadem remanente, quia secundum Philosophum 3. phys. contex. 22. Actio, & passio sunt idem realiter, & quidditatiuè differunt, & secundum rationes formales. Similiter etiam in diuinis perfectiones attributales sunt idem realiter, non tamen quidditatiuè, & secundum rationes formales; alioquin nomina quæ significant ipsas essent synonima: ergo in re aliud est realitas, & aliud formalitas seu ratio quidditatiua.

Sed in oppositum est, quod Philosophus 7. met. cont. 20 dicit, quod quicquid est, idem est cum eo, cuius est secundum rem: vnde dicit Commentator

A comm. 20. quod Sortes nil aliud est, quam animalitas, & rationalitas, quæ sunt quidditas eius, nec animalitas, & rationalitas sunt aliud, nisi Sortes: ergo quidditas, seu formalitas non est aliud quam ipsa realitas.

Responsio ad quæstionem.

RESpondeo hic primo ponetur vna opinio: secundo vero quid videtur, & tertio dicetur ad motiua opinionis.

B Circa primum sciendum, quod fuit quorundam opinio, Scot. in 1. sent. dist. 8. q. 4. quod in eadem re simplici possunt esse plures formalitates distinctæ ex natura rei: & aliqui vocauerunt eas modos reales; aliqui rationes reales; aliqui intentiones; aliqui quidditatiuas rationes, & omnes idem exprimere intendunt.

Hæc autem opinio probari potest. Primo quidē in generali, sic: Quandocunq. aliquid abstrahit ab aliquo, & ab eius opposito, non est idem cum eo, & per consequens potest plurificari, alio non plurificato. Idem enim non est indifferens ad seipsum,

C & ad eius oppositum, nec abstrahit a seipso: sed secundum Auic. 5. met. cap. 2. quidditas abstrahit ab esse qui est actus essentiæ, & a non esse; vnde dicit, quod equinitas non est aliud, nisi equinitas tantū, ipsa enim ex se non est multa nec vnum ergo quidditas rei, & actualitas realis ipsius non sunt penitus idem, immo poterūnt quidditates multiplicari, & tamen non habebunt nisi vnam existentiam & vnam realitatem. Et confirmetur, quia consuetum est dici, quod esse prout significat actum essen

D tiæ non est idem cum essentia, quod indicat definitiuo, quæ exprimit, quid est esse rei.

Præterea constat, quod de eadem re simplici possunt haberi plures conceptus obiectiui iuxta illud Commentatoris 12. met. comm. 39. dicentis, quod intellectus natus est diuidere, quæ sunt adunata in esse, quæ ergo ad quid terminantur, plures conceptus cum habentur de eadem re simplici, aut enim ad idem penitus, aut ad aliud, & aliud existens in re, aut ad aliud, & aliud factum per intellectum. Non primum, quia tunc fictitij essent illi cōceptus,

E & vani, quibus non respondent res: ergo necesse est ponere secundum, & per consequens in eadem re simplici est aliud & aliud obiectum intellectus formale: hoc autem appellatur intentio, siue quidditatiua ratio, siue ratio realis: ergo id quod prius.

HIC IN SPECIALI

Primo agetur de transcendentibus.

F SEcundo vero probabitur in speciali de rationibus transcendentalibus, in quibus vestigiū consistit, scilicet de veritate, vnitate, & bonitate. Constat enim, quod hæc reperiuntur in qualibet re quantumcumque simplici, nec differunt realiter; tum quia procederetur in infinitum, quia qualibet de illis rebus esset vera, bona, & vna. Et tunc quæreretur, vtrum differrent sicut prius; & si sic, esset processus infinitus; si vero non, standum erat in primis. Sed manifestū est, ꝙ istæ rationes, in quibus consistit vestigium, etsi sunt idem re tamen distinguuntur in illa quidditatiue, & ex natura rei, alioquin

quin esset nugatio dicendo, Ens vnum, & verum, bonum. Et rursum non pertinet ad realem scientiam, videlicet ad metaphisicã, quæ non considerat secundas intentiones, sed veras rationes reales, tractat enim de passionibus entis. A

Et iterum definiens Vnum, in eius quidditatiua ratione non ponit bonum, nec è conuerso. Constat etiam, quod sunt obiecta distinctarum potentiarum intellectus, & voluntatis, nec remaneret etiã ratio vestigij in rebus circunducta conside ratione intellectus, nisi ista ex natura rei different: ergo distinctæ rationes quidditatiuæ vnius, veri, boni sunt ex natura rei in eadem re simplici. B

HIC IN SPECIALI de Attributis.

Tertio probatur idẽ de perfectionibus attributalibus in diuinis: impossibile est, enim, quod contradictoria verificentur de eodem: sed certum est, quod contradictoria verificantur de voluntate diuina, & intellectu vera & mala cadunt sub diuina intelligentia, non autem sub beneplacito eius, quia non vult mala, nec potest habere pro obiecto malum: Intellectus autem in diuinis inquãtum diuinus est, necessario intelligit mala, quia hæc sunt circundata operatione omni intellectus. Igitur voluntas diuina, & intellectus distinguuntur secundum suas rationes quidditatiuas circundata omni intellectu apprehendente, & cum constet, quod non distinguuntur realiter, alioquin esset ibidem compositio, restat, quod in eadem re simplici sit multitudo realium rationum. C

Et si dicatur, quod ista contradictio tollitur propter diuersa connotata, non valet, tum quia eadem ratio est de illis connotatis, quia si A. connotat, & B. non connotat, impossibile est, quod A. & B. sint idẽ, alias contradictoria hæc, scilicet connotare, & non connotare dicerentur de eodem. D

Et si voluntas aliquid connotat, quod non connotat intellectus, & hoc ex natura rei haberetur propositum, quod ex natura rei inter se distinguntur, alioquin sicut vnum connotat, sic & reliquum quod penitus idem ponitur, similiter connotabit: tum quia dum Deus intelligit se, & vult se, idem est penitus connotatum, scilicet essentia sua, & saltem tunc intelligere, & velle non distinguitur penes connotata. E

Præterea principia productionum realium habentia oppositos modos principiandi non possunt esse omnino idem; alioquin oppositi modi dicentur de vno, & eodem, quod impossibile est: Sed voluntas diuina est principium spirandi Spiritum sanctũ, & est principium liberum; Intellectus vero est principium dicendi verbum, & naturale non liberum: ergo. F

Similiter etiam in ordine ad res extra, voluntas diuina vult libere, & tamen intellectus intelligit necessitate naturæ: ergo voluntas, & intellectus in diuinis, quamuis sint idem re, distinguuntur tamen reali ratione.

Confirmatur, quia non magis filius posset dici verbum in diuinis, quam spiritus sanctus, si eodem modo ab eodem principio emanarent.

Quarto vero videtur, quod hæc sit mens Philosophi 5. Ethic. vbi loquens de iustitia particulari, & legali, dicit, quod sunt idem, esse autem eorum nõ idem esse, scilicet quidditatiuum. Et idem dicit in sexto de prudentia, prout est respectu suijpsius, & prout extenditur ad dirigendum alios, dicit enim, quod est eadem prudentia, esse tamen non idem.

Similiter 3. physicorum comm. 3. de actione, & passione dicit, quod differunt ratione, & tamen sunt idem motus re. Commentator etiam 4. metaphisicæ, dicit, quod ens, & vnum significant eandem essentiam, modis diuersis, Et reprobat illos qui non possunt intelligere differentiam inter dictiones significantes diuersas dispositiones additas vni essentiæ, & eas, quæ significant eandem essentiam diuersis modis. Et 11. lib. comm. 38. dicit, quod vita, & cætera, quæ sunt in Deo, sunt idem subiecto, & duo secundum modum, non quia significãt idem omnibus modis sicut nomina synonima. Ex quo patet quod oportet secundũ eum ponere modos seu rationes reales, quæ non sunt alia natura, imo eadem essentia.

ARTICVLVS II.

Patet in generali, quod est contradictio in eadem re omnino simplici plures formalitates aut modos reales reperiri.

Circa secundum ergo explicando in hac materia, quid secundum veritatem dicendum est, ponendæ sunt quædam conclusiones.

Prima quidem generalis, quod impossibile est & contradictio, quod in eadem re omnino simplici sint plures modi, aut rationes reales, intentiones formalitates, seu quidditates, siue quocunque nomina censeantur quin proportionaliter sint plures res, & essentiæ. Quandocunque enim alia omnino idẽ sunt, multiplicato vno de necessitate multiplicatur & reliquum: contradictio namque est ponere oppositum, quia tunc vnum, & idem esset pluríficatũ, & non plurificatum, sed ista quatuor idem sunt, aliquid, res, ens, & essentia. Et de re quidem, & aliquid expresse dicit August. ait enim quod nulla res est, penitus nihil est. & Ansel. cap. 3. de incarnatione verbi dicit, quod solemus rem dicere, quicquid aliquo modo dicimus esse aliquid. Et Auicen. 1. metaph. suæ comm. 5. dicit quod aliquid, & Ens, & illud & similia significant eadem intentionem. Et philosophus 3. met. dicit quod solum nihil effugit rationem Entis: quicquid igitur aliquo modo est aliquid, oportet quod sit Ens.

De essentia vero, & Ente scilicet, quod quicquid est aliquid, aut Ens necessario sit essentia, August. dicit lib. 5. de Trinit. cap. 3. ait enim quod sicut ab eo, quod est sapere, dicta est sapientia, & à scire scientia, sic ab esse dicta est essentia. Impossibile autem est, quod aliquid sciat, & non habeat scientiam, & æquè impossibile est, quod aliquo modo modo quantumcunque minimum sit, & non habeat essentiam. Ansel. etiam de Casu diaboli dicit, Summa essentia, quæ Deus est, non est nisi essentia. Cum ergo esse, quod est à Deo, sit, necesse est omne quod est aliquid, essentiam esse. Et ibidem subdit, quod cum omne bonum sit essentia, & omnis essentia bonum, nihil tantummodo, & non esse non sunt a Deo, à quo non est nisi bonum & essentia. Similiter ait, quod solæ priuationes, et negationes carent essentia. Et, omne, quod est

 ali-

aliquid positiuũ, est essentia. Dicit quod sicut absẽtia iustitiæ nullam essentiam habet, ita iniustitia nullum esse habet, & idcirco non est aliquid, sed nihil. Ex quo patet, quod illud non est aliquid, sed nihil, quod nullam essentiam habet. August. de natura boni etiam dicit, quod modus, & omne quod est aliquid bonum naturale, qua est, & ita esse. Philosophus etiam contra Platonem reputat impossibile, quod essentia boni sit aliud a bono, & quod Ens sit aliud, & essentia Entis. vbi dicit Commentator com. 2. quod si Ens non est idem cum sua essentia, & vniuersaliter qui negat hoc, B negat per se notum nec est via ad disputandum contra ipsum: igitur cum tales quidditates siue modi naturales, seu rationes formales sint aliquid extra intellectum secundum sic ponentes necesse est, quod sint res essentiæ, & entitates quædam, & cum ponantur plures erunt plura aliqua, & plures essentiæ, sed ponebantur simpliciter vna res igitur erunt vna res, plures, quod impossibile est ponere. Ponere ergo plures rationes quidditatiuas; & reales in eadem re, est ponere plures essentias aliquo modo.

Et si dicatur, quod in Diuinis sunt tres personæ, tres res, nec tamen sunt tres essentiæ: dicendum, quod non sunt tres diuinæ essentiæ, sed quædam proprietates relatiuæ, sicut distinguntur realiter relatiua, & quælibet est essentia diuina, sic etiam sint entitates, & essentiæ relatiuæ distinctæ, impossibile est, & tamen cum hoc sunt vna, & communis essentia diuinitatis.

Præterea, impossibile est propriam passionem reperiri extra proprium subiectum, cum passio, & subiectum proprium conuertibilia sint, & secundum quod ipsum, vt patet 1. poster. sed proprietates rei, & essentiæ, & Entis insunt huiusmodi quidditatiuis rationibus, & realibus modis, siue formalibus, si ponantur. Est enim vna proprietas essentiæ, quod opponitur formaliter nihilitati; ens quidẽ solũmodo opponitur nihilo, vnde sunt extrema contradictionis vnius Ens, & nihil. Cum igitur isti modi distincti suis distinctis rationibus sint extra nihil, & opponantur nihilitati formaliter, necesse est, quod infra Ens claudantur, & quod cõpetat eis proprietas distinctarum essentiarum.

Rursum: Vnum, & multa sunt de proprietatibus Entis, & rei: istæ autem rationes reales ponuntur multæ, & per consequens quælibet ponitur vna: necesse est ergo quod cuilibet illarum distinctæ competat ratio Entis, essentiæ, & rei.

Et si dicatur, quod istæ rationes formales non sunt formaliter ens, sed fundamentaliter tantum, nec tamen sequitur, quod sint formaliter nihil, sicut nec superficies est formaliter alba, aut formaliter non alba. Sed ista est concedenda, quod non est formaliter alba, & hæc similiter, quod huiusmodi rationes formales non sunt formaliter ens, nec formaliter nihil: non valet quidem, tum quia constat, quod sunt formaliter quid, cum sint quidditates: ergo & aliquid, cum quid & aliquid conuertantur: ergo & ens, cum aliquid non sit ambitus maioris, quam ens. Tum, quia ipsum nihil opponitur enti, sicut pura negatio, non autem sicut nomen infinitum, quale est non album. Verum est enim, quod in talibus non est necesse prædicatum finitum vtpote album, aut eius oppositum per modum prædicati infiniti inesse omni subiecto cum hac determinatione formaliter, Sed

A de ente, & nihilo necesse est, quia ista: non est formaliter nihil, æquipollet huic: est formaliter aliquid, duæ nanque negationes æquipollent vni affirmationi. Vnde August. de natura boni deridens Manichæos dicentes, quod in illo verbo, sine ipso factum est nihil, quia ipsum nihil in fine positum est, significatur, quod ipsum sit factum, dicit, quod nihil interest, siue præponatur, siue postponatur, quia semper cum sit pura negatio, intelligitur ferri ad compositionem. Et ideo ista: modus realis est formaliter nihil, æquipollet huic: non est formaliter aliquid cum sit contradictio, quod pari ratione vel sint formaliter aliquid, vel formaliter nihil.

Præterea: si istæ rationes reales & modi formales ponuntur distincti ex natura rei, aut illud, quo formaliter sunt extra nihil, est ipsum fundamentum simpliciter indistinctum; aut ipsæmet formalitates distinctæ. Si detur secundum, vt pote, quod suis distinctis formalitatibus sunt extra nihil, & opponuntur formaliter veritati contradictorie, haberetur propositum, quod sunt formaliter ens, &
C per consequens res, & essentia. Si vero detur primum, scilicet, quod eadem sunt formaliter extra nihil: igitur inquantum distincta remanent infra nihil, & per consequens eorum distinctio erit vnum nihil, & ita nulla: relinquetur ergo quod sit impossibile plures modos reales, aut rationes quidditatiuas, & formales ponere in eadem re, quin necessario ponantur in ea plures essentiæ, & plures res distinctæ inter se.

Secunda vero conclusio est specialis de transcendentibus in quibus consistit ratio vestigij, vt de ve-
D ritate, bonitate, & vnitate, quod impossibile est eas importare diuersos modos reales, aut rationes formales distinctas in eadem re, imo vero rationes positiuas exsistẽtes obiectiuè in intellectu additas ipsi rei. & vt facilior sit processus, probatur manifeste de qualibet separatim.

Si enim vnitas importaret rationem conceptibilem positiuam distinctam ab illa re, quæ est vna, siue in re extrà, siue etiam in solo intellectu, sequeretur, quod aliquod esset vnum sine vnitate; & quod procederetur in infinitum in rationibus
E vnitatum hoc patet, quia ratio quam importat res per se est aliqua positiuè à ratione quam importat vnitas, & è conuerso: sunt ergo duæ rationes positiuè distinctæ: impossibile est autem, quod sint duæ, nisi quælibet sit vna, cum numerus binarius ex vnitatibus componatur: ergo ratio entis est vna, vt distinguitur a ratione vnitatis, & vt præscinditur ab ea, alias non erunt duæ distinctæ: erit ergo vna sine vnitate, & intelligetur esse vna ab intellectu distinguente illam ab vnitate.

Rursum quæram de ratione entis, quæ ponitur
F vna, & vna intelligitur, vt distinguitur a ratione vnitatis, vtrum sit vna per rationem aliam a se positiuam, aut non. Si sic, habetur propositum, standum enim fuit in primo. Si vero non, iam habemus duas rationes vnitatis, distinctas à ratione entitatis, & sic sunt res rationes vna entitatis, & duæ duarum vnitatum, quare quælibet est vna illarum trium, vt ab inuicem distinguntur. Quæretur igitur rursum de ratione entitatis, quæ ponitur tertia; vtrum sit vna per rationem positiuam additam sicut prius. Vnde patet, quod procedetur in infinitum, & quod erunt plures vnitates in quolibet vno; et quod erit aliquid vnum sine vnitate

tate; et quod postquam intellectus abstrahit rationem vnitatis ab aliquo, adhuc intelligit illud vnum: sed manifestum est, quod hoc totum est impossibile · ergo ratio vnitatis non est aliquid positiuum additum rationi entis, nec in re, nec in intellectu.

Præterea idem apparet de ratione veritatis: si enim fuerit alia a quacunque ratione quæ ponitur vera, tunc intelligeret illas duas distinctas rationes, & per consequēs quælibet est vera, quia quicquid intelligitur, est verum; & per consequens ratio entis, a qua distinguitur veritas, cum moueat intellectum per se, vt distinguitur contra rationem veritatis, erit vera siue idem veritatis, quia vt distinguitur, & ponit ibi numerum contra rationem veritatis est vera, procedetur etiam in infinitum, vt patet ex dictis.

Et idem potest deduci de ratione bonitatis, & de omni taliter transcendente, de quo verum est dicere, quod conuertatur cum ente, sic quantumcūque omne aliud excludat, illud tale transcendens sibi habet attribui.

Præterea: quandocunq. conceptus aliqui sumpti generaliter, & in communi non important aliquā determinatam rationem principaliter, & in recto, sed tantum connotatiuè, & in obliquo, ad quancunque rationem applicentur coincident in illam formaliter, absque hoc, quod addant rationem aliquam, nisi tantum in obliquo. hoc patet, quia da oppositum, quod dum applicantur ad aliquam rationem specialem, addant in recto illi rationi aliquam aliam rationem, necessario oportebit, quod in vniuersali dicant illam rationem determinatam per modum communis. Et ideo ens dum applicatur ad lapideitatem, vel humanitatem coincidit in rationes illas, non addita aliqua ratione: non enim entitas humanitatis addit rationem aliquam ad humanitatem, sed verum, vnum, bonum, sumpta generaliter, & in communi nullam rationem determinatam important principaliter, & in recto, sed tantummodo in obliquo. Vnum enim, si debeat definiri, nō est nisi aliquid indiuisum quodcumque sit illud. Similiter vnitas est illud, quo fundamentaliter aliquid est indiuisum, quodcunque sit illud, & quæcunque ratio sit. vnde patet, quod solum indiuisio hæc ponitur extrinsecè, nulla autem ratio determinata cadit in isto conceptu, quæ vel sit causa indiuisionis; vel sit subiectum. immo hoc est commune omni rationi, quæcunque sit illa, vt seipsa sit sibi causa indiuisionis, vt patet per Commentatorem 4. met. com. 3. & per rationem primo inductam. Similiter etiam verum est illud, quod est motiuum intellectus, vt communiter dicitur, & veritas est illud, quo mouēs intellectum habet mouere: hic autem nihil exprimitur determinatum in obliquo, in recto autem indeterminatus conceptus entis tantummodo, quem importat illud quo, & illud quod.

Et idem est de bono, quod sic describitur 1. Ethicor. Bonum est illud, quod omnia appetunt, & bonitas illud quo: igitur est verum, quod hæc tria applicata ad quamcumque entitatem coincidunt in idem re, & ratione principaliter, & in recto, nec addūt modum, aut rationem realem intrinsecè, sed tantum determinatum connotatum. vnde lapideitas in ratione lapideitatis est quædam vnitas, inquantum est sibi ipsi ratio indiuisionis, & quædā vnitas, inquantum est ratio motiua intellectus, &

A bonitas, inquantum est terminatiua appetitus. eadem erga ratio principaliter & in recto importatur per entitatem lapidis, veritatem, vnitatem, & bonitatē, & tota diuersitas est in extrinseco connotato, scilicet in indiuisione motione intellectus, & motione appetitus. & hæc est vera regula istorum transcendentium, in quibus consistit vestigium, & prout accipiuntur generaliter, & in communi, nullam determinatam rationem important in recto, sed solum conceptum entis includunt, & tota determinatio est in extrinseco & connotato. Cum

B autem applicantur ad rem aliquam, coincidunt in illam re & ratione in recto, & principaliter, retinent autem semper definitionem in connotato.

Hæc in speciali de attributis in diuinis.

Tertia Conclusio est, & specialis de attributis in diuinis, quod non sunt rationes reales, nec modi quidditatiui, seu formales distincti inter se. & ab ipsa essentia siue deitate, immo coincidunt simpliciter in idem re, & ratione, quia in ratione

C Deitatis, & solum differunt extrinsecè, & in connotatis. hoc autem patet ex intentione Sanctorum, dicit enim Augustinus in libro de gaudijs electorum, vel de triplici habitaculo, quod in patria iustis erit manifestum, quomodo omnia, quæ Dei sunt, vnum in Deo sunt. Sapientia enim Dei non magis sapientia, quam veritas est, & non magis veritas est veritas, quam sapientia, & quam æternitas, & quam cætera Dei omnia. Et non solum hæc inter se eadē sunt, sed non aliud, quam ipse Deus sunt. hæc Augustinus. constat autem, quod si veritas, sapientia,

D & æternitas, & cætera attributa dicerent distinctas formalitates, aut rationes, tunc sapientia magis esset sapientia quam veritas, & è conuerso, veritas magis veritas quam sapientia: nam veritas esset veritas formaliter, & essentialiter, esset autem sapientia tantum realiter, & non formaliter, quod autem est aliquid formaliter & realiter, est magis ipsum, quā si fuerit tantum realiter, & differat formaliter, siue quidditatiuè: ergo. Similiter Ansel. Monol. c. 17. loquens de huiusmodi perfectionibus, dicit, quod cum tot bona illa summa essentia sit, ne-

E cesse est, quod omnia illa, non plura: sed vnum sint, cum enim dicitur iustitia, vel essentia, idem significatur, ac si dicerent omnia alia: & subdit. Quemadmodum itaque vnum est, quicquid de summa essentia dicitur, ita vno modo, & vna consideratione est, illa enim summa essentia nullo modo sic est aliquid, vt illud idem secundum alium modum, aut secundum aliam considerationem sit, quia quicquid aliquo modo essentialiter est hoc totum, quod ipsa est. hæc Ansel. Ex quibus patet, quod perfectiones in diuinis non sunt alij, & alij modi

F reales, nec aliæ quidditatiuæ rationes, sed ipsamet ratio Deitatis.

Præterea: non minus intrinsecè est Deitas summa iustitia, aut summa sapientia quam qualitas illa, quæ est in mente sapientis sit sapientia alioquin perfectiones simpliciter intimius inessent creaturis quam Deitati, quod impossibile est: sed constat, quod qualitas illa quæ est in mente iusti, & per suā propriam & specificam rationem est iustitia, & nō per rationem aliquam additam, ex hoc solo, quod est respectu iusti illud, quod reddit vnicuique, quod suum esse. Similiter & illa qualitas, quæ est in mente sapientis per suam specificam rationem,

& non per modum realem additum vere sapientia est, ex hoc, quod est intellectui illud, quo veritates scientiales sibi lucent, & apparent; sic multo fortius Deitas ipsa per suam propriam rationem Deitatis erit iustitia, inquantum erit illud, quo Deus reddit vnicuique, quod suum est. Et sapientia, inquantum erit illud, quo lucent sibi, & apparent omnia, & per consequens sola dicitur inter sapientiam, & iustitiam in Deitatem, & penes connotata, quorum vnum est reddere vnicunque, quod suum est; alterum vero omnia lucere seu apparere in ratione, cum qua nulla erit distinctio, quia ipsa est simplicissima ratio Deitatis, qua omnia apparent, & qua redditur vnicuique quod suum est.

Confirmatur autẽ ex dicto Ansel. Si enim perfectiones istæ essent modi reales, aut rationes aliæ quidditatiuæ à ratione Deitatis, non prædicarentur quidditatiue & formaliter de ipsa Deitate. Ansel. dicit, quod prædicantur quidditatiue: quod n. respõdetur ad interrogationẽ factã per quid, prædicatur in quid, vt patet 1. Topic. Dicit autẽ Ansel. ꝙ si quæratur, quid sit summa essentia, nihil verius respondetur quam, quod est iustitia summa, vita summa, veritas summa, ratio, & sic de alijs; ergo non sunt modi reales siue quidditatiuæ rationes, imo ipsamet ratio Deitatis simpliciter.

Præterea, quandocunque aliqua secundum suos conceptus communes & generales nullam determinatam rationem important principaliter, & in in recto, sed dicunt totum conceptum entis indeterminate, & sola determinatio est in connotato extrinseco, si contingat illa applicari ad determinatum aliquod necessario coincidunt in illud re, & ratione vt supra declaratum est, & patet quod conceptus entis dum applicatur ad hominem, incidit in rationem hominis, non enim entitas humana, & sua humanitas differunt ratione: sed perfectiones actuales in generali acceptæ nullam determinatam rationem includunt principaliter, & in recto, sed indeterminate totum conceptum entis: extrinsecè tamen, & in obliquo important aliquid determinatum. hoc autem patet, si dentur generales definitiones earum. Si enim definitur iustitia dices, quod est illud, quo redditur vnicuiq. ꝙ suũ est, cum autẽ dico illud, quo, non explico aliquam determinatam rationem, quia siue illud fuerit qualitas sicut in creaturis, siue substantia, vt in Deo, ipsum erit iustitia. imo si per impossibile poneretur, quod anima iusti sine qualitate esset illud quo, tunc ipsa verè anima esset iustitia; imo & si per digitum aut per capillos inclinaretur iustus ad reddendum vnicuique, quod suum est, digitus vel capillus esset in eo iustitia. Et idem patet de misericordia; est enim illud, quod miseri miserię releuantur, & idem de sapientia, cum dicit illud quo veritas obiectiue lucet, quodcunque sit illud, & quæcunque ratio sit, nulla enim determinatur: ergo perfectiones huiusmodi, dum applicantur ad Diuinitatem, aut ad quodcunque aliud, coincidunt in illud & re, & ratione principaliter & in recto, & differunt tantum in connotato.

Constat enim, quod Deus per rationem Deitatis potest reddere vnicuique, quod suum est, & per eandem miseri miserias releuare, & per eandem omnia sibi lucent: per consequens ratio Deitatis est illud, quod respectu omnium istorum: nec oportet, quod induat modos aut rationes reales siue formalitates alias, vt sit illud quo respectu A istorum: est igitur nulla ratione intrinsece sibi addita summa misericordia summa iustitia.

Ex quo patet, quod motiuum quorundam, quo mouentur ad oppositum, falso innititur; assumunt enim, quod rationes formales huiusmodi perfectionum acceptæ in generali differunt quidditatiue etiam in Deo. Non est enim verum, quod secundum rationes generales differant quidditatiue & in recto, & in conceptu principali, cum in definitione cuiuslibet ponatur conceptus entis, absque vlla determinatione, nisi extrinsece, vt declaratum est. B

Et si dicatur, quod imo videtur illud, quo, importare determinatam rationem, quia rationem principij; non valet, quia ly, quo, se tenet ex parte connotati, & extrinseci, non enim iustitia in recto & formaliter est illud quo siue habitudo principij, sed fundamentum. Patet etiam, quod incompetenter illud dicitur à quibusdam de rationibus perfectionalibus, ꝙ non repugnant perfectioni simpliciter, si ponantur plures tales rationes perficiẽtes. hoc quidem verum non est, imo imperfectissima erit ratio Diuinitatis, si perficiatur per rationes aliquas sicut & imperfecta, & re & ratione si C omnes rationes coincidant principaliter, & in recto in rem, & in rationem simplicem Deitatis sola distinctione extrinsece, & in connotato. & hæc est expressa sententia Magistri Sent. lib. 1. dist. 8. & dist. 45.

Nunc tertio dicendum ad motiua opinionis praecedentis.

AD primum quidem, quod essentia seu quidditas abstrahit ab esse secundum consideraD tionem, sicut etiam & ip summet esse potest concipi vt differenter se habens ad hoc, quod sit vel non sit: potest enim dubitari non solum de essentia rosæ, vtrum nunc sit, vel non sit, sed eodem modo de suo existere, vtrum nunc ponatur, vel non ponatur: non est verum ergo, quod plures quidditates seu essentiæ habere possint vnam realitatem simpliciter, cum non differat quidditas, & realitas, & essentia vt ex superioribus patet.

Ad secundum dicendum, quod de eadem re simplici formantur plures conceptus, qui terminantur ad eandem rem, sed sicut conceptiones forE males existentes in intellectu sunt plures, sic illa res in suo concipi possibile apparet plures, nec tamen illa pluralitas est in re absente, sed in re vt concepta siue in concipi. Sicut & vna candela apparet duæ, dum eleuatur digito alter oculorum propter duas visiones.

Et cum dicitur, quod alter conceptuum superfluit, & est fictitius, & vanus, dicendum, quod quia conceptiones actus vel actiuæ, nec vanæ sunt nec superfluunt, quia de eadem re possent haberi F plures intellectiones differentes secundum magis & minus perfectum clarum, & obscurum, confusum, & determinatum, & ideo nec ex parte rei vanum est, aut superfluum habere huiusmodi diuersitatem non quidem in se, sed in esse concepto & apparenti.

Hæc in speciali ad motiua de transcendentibus.

AD tertium, quod inducitur pro transcendentibus, in quibus consistit ratio vestigij. Dicendum, quod sicut non differunt realiter ab ente, in quo sunt: sic nec differunt ratione intrinsece, & in

& in recto, sed tantum extrinsecè, vt declaratum A est. Nec tamen erit nugatio, quia exteriora connotata tollunt nugationem ab eo, quod accidit enti indiuiso huic totalitati, quod sit ens motiuum intellectus, & ita vni accidit verum, & similiter enti, & totum hoc est ratione connotati. Similiter etiam realis scientia potest esse de talibus conceptibus, qui sic in generali differunt, sicut vnum & verum, & bonum, non quidem in recto; sed in connotato, nec tales conceptus sunt secundæ intentiones: non enim sunt conceptus fundati super alios conceptus sicut conceptus generis, B & speciei, similiter etiam definitiones veri & boni diuersæ sunt propter connotata: nam quantum ad illud, quod dicunt in recto, declaratum est supra, quod nullam determinatam rationem important: sed totum conceptum entis in sua determinatione, qui tamen arctatur per vnum connotatum vt dicatur verum, & per aliud vt dicatur bonum. & hoc sufficit ad diuersitatem definitionum, & ad tollendum nugationem, & ad hoc, quod de ipsis sit realiter scientia. Similiter etiam intellectus, & voluntas ferri possunt in idem re & ratione intrinsecè, & C in recto est veritas, & bonitas, & à motione voluntatis. Similiter ratio vestigij, quam non potest effugere aliqua res, seu ratio, euidenter concludit, quod illa tria, in quibus vestigium consistit, coincidant in eadem vel omnem rem, & rationem, & per consequens, quod sit ratio in recto, nec tolletur vestigium, dato quod intellectus non consideret: nā apta nata est quælibet ratio mouere intellectum, & voluntatem, & esse causa indiuisionis sibi ipsi ex natura rei, siue intelligatur, siue non intelligatur, & per consequens est vera, bona, & vna circunscri- D pto intellectu.

Hæc in speciali ad motiua de attributis.

AD quartum de attributis dicendum, quod affirmatio, & negatio de prædicato connotatiuo non exigit in subiecto distinctionem aliquam, nisi tantum penes connotata; talia vero sunt omnia prædicata, quæ affirmantur in diuinis de vno attributo, & negantur de altero. & cum instatur contra ista connotata, quod si A. connotat, & B, non E connotat: igitur a, & b, non sunt idem: dicendum, quod connotare non est agere, sed rationem aliquam in recto cum aliqua in obliquo accipere: nūc autem vna, & eadem ratio, vtpote ratio Deitatis, concipi potest absolute, & potest accipi, vt omne, quod est per eam, ponitur in esse prospecto, & vt per eam: redditur omnibus, quod suum est, & quia quicquid contingit intelligere, contingit significare dictionem exprimere, idcirco conceptui Deitatis præciso imponitur nomen, quod appellatur Deitas: conceptui vero eiusdem Deitatis simul cum F isto extrinseco habere omnia in prospectu imponitur nomen intellectus: conceptui vero eiusdem cum hoc extrinseco reddere vnicuique, quod suum est, imponitur nomen iustitiæ, & sic de alijs attributis intelligendum est.

Cum ergo dicitur, quod aliquid connotat intellectus, quod non voluntas sensus; est, quod Deitas, prout dicitur voluntas, accipitur cum aliquo extrinseco, cum quo non accipitur, dum appellatur intellectus, & è conuerso: non ergo ponitur contradictio, si vna, & eadem ratio accepta cum diuersis, & cum hoc habens diuersa nomina, sub vno nomine connotat vnum, & sub alio connotet aliud. Quod autem additur sub diuina essentia, quod verum est Deum intelligere suam essentiam, & velle eam: dicendum, quod essentia non est ipsum connotatum per intelligere præcise sumpta, sed vt ponitur in apparenti esse, nil aliud est enim diuinā essentiam a Deo intelligi, quam esse sibi præsentē in esse apparente, & idem est de esse volito; vnde quia esse apparens, & esse notum vel volitum aliud est: idcirco intelligere, & velle in Diuinis, dicunt Deitatem sub alio, & alio connotato: quia intelligere dicit eam, prout est illud, quo ponuntur omnia sibi in prospectu siue bona, siue mala, siue essentia creata, siue essentia increata; sed velle dicit eandem non prout est illud, quo omnia ponuntur in esse prospecto, sed in alio esse.

Ad quintum dicendum, quod falsum assumitur, scilicet, quod intellectus & voluntas sint principia emanationū in diuinis: productiones enim non habent elicitiua principia, sed sunt res a se, vt dicetur in quæstione sequenti.

Rursum falsum assumitur, quod idem re, & ratione possit esse principium productiuum alterius rationis, sicut Sol generationis plantarum & mineralium causa est per eandem rationem, vnde & illi qui innituntur rationi prædictæ, dixerunt alibi, quod potentiæ animæ non oportet vt distinguantur, quamuis anima sit principium operationum alterius rationis: nec vident, vt asserunt, necessitatem ponēdi distinctionem in potentijs animæ propter aliquam rationem: sed solum propter auctoritates.

Rursus: si ratio prædicta concluderet, prædicaret vtique inter principia productiua, non quidem dictionem tantummodo formalem, immo realem; quia productiones sunt distinctæ realiter & sunt veræ res, & idcirco non possunt dependere a non re. Vnde cum causa, vel sit nobilior effectu, vel æquè nobilis, si distinctio principiorum sit causa distinctionis realium productionum, oportebit, quod sit realis. cum vero additur, quod idem non potest esse principium liberum, & non liberum, verum est in ordine ad eundem actum: nam liberum est de prædicatis connotatiuis non absolutis: non enim potentia dicitur ex alio libera, nisi quia libere potest in actum, non quia libertas sit modus aliquis absolutus in ea; Verbum, & Spiritus sanctus in diuinis dicuntur differre ratione, & quod vnū emanat modo intellectus, reliquum modo voluntatis, non propter elicitiua principia, sed propter ipsas productiones inelicitas, quarum vna est dicere, & reliqua spirare, & quæ seipsis formaliter distinguuntur, sicut productio intelligibilis, & voluntaria, & liberalis, sicut alias dictum est.

Sed contra prædicta dicetur, quod huiusmodi connotationes non videntur nisi quædam relationes, & sic attributa erunt formaliter relatiua: dicendum ergo ad hoc, quod sunt relatiua non secundum esse, sed secundum dici. Includent enim veritatem in recto, in obliquo vero relationem principij respectu diuersorum, quæ quidem relatio importatur per dictionem illam, quo miseria releuatur, vel quo redditur vnicuique, quod suum est.

Si dubitetur etiam, quod esse apparens, quod per intelligere connotatur, & esse volitum, quod connotatur per velle, non videntur esse causa distinguendi intellectionem & volitionem, immo magis

e contrario intelligendo; nam, quod dat obiecto, quod habeat esse intellectum, & apparens, & volito, quod habeat esse volitum, quare si intentio, & volitio, & intellectum intrinsecè non differunt, non different esse volitum, & intellectum. Dicendum ad hoc, quod esse apparens, & esse notum, seu esse latum per amorem, quod proprie connotatur per velle in diuinis non autem esse volitum, nec esse intellectum exigunt quid intel lectionis, & volitionis, non distinctionem in ratione veritatis absoluta, sed in ipso dicere, seu formare, quo obiectum capit esse apparens, & in ipso spirare, seu dare, quo capit esse latum, & datum. Dicere autem, & spirare non pertinent intrinsece ad intelligere, & velle, & idcirco diuersitas horum connotatorũ non reducitur ad distinctionem spirationis, & dictionis, quæ in diuinis seipsis realiter distinguuntur.

Ad sextum dicendum, quod Philosophus dicit Iustitiam legalem, & omnem virtutem differre in esse, hoc est in esse: Si virtus legalis sit distinctus habitus ab omnibus virtutibus, tunc differt in esse, hoc est connotatiuè penes opera, vel quia respectũ alium connotat. Illud vero, quod dicit de politica, & prudentia, quod sunt idem habitus, sed differunt in esse, intelligit, quod sunt idem habitus in genere, quæ est recta ratio agibilium, tamen differunt specificè, & ita in esse quidditati uo: quia sunt circa diuersa obiecta. Illud etiam, quod dicit de actione, & passione, & motu Commentator exponit in 3. physic. quod sunt vnũ subiecto, differunt autem quidditatiue, & essentialiter, sicut accidentia differunt essentialiter, quamuis sint idem subiecto. Comment. vero in 4. metaph. cum dicit, quod vnum, & ens significant eadem connotata, sed diuersis modis, exponens illum modum dicit, quod non est aliud quam in diuinis, vnde ait, quod cum dicitur hoc vnum, hoc nomen vnum significat in eo negationem, quæ est priuatio diuersitatis, non intelligit autem, quod addat modum aliquem aliũ positiuum. Cum vero ait, quod vnum & vita in diuinis significant idem subiecto, & duo secundum modum, ipse exponit, quod non intelligit per istã dualitatem aliquam differentiam in esse, sed tantum in intellectu, & hoc est penes connotata.

Ex prædictis igitur patet, quod omnis formalitas extra intellectum est aliqua realitas & aliqua essentia, & ita non differunt in aliqua re formalitas, & realitas, quod quæstio quærebat: quidditas tamen cum importet illud, quod per definitionem signatur, differt quidem ab essentia in accidẽtibus, siue in entibus per accidens, quia definiuntur per additamenta. In subiectis vero quidditas, & essentia omnino realiter idem sunt, quia non ponuntur in definitionibus substantiarum nisi prædicta essentialia, & istud totum patet ex 7. metaph. Quod autem Philosophus dicit, quod in solis separatis a materia idem est, quod quid est, & illud cuius est, ibi comparat quidditatem non ad essentiam, sed ad suppositum, quod quia in materialibus habet annexa accidentia, idcirco differt ab essentia; in materialibus vero non sic est.

Ad argumentum vero principale dicendum, quod nunquam multiplicatur extra intellectum formalitas, quin multiplicetur realitas. Et cum additur, quod nomina attributalia erunt synonima, nisi significent diuersas rationes reales, & for-

A males in diuinis, dicendum, quod non est verum, immo ad hoc tollendum sufficit, quod conceptus attributales in generali accepti sibi mutuo accidãt propter diuersa connotata: vnde quia accidit ei, quo redditur vnicuique, quod suum est, quod sit illud quo alterius miseria releuatur, in tantum, quod separantur, & reducuntur ad diuersas qualitates in creaturis, idcirco misericordia, & iustitia non possunt dici synonima.

B

QVOLIBETVM SECVNDVM.

Vtrum actio agentis differat realiter ab agente.

Secundo quærebatur: Vtrum actio agentis
C differat formaliter ab agente, & arguebatur quod non: actio namque agentis, non est aliud, quam actiuitas formæ, per quam agens agit. Si enim esset aliquid elicitum, fieret per actionem aliquam, & procederetur in infinitum: & ideo non potest esse, quod actio sit aliquid egrediens à forma non remanens in ea subiectiuè. Est igitur quidam modus, & quædam actiuitas ipsius
D formæ, quia modus non differt realiter, & essentialiter ab eo, cuius est modus: ergo actio non differt formaliter ab agente.

Sed in oppositum videtur, quod Augustinus de Trinitate capite primo dicit, quod impossibile est, vt aliquid sit sibi causa, vt sit: ergo non possunt realiter esse idem.

Responsio ad quæstionem.

E Respondeo: in ista quæstione primo inquirendum est de actione, & agente in creaturis, an differant realiter. Secundo vero in Deo, de actione ad extra respectu creaturæ, vtrũ differt a Deo realiter. Tertio de actione, vel quasi actione ad intra, scilicet de productione, vtrum differat a persona producente realiter.

F ARTICVLVS I.

An actio, & agens differant realiter in creaturis & primo secundum opinionem Auctorum.

Circa primum ergo considerandum est de quidditatiua ratione actionis, & passionis. Vnum est in quo omnes concordant. Aliud vero in quo opinantes diuersimode sentiunt. conueniunt quidem in hoc, quod quidditatiua, & definitiua ratio actio-

actionis est illud, quod importatur per hanc circumloquutionem ab hoc; passiones vero per huiusmodi ab hoc, & hoc, siue actum & productum fit forma in hoc ens facta in instanti, & permutatū esse, qualis est forma substantialis, siue sit facta in tempore, & per motum & successionem, sicut albedo, & qualitates in quibus est alteratio. Omnes enim in hoc consentiunt, quod habitudo huiusmodi formæ ad agens, quæ non est aliud quam esse huiusmodi ab hoc est passio; habitudo vero agētis ad has formas, quæ non est aliud, quam huius in hoc est quidditatiuè, & definitiuè actio; ideo autem in ista definitiua ratione conueniunt, quia Philosophus 3. physicor. sic exprimit formales rationes actionis, & passionis, vbi dicit Commentator commen. 18. quod actio agentis, & passio patientis sunt vnum in subiecto, & duo definitione, sicut ascensus & descensus per idem spacium inter sursum, & deorsum. licet enim idem spatium sit, tamen processus a sursum ad deorsum dicitur descensus, prout vero est ad deorsum in sursum, dicitur ascensus, & includit quid. Similiter est de motore, & moto, quoniā res facta inter illa est eadem, sed in respectu agentis dicitur mouere, & in respectu alterius dicitur moueri: & alibi in comm. 21. dicit, quod mouere, & moueri sunt idem secundum subiectum, & differunt secundum quidditatem. Definitio enim eorū est diuersa, quia mouere est actio motoris in rem motam, moueri autem est passio moti a motore. Dicere autem actionem motoris in rem motam est aliud a dicere actionem moti a motore. hæc Commentator. Similiter & Auctor 6. principiorū rationem quidditatiuam actionis definitiuè exprimens, non aliud explicat nisi rationem illam, quā important hæ duæ dictiones huius in hoc. Ait enim quod actio est illud secundum quam in illud, quod subijcitur, agere dicuntur, & passionem definiens explicat illam rationem, quam importat hæc circumlocutio huius ab hoc, vnde dicit, quod est effectus, illatioque actionis siue ab actione.

Disconueniunt autem in exponēdo illam rationem, quam prædictæ rationes circumloquuntur: dixerunt namque aliqui, quod huiusmodi rationes sunt duæ habitudines, & duo respectus alterius generis, quorum vnus est in agente subiectiue, scilicet actio, quam circumloquitur illa oratio, huius in hoc. Alter vero est subiectiuè in passio, quem circumloquitur oratio reliqua, scilicet huius ab hoc. & ratio horum fuit, quia forma est in eo, quod denominat, & in eo, quod suscipit effectum formalē: sed actio formaliter denominat agens, cum agens sit agens formaliter, & agat actione: igitur in agente est actio, sicut albedo in albo.

Dixerunt vero alij concordando cum præcedentibus, quod sunt duo respectus, quorum vterque est in passo subiectiue immediate non mediāte termino producto: habitudo enim agentis ad terminum productum non est de genere actionis, sed de genere relationis, sed habitudo illa quæ est agentis ad passum, secundum quam passum transmutatur ab agente, qui est quodammodo prior non tempore: sed ordine ad ipsum terminum productum est de genere actionis.

Ratio istorum fuit, quia secundum auctorem 6. principiorum. Actio est secundum quam aliquid agere dicimur, quod pertinet ad terminum formalem. immo subdit, quod actio non requirit quid agat, sed in quid agat, sed dicit in illud, quod

A subijcitur, quod pertinet ad subiectum. Et similiter Philosophus in illa circumlocutione dicit, quod actio est huius in hoc, hoc est, agentis in subiectum. omnia etiam verba significantia actionem important habitudinem ad subiectum non formalem terminum, sicut patet, quod sol dicitur illuminare aerem, non lumen, & ignis calefacere lignum non calorem. hinc est etiam, quod productiones in diuinis non sunt de genere actionis, quia non habent subiectum, sed sunt de genere relationis, tanquam origines terminorum, nec etiam creatio est
B de genere actionis propter eandem rationem. Restat igitur, quod respectus in quo consistit formaliter ratio actionis sit ad subiectum, non ad terminum. Quod autem subiectiuè sit in passo & non in agente, patet, quia transmutans simul est cum eo, quod transmutatur, sed actio non transmutat agēs sed transmutat passum: est ergo in passo, & non in agente.

Dixerunt vero alij, quod rationes importatæ per illas circumloqutiones non sunt respectus, nec aliquid reale, aliud a forma producta subsisten-
C te, vel inhærente facta in instanti, vel successiuè, sed huiusmodi rationes sunt quædam denominationes, seu connotationes: nam forma ipsa, quæ producitur, connotat ipsum agens tanquam illud, a quo est, & sic dicitur actio; denominat etiam seipsam tanquam illud, quod est ab alio, & sic dicitur passio. Sunt etiam actio, & passio formaliter, & in recto ipsa forma; connotatiuè autem, & per modum denominantis includunt huiusmodi rationes esse, scilicet ab alio, & a quo aliud. ratio istorum est, quia si huiusmodi rationes importarent
D rem aliquam additam formæ productæ, vel absolutam, vel relatiuam, cum res huiusmodi de nouo esse inciperet prius nō existens, quæreretur, qua actione de non esse exiret ad esse. Aut enim per aliam actionem, aut immediate per seipsam. non primum, quia actionis non est actio, & iterum procederetur in infinitum. Nec secundum, quia tunc haberetur propositum, qua ratione enim illa res, quæ est actio, de non esse ad esse exigit ad esse virtutem agentis absque omni realitate media; pari ratione & ipsa forma producta potuit immedia-
E te virtute agentis exire in esse, absque omni realitate media, quæ sit actio, sicut actio agentis, quæ immediate ab eo egreditur, est formaliter & in recto ipsamet forma producta, vt connotat agens siue denotat, quam connotationem importat hæc dictio, ab, & ita forma, vt ab agente, est quidditatiue formaliter actio.

Nunc secundo, in quo opinantes conueniunt, & in quo discrepant circa naturam actionis ponendę sunt Propositiones intentæ.

Prima quidem est, quod actio non potest esse
F respectus existens in agente subiectiuè contra primam opinionem, quod patet ratione ducente ad impossibile. Quia si hoc verum esset, sequeretur, quod omne agens præageret in se, & prius causaret nouam realitatem in se, quam in passo, illa namque realitas cum non sit, cum ponatur de nouo in agente, oportet, quod vel hoc sit virtute agentis, vel virtute propria, quod impossibile est, quia nulla res producit seipsam de non esse ad esse, vel formæ productæ virtute, quod magis impossibile est, & ideo oportebit, quod agens præageret in se, & prius causaret nouam realitatem in se quam in passo, illa namque realitas, cum non sit nihil, si ponatur

natur de nouo in agente, oportet, quod hoc sit virtute agentis, quod illam realitatem causat in se.

Item sequeretur, quod omnis potentia actiua est passiua, & receptiua ex hoc ipso, quod est actiua, quia de ratione actionis est secundum hanc viā, quod eliciatur in agente, & remaneat in potentia, a qua elicitur.

Adhuc sequitur, quod acquiratur respectus in agente, nullo absoluto acquisito in eo, aut etiam in alio: nam actio præcedit origine formam productam, propter quod sua realitas non sequitur acquisitionem alicuius absoluti acquisiti in producto, nec in producente.

Rursum sequitur, quod omne transmutans trāsmutatur, & omne agens, cum acquirat in se realitatem, per quam aliter se habet nunc quam prius.

Similiter sequitur, quod omne mouens moueatur, quia cum motio actiua sit aliquid successiuum in ipso motore erit acquisitio successiua realitatis, quam necessario importat, & ita successiue transferetur motor de realitate in realitatem, & per consequens mouebitur: sed prædicta omnia impossibilia sunt, vt per se patet: ergo & illud, ex quo sequūtur, scilicet, quod actio sit aliqua res respectiua, vel absoluta, aut res etiam modalis existens inhærenter, dicit enim, in agente.

Præterea auctoritate Philosophi in 3. physic. idē patet: dicit enim quod actio agentis non est in agente, quod exponens Commentator commen. 18 ait, quod actio agentis, quæ est mouere non est in eo, sed est eius.

Ad motiuum autem opinionis dicendum, quod secus est de effectu formali, & forma siue subiecti denominatione a causa formali, & denominatione agentis ab actione: forma namque denominat inhærenter, & informando, & idcirco non est subiectiue, nisi in illo, quod denominat: actio autem non denominat agens per modum inhærentis, sed per modum egredientis: est enim actio ab agente, & eius, non in eo, vt dicit Commentator. Vnde ratio magis est ad oppositum, quia, quod denominat per egressum, non per informationem, impossibile est, quod sit subiectiuè in eo, quod denominat.

Quod actio non importat respectum agentis ad passum immediate, immo mediante termino producto habet esse in passo.

SEcunda vero Propositio est, quod actio non importat respectum agentis ad passum immediate respectum quidem priorem origine, in subiecto ante terminum productum; immo mediante termino est in passo, quod est contra opinionem secundā. hoc autem potest declarari ratione ducente ad impossibile. Si enim respectus per actionem importatus existeret mediāte passo, & non mediante termino, qui per actionem inducitur, sequeretur, quod respectus de nouo inciperet esse in passo, non ex acquisitione alicuius absoluti, sed immediāte natura, si detur, quod ex acquisitione alicuius absoluti, vel illud erit aliud a termino producto, & sic erunt duo absoluta producta, quod est absonum, vel est ipse formalis terminus, & habetur propositum.

Item sequeretur, quod duo respectus de genere actionis essent in eodem producto, vnus quidem ad passum, & alius ad formalem terminum, quod enim ille, qui est ad terminum, sit de genere actio-

A nis patet; quia *ille non est, nisi origo termini*. Agens enim causat, & originat terminum, nunc autem nullus respectus de genere relationis originat, aut causat terminū. similitudo. n. aut paternitas non est respectus productiui, & vniuersaliter relatio sequitur fundamentum, & tantum per consequens non causat, nec producit ipsum, actio autem causat ipsum terminum, & inducit: manifestum est ergo, quod respectus ille, qui est ad passum mediante termino, est de genere actionis. Si ergo est alius respectus ad passum immediate, immo ad termi-

B num mediante passo, qui sit de genere actionis, sequitur, quod duæ actiones erunt in eodem producto, & ita omne agens aget duplici actione: sed hæc impossibilia sunt sicut patet: igitur respectus importatus per actionem est in passo mediante formali termino, & non immediate per modum præcedentis formalem terminum in ipso passo.

Præterea auctoritate idem patet, dicit enim Commentator 7. met. comm. 31. quod actio agentis non dependet a subiecto, nisi secundum quod pendet de forma, cum actio agentis non dependeat

C a subiecto sine forma, manifestum est enim, quod actio agentis dependet ex subiecto, propter hoc, quod pendet de forma, hoc ille. ex quo patet, quod agens per actionem non attingit subiectum immediate, sed mediāte formali termino, sic quod respectus importatus per actionem non influitur in passum, nisi quantus influitur formalis terminus, vel aliquid absolutum.

Ad motiuum vero positionis dicendum, quod quia apud Aristotelem, & cæteros Philosophos impossibile fuit ex nihilo aliquid fieri, idcirco dixe-

D runt, omnem actionem non solum respicere formalem terminum, aut formam productam, immo & ipsum subiectum, & hinc est, quod in definitionibus, & circūloquutionibus actionis ponitur subiectum. secundum quod iste respectus sit subiectiue immediate in subiecto, & non mediante formali termino, numquam habetur ex intentione eorum: immo oppositum sicut patet, quod Auctor 6. principiorum dicit actionem non exigere quid agat. Sed nunquid non excludit formalem terminum, cum expresse dicat Commentator 12. metaph. com

E men. 18. quod actio agentis est, & inueniendo aliquid positiuum, non autem in priuando: intelligit ergo Auctor 6. principiorum, quod non exigit, quid agat, scilicet sensibile aut perfectius, vnde loquitur secundum vulgus, vt patet in exemplo suo de combustione domus, quod secundum vulgus non fit aliquid per talem combustionem, immo quod erat corpus, & tamen secundum veritatem aliquid fit, emanat enim ignis ex lignis, & cæteris partibus domus.

F Ex his patet, quod prædicatum actionis, & vera actio de genere actionis potest reperiri, vbi etiam non est forma in subiecto producta, prius namque potest separari absq. repugnantia a posteriori, sed actio per prius est ad terminum formalem tanquā causa, & origo ipsius, & mediante formali termino actio dependet a subiecto: ergo si terminus formalis inueniatur per se subsistens, & produci absque subiecto, adhuc remanebit vera ratio actionis secundum quam est vere agens, & producitur creatura productione de genere actionis, & similiter productiones in diuinis habent modum generis actionis, inquantum per eas terminus vere accipit esse.

Quod

Quod habitudines istæ, quæ sunt formaliter actio, & passio, necessario distinguuntur realiter a forma.

TErtia Propositio est, quod illæ habitudines huius in hoc, & huius ab hoc, necessario sunt aliquid reale aliud a forma producta, & per consequens non est verum, quod actio sit in recto ipsa forma, quod dicebat opinio tertia. hoc autem patet ratione, & auctoritate. Ratione sic: quandocunque aliqua sic se habent, quod vnum manet secundum rem, reliquũ secundum rationem, transeunte illa secundum rem non sunt idem, cum idem non possit separari a se quin tollatur veritas primi principij, quia erit, & remanebit dum non erit, nec remanebit: sed manente agente, & manente forma producta huiusmodi habitudines secũdum rem transeunt, huius scilicet in hoc, & huius ab hoc. hanc probo supponendo regulam quæ maxima est in Theologia, scilicet, quod omnem effectum causæ efficientis creaturæ potest Deus immediate facere: Sole igitur existente in eodem situ in cœlo, Deus potest conseruare, & solem, & radium qui est à sole, & tamen manutenebit eum sine sole, & per consequens transibit secundum rem habitudo importata per esse a sole, nihilominus sol & radius secundum rem remanebunt, quod non posset esse, si ista habitudo secundum rem non esset aliud, quam radius. Et in omnem formam, quam agens naturale potest inducere, potest Deus immediate inducere: ponatur ergo in instanti, quod sol debet inducere radium, aut generans formam substantialem, quod Deus inducat radium, siue formam substantialem, tunc verum est dicere, quod nec radius est a sole, nec forma substantialis est a generante, sed vtrumque a Deo, & tamen est eadem forma substantialis, est idem radius, qui esset a sole, & a generante: non est igitur hæc habitudo importata per ab, & tamen manet vterque terminus, forma, scilicet, quæ producitur, & agens, a quo posset produci.

Et iterum quæretur, qua ratione, si Deus non induxisset radium, vel substantialem formam, verum esset dicere magis, quod essent ab agente, quàm non, nisi esset ab aliquid aliud a radio, & a forma: E immo cum esse a Deo, & ab agẽte sit aliud & aliud sicut patet, & cum radius est idem, impossibile est poni, quod vtrumque sit idem, & cum radio: vnde, quare iste radius qui est aptus natus esse a Sole in isto instanti sit a Deo, & non a sole; ratio assignari non potest ex parte radij, cũ sit idem, nec ex parte Dei in se, cum nulla mutatio sit in eo, nec ex parte solis cum manuteneatur a Deo in illo situ, & in illa dispositione qua statim produceret, nisi præueniatur a Deo: ergo oportet, quod ratio assignetur ex parte illius, quod importatur per esse a b. F Deus enim substrahit a radio esse a sole, & per consequens vnum potest ab alio separari: igitur non est possibile, quod ratio illa, quam important circunloquutiones hoc ab hoc, vel ab hoc hoc, sit idem secundum rem cum forma producta.

Confirmatur, quia aere posito inter duas candelas æquè distantes, Deus potest subtrahere actionem vnius, & tunc aut in aere formam lucis inducet; quare igitur lux generata magis est ab vna, quam ab alia, non potest causa assignari, nisi quod esse ab, sit aliud a forma lucis, sic, quod Deus pos-A sit suspendere rem importatam per esse ab remanente forma lucis.

Neque valet: si dicatur, quod quælibet forma lucis numerata connotat agens suum, ita quod impossibile est eadem numero esse a duabus candelis, non valet vtique, quia si hoc haberet a se, & ex se, semper haberet etiam respectu Dei; nec posset Deus a re lucis separare esse a sole vel candela, quod tamen facere potest conseruando radium productum a sole vel candela, vel præueniendo actionem.

B Naturaliter etiam patet, quod transit importatum per esse ab, scilicet generatio actio, & tamen manet forma generata, & tamen aliquo instanti fuit verum dicere hoc, nunc hoc est actu a generante, tamen postmodum non est verum, igitur esse a generante est aliud a forma.

Præterea auctoritate patet idem, quia Philosophus 3. physic. dicit, quod actio cum passione non est idem propriè, sed illud cui insunt hæc, scilicet motus, & Commentator comm. 22. ibidem, & pluribus alijs commentis dicit, quod actio, & passio differunt secundum quidditatem & definitionẽ C & sunt eadem secundum subiectum, quia secundũ formam productam, ex quibus potest sic argui: Accidens, & subiectum differunt secundum rem, non est enim verum dicere de ijs, quæ solum differunt ratione, quod sint idem subiecto, & differãt secundum quidditatem, præsertim cum Philosophus & Commentator 7. physic. isto modo loquendi vtantur de accidentibus, vt de leui, & raro dicit ibi, quod sunt idem subiecto, scilicet in superficie, & differunt quidditate.

D Et cõfirmatur, quia quidditas accidentis a qua differt a subiecto. Cum ergo dicant Philosophus, & Commentator, quod actio, & passio differunt secundum quidditates, quas exprimunt ab hoc hoc, siue hoc ab hoc, quantum ad actionem, & quantũ ad passionem hoc ab hoc. Sicut autem vnum subiecto in forma producta, cui vtraque habitudo inest & hoc, siue illa forma sit producta per se, siue in subiecto successiue, quod appellatur motus, siue in instanti transmutatione indiuisibili, necesse est dicere, quod rationes prædictæ in quibus definitiue consistit quidditas actionis, & passionis differãt secundum rem a forma producta, quæ non sit subiectiuè in ea.

Confirmatur, quia Philosophus in 5. physic. dicit, quod in actione non est actio, in formam autẽ productã est actio: ergo forma producta nõ est actio.

Ad motiuum autem positionis dicendum, quod realitas importata per esse ab hoc, quod non est aliud, quã agere, & per esse hoc ab hoc, quod nõ est aliud quam agi, impossibile est, quod directè fiant per aliquam actionem aut passionem, quia procederetur in infinitum: sunt ergo illud quo forma fit. & cum quæritur, an virtute agentis exeant de non esse ad esse: dicendum, quod non exeunt tanquam quod, sed tãquam quo forma producta exit: in illo autem, quod isto modo exit tanquam quo, apparet ex terminis, quod est sistendum. Si enim exigeret aliud quo exiret de non esse in esse, iam non esset illud quo aliud exit, sed esset illud quod. Et ideo Philosophus in primo Prior. dicit, quod principium generationis non est generatio. & per hanc rationem in quinto physic. probat, quod in generationem, & actionem non est motus, aut ac-

qui-

quisitio, quia procederetur in infinitum. & idem Commentator in com. 12. dicit ibidem: Ait enim, quod impossibile est, quod generatio habeat generationem, aut corruptio corruptionem. Sic igitur ex præcedentibus patet, quid sit actio, & passio, in creaturis, quia subiectiue sunt in ipsa forma producta, siue sit subsistens, siue inhærens. Et si inhærēs, vel indiuisibilis, vt si fiat successiue. Istæ autem partes fluentes, vel ipsa totalis forma sunt ab agente, sic, quod esse ab agente est aliquid aliud ab eis, vt probatum est, quod se habet per modum viæ, & originis. Et ideo sicut aliud est ascensus, & descensus inter duos terminos, quamuis spacium sit idē: sic inter agens productum actio, & passio quidditatiue differunt, quamuis forma, quæ attingitur per actionem & passionem, sit eadem: vt enim incipio ab agente, & peruenio ad formam, habeo quidditatem actionis, quam optime explicat ab hoc hoc, scilicet forma producta. Si vero incipio ab ipsa forma, & termino in ipsum agens, dicendo, hoc, scilicet forma producta, ab hoc, scilicet ab agente, habeo rationē quidditatiuam passionis. Nā esse hoc ab hoc, nihil aliud est, quam hoc fieri, & agi ab hoc; esse autem ab hoc hoc, nihil aliud est quam hoc facere, & agere hoc, & ideo Philosophus proprijssimè expressit realitatem quidditatiuā actionis & passionis; nisi quod Græci carent ablatiuo, & ideo in circumlocutione actionis posuit genitiuum, dicendo huius in hoc; per ablatiuum autem magis exprimitur conuenienter, vt dictum est.

Ex hoc autem patet, quod actio est medium inter agens, & formam actam; non quidem medium situale, vel distantiæ, sed causale: est enim prius origine, & causaliter forma producta, & posterius agente, ideo Philosophus in 3. physic. & 4. metaph. dicit, quod est via ad formam: & Commentator 1. cœli & mun. com. 21. 3. etiam physic. dicit, quod hæc est dispositio actionis, quod est existens inter duo, scilicet inter agens, & formam actam: vnde patet, quod Philosophus vocat eam viam: Commentator intermedium: & si vocetur interuallum, idem est sicut via, omnia enim hæc idem sonant.

Si autem quæritur, vtrum actio realiter sit motus: Dicendum, quod si accipiatur motus materialiter pro partibus formæ sibi mutuo succedentibus, tunc actio differt realiter a motu; quia a materia motus: si vero accipiatur motus formaliter non pro ipsis partibus succedentibus, sed pro successiua generatione partium, tunc motus est quædam actio successiua, quia quædam generatio, & illa actio se habet vt in plus, & vt genus: nam actio successiua est motus; instantanea vero est mutatio, & hoc si sit in subiecto. Si vero sine subiecto, erit simplex emanatio, sicut creatio creaturæ. Et ex hoc patet, quod motus secundum suum formale differt realiter à partibus formæ fluentis: tum quia realitas partium fluentium manet in termino, & tamen cessat motus: tum quia motus non est nisi ipsa generatio partium successiua, siue ipsum fieri continuum talium partium; fieri autem transit in fine motus, & tamen manent omnes partes factæ in esse quieto secundum totum suum reale. Patet etiam quomodo verum est, quod Commentator 3. physicor. commen. 4. dicit, quod motus nihil aliud est quam generatio partis post partem. Et idem dicit 5. physic. com. 9. dicit enim, quod secundum suam formam est in prædicamento passionis, sed secundum materiam in alijs prædicamentis.

A

ARTICVLVS II.

De actione Dei ad extra, & primo quod necessario est aliud realiter a diuina essentia, & a creatura.

CIrca tertium autem, quid sit actio Dei in ordine ad creaturam. Pono primo conclusionem, quod actio Dei ad extra intendendo per actionem Dei, quod dictum est, scilicet importatum per, ex, hoc modo non est idipsum, quod diuina essentia, nec etiam idipsum, quod forma producta. quod dico propter duplicem opinionem.

B

Prima quidem, quæ ponit, quod actio Dei ad extra, vtpote creatio, vel quæuis alia, est idipsum, quod diuina essentia; alioquin Deus non esset agēs per essentiam, non attingeret immediatè creaturā, sed per actionem mediam, & differret potentia actiua in Deo a suo agere, sicut in creaturis.

C

Secunda vero, quæ ponit, quod creatio idem est cum forma creata; alioquin esset dare medium inter Creatorem & creaturam: quod si illud aliquid esset creatura; aut esset immediatè a Deo, & sic pari ratione quælibet creatura; aut non immediatè, sed per aliam actionem, & sic esset processus in infinitum.

Non obstantibus autem istis dicendum est sicut prius. quod enim actio Dei ad extra non sit diuina essentia, patet ratione ducente ad impossibile. Si enim illud esset verum, sequeretur, quod esset actio ab effectu, quod essentia diuina est ab æterno, nulla creatura existente in actu, & non agat illa actione: causa enim in actu, & effectus in actu simul sunt & non sunt; agens autem per actionem est in actu vltimato.

D

Rursum sequeretur, quod diuina essentia esset illud, quod circumloquitur hæc ratio, ab hoc hoc, sicut ex præcedentibus patet, & per consequens esset quædam habitudo ad creaturam, quod poni non potest.

Item sequeretur, quod sicut ab æterno in Deo est Deitas, sic habitudo a quo hoc esset, ab æterno in Deo actu, & sic nullo habente esse a Deo remaneret hoc esse a Deo, quod est impossibile.

E

Rursum actio esset in actu, & non denominaret in actu. Vnde Deus haberet in actu creationem ab æterno, nec tamen crearet. Cum igitur prædicta poni non possint, nec illud ex quo sequuntur, scilicet, quod essentia diuina sit actio Dei ad extra.

Confirmatur, quia sicut se habent aliæ causæ ad suos effectus, sic & causa efficiens quantum ad id quod est ponere effectū in actu: sed impossibile est, quod causa formalis sit actu informans, & non sit effectus formalis; aut quod finis actu finiat, & tamen, quod non sit aliquid ad finem in actu; & similiter, quod causa materialis actu materialiter constitnat, & non sit actu effectus constitutus: ergo impossibile est, quod Deus habeat creationem, & actionem ad extra in actu, & quod non sit aliquis effectus ad extra in actu, quod contingeret si diuina essentia esset actio Dei ad extra.

F

Confirmatur etiam, quia, quod est impossibile intelligi sine contradictione, impossibile est in esse poni,

poni. Impossibile est enim concipi causam in actu, quin concipiatur effectus in actu.

Si autem dicatur, quod Deus suo velle producit immediate creaturam, velle autem Dei est sua essentia: dicẽdum, quod suo velle producit imperatiue, si per velle producat, nõ tamẽ executiue. aliud n. est ipsum profluere creaturæ in esse a Deo, vel a velle diuino, & aliud ipsum velle diuinum; istud aũt profluere, quod non est aliud quam illud, quod per illam circumlocutionẽ ab hoc hoc explicatur, vt supra dictũ ẽ, est ipsa actio Dei ad extra, de qua est sermo. ꝙ vero actio Dei ad extra, siue illud, quod importatur per esse a Deo differat a forma producta per actionẽ ad extra, ex præcedentibus patet: illud enim, quod manet alio transeunte, nõ est idem realiter cum illo, quod transit. Sed constat, quod illum eundem radium, quem facit in aere, posset Deus facere vel in aere, vel etiam sine aere, creando ipsum sine subiecto, & per consequens radius tunc esset a Deo immediate, & à nullo alio, nunc autẽ non est verum, quod sit immediate creatus a Deo, & tamen manet tota realitas eiusdem radii: ergo esse a Deo in radio nõ est oĩno idem realiter cum ipso radio.

Ad motiua vero primæ opinionis, dicendũ, quod Deus immediate attingit omnem rem, quæ potest esse illud, quod attingitur seu creatur, tanquã quod fit, quod non attingit mediãte attinctione, & agat mediãte actione, tanquam eo quo agit & attingit; & quod huiusmodi attinctio aliquid sit, non est inconueniens immo est necessarium, vt ex terminis patet. Vnde quod creatura fit a Deo non mediãte illo, quod importatur per esse a Deo impossibile est, nec tamen esse a Deo est nihil esse, vt patet. nec etiã oportet, quod illud scilicet esse a Deo sit per aliud esse a Deo, quod non est, quod est a Deo, sed quo aliud est a Deo, & hæc omnia ex terminis patent.

Ad motiuum secundæ opinionis dicẽdum, quod vniuersaliter accipiendo creaturam pro omni eo, quod de nihilo fit, & pro eo, quod est factio eius de nihilo, sic constat, quod non est medium inter Deũ & creaturam: quia actio sub creatura continetur sic vniuersaliter accepta. Sed arctando nomen creaturæ ad illud, quod creaturæ sit tanquam quod, sic non est impossibile, immo necessarium, quod sit dare inter Deum, & creaturam, quæ fit, suam actionem qua fit.

Si dicatur vlterius: Cum Deus possit separare omnia, quæ repugnantiam non includunt in primo modo, quantumcunq. includant in secundo, quod secundum hoc poterit facere creationem sine creatura, & creaturam sine dependentia a Deo, si differat creatio a creatura realiter: dicendum, quod in isto copulato, Deum facere creaturam, includitur tanquam pars factio creaturæ a Deo, quæ est quædam dependentia creaturæ ab ipso, & ideo est contradictio & repugnãtia primi modi, quod Deus faciat creaturam, sine dependenda a se quamuis dependentia differat realiter, & a Deo, & a creatura. Vnde si esset, aliud esset, quod posset in illud repugnans in secundo modo, optime argueretur de illo similiter in isto copulato ab hoc hoc, quod circumloquitur rationem actionis, includitur tanquã pars ipsum hoc, quod est creatura. Vnde Philosophus dicit, quod actio agentis non est abscissa, sed huius in hoc, vbi Commentator com. 25. ait, quod ratio actionis non abscinditur, sed est continua ex hoc in hoc. Contradictio ergo est, quod fiat actio,

A vel creatio sine re creata, sicut quod sit relatio sine termino.

Est etiã secunda contradictio, quod repugnantia est in primo modo, quod mutetur essentialis differentia generis, vel speciei, vt quod homo fiat irrationalis, vel albedo fiat color congregatiuus; generis, vt quod substãtia alicuius accidat, aut quod absolutum fiat respectus, vel respectus ens absolutum: nunc autem differentia diuidens actionem, & passionem ab aliis entibus est secundum Philosoph. 4. met. quod sunt accidentia, non quæ fiant, sed fi-

B ctiones quibus alia fiant: vnde sunt viæ vel exitus in esse, vt dicit. Si autem fierent per se, vt remaneret exitus in esse sine exeunte; tunc creatio non esset factio, sed factum, nec esset formaliter, & in abstracto hæc ratio esse hoc, sed potius fieret quid ens ex hoc, & ita vnum genus entis in aliud mutaretur, quod est æque repugnans in primo modo, sicut si substantia fieret accidens, vel albedo nigredo.

Quod creatio, & conseruatio sunt actiones distincta realiter.

C SEcundã Conclusionẽ pono, quod creatio, & conseruatio non importãt eandem habitudinẽ, nec per consequens sunt eadem res, aut actio eadẽ. hoc dico propter opinionem, quæ dicit, quod sunt eadẽ actio, nec differunt, nisi penes connotata: quia creatio importat acceptionem esse nunc primo post nõ esse præcedentis instantis: conseruatio vero continuationem eiusdem acceptionis esse vnius & simplicis, absq. respectu ad non esse in præcedenti immediato nunc; sic quod creatura est in continuo fieri, & acceptione esse suo modo, sicut filius in Deo.

D Sed teneo Conclusionẽ oppositã, quã probo. Creare est formaliter producere, & creari esse accipere per se, & addit pro connotato respectũ ad non esse in nunc immediatẽ præcedenti, sed conseruare non est producere, nec conseruari est produci, vel esse accipere etiam continuẽ: igitur conseruare non est idipsum, quod creare, vel cõseruari idipsum, quod creari continuẽ differens per solum connotatum. Minorem probo: si conseruare esset producere, esset producere continue, & cõseruari produci, Deus non posset radium a sole productum cõseruare im-

E mediate, nisi illum radium iam productũ a sole immediate de nouo produceret, & noua productio, quia iam nõ conseruaret continuando productionem primam quæ fuit a sole. Si ergo conseruatio est continuatio productionis, oportebit Deum producere radium noua productione, & radium iterũ esse accipere; hoc autẽ est impossibile productionẽ interrumpi, & innouari, quin innouetur terminus, radius autem non interrumpitur: sed idem manẽs qui fuit a sole productus continuatur a Deo. Et rursum idem radius erit bis productus, semel a sole,

F semel a Deo: igitur cum res a creatura producta possit immediatẽ a Deo conseruari, absq. hoc, quod ab eo iterum producatur, manifeste patet, quod conseruare non est continue producere.

Dices, quod Deus potest continuare illã productionem radij qua sol produxit. Contra: tunc idem esset esse a sole, & esse a Deo, quod est impossibile. Itẽ tunc variato termino non variaretur habitudo. Constat enim, quod Deus & sol non est idem, sic nec radium esse a sole, & a Deo est ab eodem esse, & per consequens habitudo illa non est eadem.

Ad hoc forte dicetur, quod in productione radij a sole coagit immediate Deus, & ideo sublata actio-

ne solis remanet immediata actio Dei, & illa continuatur, & per illam conseruat.

Sed contra primo, quia hoc a multis non dicitur, scilicet, quod Deus aliter coagat in actione cuiuslibet creaturæ, nisi quia virtutem creaturæ actiuam conseruat.

Secundo dato, quod hoc concedatur, adhuc habetur intētum, quia si coagit in actione omnis creaturæ, sic, quod ipsa actio quæcunq. quæ est a creatura, simul cum hoc est a Deo: de ratione ergo est illā productionem manere, quin radius per illā actionē & a Deo sit, & a sole, sed potest, esse, ꝙ Deus sine sole manuteneat: ergo actio illa prior, quæ a Deo simul, & a sole extitit, de necessitate transiuit: succedet ergo noua productio totaliter existens a Deo, si conseruare est producere, & sic habetur intentum.

Confirmatur præcedens quæstio, lapidem sursū tenere, & sursum ponere, est aliud, & aliud, immo illud manet, illud transit: quare ergo non sit aliud, creaturam in esse ponere, & positam in esse tenere non apparet.

Confirmatur præcedens ratio, quia tu dicis, ꝙ conseruatio est continuatio primæ productionis vnius simplicis existentis: quæro ergo, quare Deus non potest cōtinuare immediate esse creaturæ productæ pro primo instanti positum, sicut ipsam productionem pro instanti positam. Et cum non appareat quare: conseruabitur ergo creatura, & transibit productio eius.

Hæc est expressa intentio Aug. 4. sup. Gen. c. 14. concordantis illas duas auctoritates. Requieuit Deus ab omni opere, quod patrarat: & Pater meus vsque modo operatur, & ego operor. distinguit enim vnam a qua cessauit, scilicet condendo creaturam, condere autem est producere a materia, a qua vsque modo non cessauit, immo vsque modo operatur, quam vocat continuationem, qua vniuersam creaturam conditam continuat, de qua dicit, quod omnia tenentis virtus causa subsistendi est omni creaturæ, quæ virtus ab eis, quæ creata sunt si aliquando cessaret, omnis creatura concideret hoc etiam intendit Auicen 6. met. cum ait, quod effectus formaliter dependet a prima causa non solum in fieri, sed in facto esse.

CIRCA tertiū, quomodo se habeant actiuæ productiones in diuinis, & quid sunt, scilicet generare & spirare. Supposito, quod secundum suam realitatem formaliter non sint ad se, aut aliquid absolutū: sed potius ad aliquid vt origines. Si enim essent quid absolutum formaliter, & ad se essent communes tribus secundum illam regulam Aug. 5. de Trinit. c. 12. Quicquid ad seipsum Deus dicitur de singulis personis.

Sed contra istam Conclusionem videntur esse aliqua. Primū: quia nulla actio (vt ex prædictis patet) producitur, nec elicitur, nec aliquid est sibi causa, quod sit tanquam quod, sed tanquam quo aliud esse accipit: non est ergo hoc proprium productionibus in diuinis: sed commune omni actioni. Vnde generare in diuinis non accipit esse, sed est illud quo pater filio dat esse.

Secundū, quia impossibile est, quod aliquid producat, quin ex aliqua vi producat. potentia enim præcedit actum, nec negatur potentiæ, sicut Megaricius contra quem disputatur: igitur pater producit aliqua vi a qua profluit generatio non vt terminus, sed illud quo profluit terminus.

Tertium, quia Doctores nō recipiunt ista verba
A accipere esse in diuinis: igitur nihil est dicere, quod huiusmodi productiones non accipiunt esse, vt sint.

Quartum, si generare non est elicitum in diuinis sequitur, quod pater non vere generat, quia ille generat a quo generatio intelligitur profluere, & emanare.

Sed his non obstantibus dicēdum, vt prius, quod probo. Si enim generare non esset res a se, sed aliquid esset sibi causa, vt esset, sequeretur, quod primum suppositum in diuinis esset elicitum, quia suum formale constitutum esset elicitum cum res
B importata per generare & paternitatem sit eadem.

Confirmatur, quia istud tollit infinitas difficultates. Primum qualiter paternitas, & generare constituat primum suppositum cum actiones supponant supposita constituta, & relationes supponāt actiones: hoc faciliter soluitur, si dicatur, quod res generationis a nihilo profluit, vel elicitur, sed a se, idcirco cum essentia constituit primum suppositum. Si vero eliceret, necessario suppositum ipsum constitueretur.

Secundam, qualiter potentia generandi non con-
C tinetur sub omnipotentia, quia non est potentia elicitiua in diuinis, quæ sit principium generationis, sed est purus actus, & purum generare, & potentia entitatiua. Vnde ibi potentia sumitur pro potentia mathematica, quæ est actus, & necessitas non potentia naturalis, quæ est principium actus, & per consequens non continetur sub omnipotentia quæ est potentia productiua.

Tertiam qualiter filius non est impotens, quia generare non potest, nec enim hoc est impotentia, seu priuatio alicuius potentiæ, sed impossibilitas
D eo modo, quo patrem non posse esse Spiritum sanctum, non est impotentia, sed impossibilitas, & hoc expresse intendit Aug. contra Maximum, cum dicit de filio, quod non genuit, non quia non potuit, sed quia non oportuit. Et exponit Magist. 1. Sent. quod non impotentia, sed inoporteitas, hoc est impossibilitas fuit.

Quartam, qualiter potentia generandi cum non differat ab actu, & necessitate, & ad aliquid nō producat, qualiter etiā non oportet quærere formale principium generationis, cum non sit ibi princi-
E pium elicitiuum productionis, sed principium elicitiuum producti, scilicet actus.

Ad instantiam dicendum, quod in omni alia productione siue creaturæ, siue Dei ad extra ipsa productio non solum est illud quo terminus accipit esse, vt sit ab agente; immo & ipsa virtute agentis habet, vt sit, non tanquam quod sit, sed tanquam quo aliud sit, est tamen prius termino, sed posterius agēte in ordine causalitatis effectiuæ, & ideo est nouitas nō solū ex parte termini, sed ex parte actionis vnde ex terminis patet, quod virtus agētis respicit
F tam actionem, quam terminum, sed causalitatis actione. In productionibus autem personalibus hoc impossibile est; nam ipsum generare nec habet à persona patris, vt sit, cum ipsam constituat; nec ab essentia, quia distingueretur ab ea secundum maximam Aug. quam ponit 1. de Trin. quæ dicit, quod nulla res, quæ sit, sit sibi ipsi causa vt sit, accipiendo causalitatem secundum genus efficientiæ seu originis: non est ergo ipsum generare res, quæ sit profluens ab essentia, seu pullulans, nec per modū termini, & posterioris respectu essentiæ, aut alicuius alterius principij productiui, sicut est de omni alia actione, siue sit creaturæ, siue Dei ad extra.

Ad

Ad secundum dicendum, quod Ambr. expresse dicit lib. 4. de fide cath. ꝙ generatio non ad sublimitatē pertinet potentiæ, sed ad proprietatem naturæ. Constat autem, quod si generare proflueret ab aliqua potentia productiua, quod pertineat ad sublimitatem potentiæ: si enim posse producere lapidē est perfectionis, multo magis posse producere Deū. & ideo sciendum, quod licet in non supernaturalibus, siue in non necessariis oporteat distinguere potentiam ab actu, quia potentia præcedit actum, & in hoc errauit Maximinus, vel Megaricius, tamen in diuinis non differt esse & posse, nec oportet aliquam vim, aut potentiam præmittere a qua profluat actus, sed ipsemet actus est illa vis & potentia, propter hoc Philosophus, & Com. 12. met. ibidem dicit, quod non omnis actio est a potentia.

Ad formam ergo cum dicitur, quod omne agēs aliqua vi agit, & aliqua potentia: dicendum, quod verum est accipiendo generaliter vim, & potentiā, vel pro entitatiuo principio, sicut est in non necessariis, vel pro ipsamet actione, quæ non est vna vis. & ita est in necessarijs, & æternis, non enim pater alia vi produceret filiū, quàm vi puri actus, & productionis puræ, quæ est generare, vt ex dictis Ambros. & Philosophi patet.

Ad tertium dicendum, quod non solum Sancti, immo & Euangelium recipit verbum acceptionis esse in diuinis. Vnde Io. 15. de Spiritu sancto loquēs dicit: ille me clarificabit, quia de meo accipiet. Et Hilar. 4. de Trin. dicit contra Sabellium probat, quod pater non est filius, quia nulla res est sibi causa, vt sit: quæ propositio nihil cōcluderet, nisi sumeretur minor, videlicet, quod pater est ipsi filio ratio & causa, vt sit. & ideo generaliter verum est, ꝙ omnis res in diuinis, aut est a se a nullo habēs vt sit essentia, & hoc modo productiones actiuæ in diuinis sunt res a se non habentes virtute actiua alicuius vt sint: aut non est res a se, sicut productiones passiuæ, & personæ productæ.

Ad quartum dicendum, quod aliter Sortes generat, & aliter generans inquantum generans generat. Sortes enim generat generatione profluente à se, generans autem inquantum huiusmodi generat quidem non generatione profluente, sed potius constituta intrinsece, & ideo non minus, immo perfectius, & intimius dicitur generare. Cum enim generatio sit pars intrinseca, & constitutiua generantis inquantum generans est, si ab ipso inquantū huiusmodi proflueret generatio sequeretur, quod generatio proflueret a generatione, quod est impossibile: non est igitur in Diuinis aliquid quod generet, sicut Sortes, quia nec ab essentia, nec a persona profluit generatio sicut prædictum est, sed est ibi aliquid, quod generat tanquam generatione constitutum, scilicet pater qui dicit personam constitutam ex essentia, & generatione, & idcirco verissime, & intimissime dicitur generare: filius etiam vere producitur, non eo modo quo dicitur Sortes produci: sed eo modo quo productum inquantum productum producitur, tanquam terminus productionis, & non sicut constitutum per eam formaliter: productum autem inquantum huiusmodi producitur tanquam cōstitutum productione, & quia productio passiua in diuinis vere habet, vt sit ab ipsa generatione actiua, idcirco filius constitutus ipsa productione verissime, & intimissime dicitur produci.

A Ad quintum dicendum, quod intelligere rē sub modo sibi opposito, vtpote albedinem per modum congregatiui, est falsum intelligere, & ideo talis cōceptus est a ratione rectificandus: cum igitur res illa, quę importatur per generare, vel paternitatem in diuinis non possit concipi per modum cuiusdam effluxus ab essentia vel persona, quin ille conceptus sit falsus, & repugnans naturæ rei, immo & ipsi conceptui, quia intelligeretur, quod idem proflueret a se, si proflueret a persona, idcirco non debet concipi per modum rei egredientis ab essentia,
B vel persona, sed potius personæ constituentis, & a nullo egredientis.

Ad sextum dicendum, quod nec Verbum pullulationis admittendum est, quia significat quendam egressum reducibilem ad modum originis: nulla enim res, quæ est principium actiuū, dicitur de pullulantibus, vt philosophus 5. metaph. dicit: nec est verum, quod generare, se possit habere ad essentiā, per modum formæ, vel sequelæ, quia vbi ponitur talis sequela formalis, oportet, quod sit distinctio realis. nec etiam est verum, quod possit saluari ratio
C principij productiui respectu producti, supposito, quod productiones non habeant, vt sint ab illo principio, sed sint tantum sequelæ formales. constat enim, quod tam productio, quam formalis terminus dependet a producto principio secundum idē genus actiuitatis, quamuis terminus tanquam quod, & productio tanquam quo: & hoc patet, tū quia propter quod vnumquodque tale & illud magis, nunc autem terminus dependet ab actiuitate producentis mediante actione: ergo multo fortius dependebit ab eo secundum genus actiuitatis, &
D nō vt sequela formalis: tum quia mediū connectit extrema, productio autem media est inter actiuitatem principij productiui, siue elicitiuæ potentiæ respectu termini producti, nisi ipsa productio habeat, vt sit ab illo principio secundum genus actiuitatis, & per consequens distingueretur ab illo, vt probatum est supra.

Quod perfectiones in diuinis habent modum prædicamenti actionis, quamuis non sint in prædicamento.

E Secundā Conclusionem pono, quod productiones in diuinis habēt modū prædicamēti actionis, quæ tamē non sit in illo prædicamēto, sicut nec aliquid, ꝙ sit in Deo cadit in prædicamēto. hāc autem conclusionem pono propter opinionem, quæ dicit, quod productiones in diuinis habent rationem tantum & modum habitudinum, ac relationum, non autem modum actionis, quod dici non potest, & ideo probo conclusionem propositam: constat enim, quod nulla habitudo de genere relationis est productiua termini, sed nec per eam aut
F mediante ea aliquid datur, aut communicatur termino ab alio termino (non. n. album per similitudinem producit aliud coalbū, aut sibi cōmunicat, nec coalbū dicitur de albo exire ratione similitudinis) Sed pater in diuinis generatione vera producit filium iuxta illud Prophetæ: Ego hodie genui te: & vere filius exit a patre, iuxta illud Io. 16. Exiui a patre: & 17. Cognouerunt vere, quia à te exiui: pater igitur generōne dedit filio, ꝙ maius oībus est. Io. 10 Et filius nil hꝫ ꝙ nō generōne siue natiuitate acceperit, vt Hilar. dicit: ergo nō potest sane dici, ꝙ in diuinis solæ habitudines referentes, & non causantes

nec agentes, & per consequens habent modum praedicamenti actionis: quia secundum Simpliciũ differt a relatione increare, siue in causam esse termini. A

Et si dicatur, quod Aug. & Boet. dicunt, tantum duo praedicata tanquam ad suos modos in diuinis manere substantiam, scilicet, & relationem, non valet, quia sub relatione etiam comprehenditur etiam modus actionis, & passionis: nam per relationem intelligitur omne, quod non est ad se. Vnde intendunt Sancti, quod duo modi praedicandi sunt in diuinis, vnus a se, & alius absolutus, & hunc vocant modum substantiae; alium vero non a se, sed ad aliud, & illum vocant modum relationis, & sic non accipiunt relationem proprie, prout constituit distinctum praedicamẽtũ cõtra sex praedicamẽta, quae sunt praedicamẽta nõ absoluta, & nõ a se. Ad argumentum principale dicendum, quod actiuitas formae nullo modo est actio vera, quia actiuitas nominat potentiã; actio vero actum illius potentiae: constat autem, quod potentia actiua, & actio non sunt idem, cum sint primae differentiae entis. & cum additur, quod actio non potest esse aliquid egrediens a forma, concedatur, quod non est egrediens tanquam, quod, sed potius est illud, quo terminus egreditur, siue egressus termini, & idcirco est in termino subiectiuè, nec procedetur in infinitum, vt dictum est in corpore quaestionis. Nec poni potest, quod actio sit modus absolutus remanens in forma; tum quia actio non esset continua cum termino, sed abscissa, cuius oppositum Philosophus, & Commentator 3. physic. dicunt; tum quia illo modo non attingeretur terminus: quia non transiret in ipsum: sed maneret tota actio in agente, tum quia forma praeageret illum modũ in se, & ita alia actione, & sic procederetur in infinitum.

B C D

QVODLIBETVM TERTIVM.

Vtrum alius & alius modus vnitatis, seu indiuisionis sufficienter tollat contradictiones, quae videntur occurrere in diuinis.

Tertio quaerebatur, Vtrum alius & alius modus vnitatis, seu indiuisionis sufficienter tollat omnes contradictiones de praedicato reali nihil videntur facere negationes, quia praedicata realia non attribuuntur negationibus, sed aliquibus positiuis: sed manifestum est, quod contradictiones, quae videntur occurrere in diuinis, sunt de praedicatis realibus positiuis cuiusmodi sunt communicari, & non communicari, distinguere, & non distinguere: ergo ad tollendum istas nihil omnino faciunt istae negationes, quae exprimuntur per alium, & alium modum vnitatis, seu indiuisionis, quantumcunque sint aliae negationes.

Sed in oppositum est, quia contradictio tollitur per alios & alios modos identitatis, cum contradictio sit affirmatio, & secundum idem, & ideo quando variatur identitas, contradictio tollitur: sed indiuisiones, de quibus quaeritur, non sunt qualescunque negationes, sed tales, quod in eis consistit formalis ratio vnitatis, & identitatis, cum vnumquodque in tantum sit vnum in quãtum indiuisum, & eo modo, vnum quo indiuisum, vt dicit Philos. 5. met. ergo huiusmodi indiuisiones faciunt ad tollendum sufficienter omnem contradictionem, cum diuersificent modos identitatis.

Responsio ad quaestionem.

Circa istam quaestionem, Primo inquirenda est formalis ratio vnius in se, & in comparatione ad ens quod est substratum, & in comparatione ad aliam, & aliam vnitatem, quae sibi correspondent. Secundo videndũ est, quos modos vnitatis necessario concedere oporteat in diuinis. Tertio vero ex his dicetur ad quaesitum, an videlicet per tales modos vnitatum, vel indiuisionum sufficienter tollatur omnis contradictio de diuinis.

ARTICVLVS I.

Vbi primo inquiritur, an vnum secundum suam rationem formalem dicat aliquid positiuum. Et primo ponuntur rationes Thomae Anglici ad probandum quod sic.

E CVIVS rei veritas poterit ex quadruplici inquisitione apparere, & erit prima, An vnum secundum suam rationem formalem dicat aliquid positiuum. Secunda vero an sic se habeant vnum & ens, quod sine inuicem non possunt intelligi. Tertia vero: an alia & alia vnitas, seu indiuisio absoluta necessario praeexigat non identitatem aliquam in substrato.

F Quarta vero: an vnitates, quae conuertuntur cũ ente, possunt accipere distinctionem per aliam, & aliam multitudinem.

De primo igitur videtur quibusdã esse dicendũ, quod omnis vnitas importat necessario formaliter aliquid positiuum, quod nituntur pluribus modis astruere, & quidem.

Primo sic: Philosophus, & Commentator 4. met. dicunt, quod ens, & vnum significant eandẽ rem, sed diuersis modis: aut ergo intelligunt hoc de vno ratione substrati, quod est ens, & tunc ridiculose loquuntur, quia nõ esset aliud dictũ, nisi quod ens

ens, & ens idem significant; aut intelligit de idem sui formalis significati, & tunc habetur propositum. Impossibile est enim, quod priuatio sit eadē natura cū ente: igitur vnū formaliter non significat priuationem, sed magis aliquid positiuum.

Secundo sic: nisi vnum significaret aliquod positiuum, nullum colorem haberet argumentum Auicennæ, quo nitebatur ostendere nugationem esse dicendo, ens, vnum, si dicerent eandem intentionem: constat enim, quod si priuationem dici tvnū super ens, nulla nugatio apparebit, sicut nec dicendo, hominem cæcum, sed Commentator nititur soluere argumentum illud tanquam apparentiam habens, igitur Vnum aliquod positiuum importat.

Tertio sic Commentator 4. metaph. comm. 3. dicit, quod ens, & vnum non sunt tantum idem subiecto; immo dicunt eandem naturam, sed diuersis modis: sed si Vnum adderet solam priuationem ad ens, Ens vnum subiecto sicut cæcitas, & oculus: ergo id quod prius.

Quarto sic: cuius species sunt positiuæ, magis est positiuum, quam illud cuius sunt species priuatiuæ, sed species vnius sunt idem, simile, & huiusmodi, quæ sunt positiua, species autem multitudinis sunt diuersum, & differens & distinguibile, & huiusmodi, quæ omnia negationes includunt: ergo vnitas est quid positiuum formaliter, & multitudo potius priuatiuum.

Quinto sic: Philosophus 5. metaph. facit distincta capitula de ente, & de vno, sed hoc non esset, si adderet aliquid formale positiuum ad ens, & non solam negationem: ergo illud, quod supra.

Sexto sic: Philosophus ibidem dicit, quod continuum est quædam species vnius: sed constat, quod continuitas non importat priuationem primam: ergo nec vnitas.

Septimo sic: probat Philosophus 7. metaph. quod aliquid est in composito, quod non est elementum, nec ex elementis, quia manente B, & manente A, remanet sonus syllabæ ba, sed illud secundum Philosophum non est aliud quàm vnitas compositi, & quidditas ipsius: ergo vnitas est aliquid positiuum, & non indiuisio sola.

Octauo sic: Buetius in tract. de vnitate, & vno dicit, quod forma est vnitas materiæ, & quod materia dispergeret quantum est ex se, sed per formā continetur & adunatur, sed forma est aliquid positiuum: ergo & vnitas.

Nono sic: illud, per cuius aduētū res est, & manet, magis est positiuū, quā illud, p cuius aduētū res dissoluitur, & nō manet, sed per vnitatē res est, & manet secundum Boetium in prædicto libello: quia omne, quod est ideo est, quia vnum necessario est, & quādiu manet vnum, tandiu manet inesse, quādo vero dissoluitur, & corrumpitur vnitas, tunc non est res, quæ fuit ante, quinimmo fit non ens: ergo vnitas magis est positiuum, quam multitudo ipsa.

Decimo sic: nil repugnat alicui imperfectio ratione suæ perfectionis, nisi quia habet aliquid positiuum in se, ratione cuius repugnat sibi imperfectio illa, sed multitudo repugnat perfectis ratione perfectionis suæ: igitur imperfectio est aliquid positiuum, cui repugnat multitudo; constat autem, quod nihil repugnat primo multitudini, nisi vnitas: ergo vnitas erit in entibus perfectis aliquid positiuum.

Vndecimo sic: simplicitas est quædam vnitas; sed simplicitas non dicit puram priuationem, cum importat perfectionem simpliciter, quam importare non potest pura priuatio: igitur vnitas puram priuationem non dicit.

Vltimo sic: habitus non profluit a priuatione, nec est posterior ea, sed omnis multitudo profluit ab vnitate, & est posterior ea ergo non potest poni, quod multitudo sit habitus, & vnitas priuatio.

Quod vnitas secundum veritatem non dicit aliquid positiuum formaliter.

SEd istis non obstantibus, indubitanter tenendū est oppositum, quia videlicet impossibile est, quod vnitas exprimat formalitatem aliquam positiuam, aut rationem aliquam positiuam conceptibilem circa rem, quæ est vna: hoc enim est expresse contra Commentatorem, & contra demonstrationem eiusdem Commentatoris, & contra multiplicem rationem.

Contra Philosophum quidem, quoniam ipse 5. metaph. reducens omnia, quæ dicuntur vnum ad vniuersalem rationem, per quam omnia formaliter dicuntur vnum, sic concludit vniuersaliter: quæcunque enim non habent diuisionem, & inquantū non habetur sic vnum dicuntur, vt si inquantum homo habet diuisionem vnus homo, si vero inquantum animal, vnum animal: & si inquantum magnitudo, vna magnitudo, & similiter 10. metaph. dicit Philosophus, quod vnum, & multa opponuntur priuatiue, sicut indiuisum, & diuisum.

Contra Commentatorem vero est, quia ipse dicit in 4. metaph. quod cum dicimus, iste homo, & iste homo vnus, vnum significat in eo negationem, & est priuatio diuersitatis. & similiter in 10. com. cum dicit, quod vnum opponitur multo secundum habitum & priuationem. Indiuisibilitas quidem est priuatio diuisibilitatis. & ibidem subdit, quod vnum opponitur pluri, secundum quod opponitur priuatio habitui, quia indiuisibilitas est priuatio diuisibilitatis, & diuisibilitas est habitus: & subdit statim probationem Philosophi, quia habitus est manifestior priuatione; diuisibile autem est manifestius indiuisibili, & maius minori.

Sed ad istas auctoritates dicitur ab his, qui tenent oppositum eius, quod dictum est, quod vnitas priuatiue exprimitur in ordine ad nos, sicut & multa alia positiua. Et ratio huius est, quia talia non cognoscuntur a nobis, nisi priuatiue propter perfectionem, & actualitatem eorum. Sed hæc glossa expresse est contra mentem eorum, præsertim cum Commentator hanc expositionem tollēs dicat contra eam 10. metaphys. comm. 9. in fine quod Aristotel. induxit ea quæ dicit ibi ne aliquis dicat, quod multum est priuatio vnitatis; & patet, quod totum illud commentum aufert hanc expositionem.

Contra vero demonstrationem eiusdem Commentatoris est, quia si vnitas importat rationem aliquam positiuam, aut formalitatem aliquam, aut aliquod positiuum conceptibile circa rem, vt entitas rei, & sua vnitas, sicut duæ rationes conceptibiles, sequetur, quod aliquid sit vnum sine vnitate, & quod in talibus formalibus rationibus positiuis sit processus in infinitum.

Ex hoc patet, quod ex quo circa rem alia est ratio entitatis, & alia ratio vnitatis, sic, quod sunt

duæ rationes positiuæ quælibet est vna per se, alio quin ambæ non essent duæ, & per consequens ratio realitatis rei est vna, & indiuisa per se absque ista ratione positiua, quam tu nominas vnitatem, & sic erit vna sine vnitate.

Et tunc quæram de vnitate, secundum quam est vna ipsa res: Vtrum importet vnam rationem positiuam circa ipsa rationem realitatis, & sic procedetur in infinitum. Si vero non: habetur propositum: scilicet, quod vnitas non addit aliquam rationem positiuam, sed dicit rem sub indiuisione, quia rem indiuisam. vnde hæc ratio est Commentatoris contra Auicen. 4. metaphysicæ com, 3. quæ non solum concludit, quod vnitas non addit rem ad illud, quod est vnum, immo nec addit rationem positiuam.

Ad hoc respondetur dupliciter. Primo quidem, quod pari ratione probatur, quod nec vnitas addet negationem, quia intelligeretur res sine illa negatione, & ita erit vna sine vnitate. Sed hoc non valet, quia contradictio est intelligere rem, quin cointelligatur indiuisa eo modo, quo est res. Immo nec aliquod conceptibile potest obijci intellectui, quin sit vel indiuisum vel indiuisa, quia vel vnum intelligo, vel nihil intelligo. sed de hoc magis adhuc infra dicetur.

Secundo vero dicitur, quod hoc est in secundo modo per se, ens est vnum: hæc autem in primo; Vnitas est vna; & idcirco ibi est status. Sed nec ista solutio vadit ad punctum rationis, quia non procedit nisi de illa vnitate, qua ratio entitatis est vna distincta ratio positiua a ratione vnitatis prima, quæ ponitur positiua. Et alia a ratione entitatis secundum istum modum diuidendi, ex quo enim sunt duæ rationes, quælibet erit vna, vt diuiditur a compari sua.

Præterea hæc ratio confirmat argumentum, quia quando aliquod prædicatur de aliquo per se secundo modo, illo per intellectum separato, quod remanet non dicitur essentiale, exemplum de risibili, quo separato ab homine per intellectum nō est verū, quod homo sit risibilis. vnã hæc est falsa: homo est risibilis siue risibilitate, sed ratio entis est positiua, & distincta contra rationem vnitatis, & per consequens est verū dicere, quod ipsa est vna, & distincta sine illa vnitate, a qua ponitur distincta: non enim distinguitur ratio entitatis per rationem illā, a qua distinguitur: ergo vnitas non est ratio positiua, quæ insit entitati in secundo modo per se.

Præterea posterius, inquantum posterius non est causa prioris, sed ratio entitatis, si sit positiua, est posterior ratione entitatis, & sua vnitate.

Quæro enim, cui inest ratio positiua vnitatis: aut enim rationi entitatis, vt diuisa est distincta a se, & per consequens, vt iam vna est, quia quod indiuisum in se, & ab alio diuisum vnum est, aut inest rationi vnitatis, vt iam non distincta est a ratione vnitatis, & hoc est impossibile, quia tunc idem intelligeretur inesse sibijpsi, & indistincto a se: ergo necesse est, quod ratio entitatis prius sit vna, quā sibi insit quæcūq. ratio positiua distincta ab ea: & per consequens ens non est vnum per rationem positiuam additam.

Præterea: quæ constituūt dualitatem, habent propriā vnitatē: sed per te ratio entis, & ratio vnitatis constituunt dualitatē rationū positiuarū, & distinctiuarum: ergo quælibet habet propriam vnitatem & sic duæ vnitates, immo etiam infinitæ, vt dictum

A est supra: quare non valet dicta solutio.

Contra vero multiplex est ratio. Et primo quidem, quia oppositio priuatiua non aliter potest prædicari, nisi ex terminis: neganti enim, quod lux sit habitus, & tenebra sola priuatiuo: Et dicenti, quod immo lux est priuatio, & tenebra habitus, aut visus priuatio, & cæcitas habitus, non potest aliter res intelligi nisi ex terminis, quia lux est forma sensibilis comprehensibilis, vt aliquid in se; tenebra vero concipi non potest vt aliquid in se, sed potius vt carentia vel negatio lucis in subiectio

B apto nato. Illud igitur, quod ex sui ratione formali, & conditione, non ratione alicuius eleuationis aut excellentiæ concipi nō potest vt aliquid in se, sed vt carentia, aut negatio alicuius, illud tale formaliter non importat habitum: sed vnitas & multitudo sic se habent, quod non excedunt nostrum intellectum, cum sint de sensibilibus communibus. vnde non magis excedit intellectum nostrum vnitas, quam lux, & sic de multis alijs rationibus positiuis, quas nos comprehendere experimur; & tamen verū est, quod vnitas nō concipitur

C a nobis, vt aliquid in se, sed potius vt negatio multitudinis: multitudo autem comprehenditur in se etiam sensu: ergo vnitas erit priuatio, & multitudo habitus. & hæc est ratio Philosophi in 10. met. com. 9. & Commentatoris ibidem.

Nec valet, si dicatur, quod ideo vnitas concipitur, non vt aliquid in se, sed vt negatio multitudinis propter sui perfectionem, aut actualitatem excedentem nostrum intellectum, cum cæteræ perfectiones simpliciter (cuiusmodi sunt sapientia, & iustitia) non sint inferiores vnitate, & tamen intel-

D liguntur positiue, & non priuatiue, vnde in nullo videtur ratio vnitatis esse adeo excessiua, quin intellectus possit eam attingere.

Secundo etiam probari potest hoc idem ratione: quia illa est ratio formalis alicuius, qua posita illud ponitur omni alio circunscripto, & qua remota omni alio posito remouetur: sed intelligens rationem quandam positiuam si ab illa remoueat indiuisionem siue priuationem multitudinis statim ponit habitum positiuum, scilicet multitudinem: & aufert vnitatem; e conuerso autem

E cuicunque attribuit hanc priuationem, quæ est indiuisio omni alia ratione positiua amota, statim illud intelligitur vt vnum, quia indiuisum; & vniuersaliter cuicunque attribuitur esse indiuisum siue priuatum multitudine, ei attribuitur esse vnū: Sic cuicunque attribuitur esse priuatum lumine, vel visu, ei attribuitur esse tenebrosum vel cæcum. Nec oportet, quod aliqua ratio positiua intelligatur addi rationi illi, quæ intelligitur vna, sed sufficit, quod illi rationi attribuatur indiuisio: ergo vnitas solam indiuisionem siue priuationem impor-

F tat. & hanc rationē philosoph. innuit 5. met. de vno c. cū omnes modos vnitatis reducit ad vnum vniuersalem, quantum est esse indiuisum: vnde dicit, quod vnumquodque, intantum est vnum, inquantum indiuisum vt si inquantum homo vnus homo, & cætera; sicut supra allegatum est.

Tertio hoc idem probari potest: quia reducere multa in vnum est intelligere ea de esse in actu ad esse in potentia, & de esse ens in actu ad non esse ens in actu: e conuerso autem diuidere vnum in multa, est reducere illa multa de potentia ad actum, & de non esse in actu ad esse in actu sicut patet in diuisione continui, & hæc nota sunt ex 7. & 9. me-

metaph. partes enim in toto sunt in potentia, & tamen diuidunt totum in actu, sed non ens in actu habet se priuatiuè respectu actus: ergo vnitas consistit in priuatione, & multitudo in positione. Nam multitudo est positio, & reductio ad actum. & confirmatur, quia actus distinguit, & separat 7. metaphysicæ: ratio autem multitudinis consistit in separatione, & distinctione vel diuisione, & per consequens in actu. Igitur absque dubio tenendum est, quod ratio vnitatis non dicit formaliter aliquid positiuum, sed solam priuationem multitudinis.

Ad primum igitur in oppositum dicendum est, quod Philosophus, & Commentator cum dicunt ens, & vnum significare eandem naturã intelligunt de hoc, quod significat vnum concretiuè, sicut si diceretur, quod oculus, & cæcum idem significant, sed diuersis modis. nam cæcus significat oculũ sub priuatione visus; oculus autẽ absolute. Consimiliter vnũ significat ens cũ priuatione diuisibilitatis, & hoc expresse Comm. ait 4. met. comm 3. dicit enim, quod cum dicimus iste homo, & iste homo vnus, hoc nomen vnum significat ex eo negationem, & est priuatio diuisibilitatis, & cum additur, quod ridiculosum est sic intelligere, quod ens & vnum significent eandem naturam ratione substrati, quia non erit aliud, quam dicere ens, & ens significant eandem rem vnam: dicendum ad hoc sicut Commentator ibidem ait, quod, vnum non significat ens expresse per appellationem, sed tantum per consignificationem, sicut nec cæcum expresse significat oculum, sed tantummodo habens visũ; illud autẽ est oculus: similiter vnũ significat habẽs indiuisionẽ, illud vero est ens, & aliquod: in talibus autem tollitur ridiculum, & nugatio quando non importatur per vtrumque idem manifeste, & per appellationem Quamuis.n. ridiculũ sit dicere, quod oculus, & oculus idẽ significẽt; non tamen quod oculus, & cæcum. Intendunt ergo Philosophus, & Commentator cum dicunt, quod ens, & vnum eandem rem significant, hoc nobis innuere, quod vnum nullam naturam positiuam addit ad ens, sed tantum priuationem.

Ad secundum dicendum, quod pro tanto, quoad apparentiã videbitur habere argumentũ Auicennæ, quia imaginabatur, quod vbi ens, & vnum importarent diuersas naturas, videbitur nugatio. Et propter hoc respondet Commentator, quod nõ solum nugatio tollitur propter diuersitatem numero, sed per diuersam significationem eiusdem naturæ nec explicitè nec implicitè. Hæc enim sunt verba eius, dicere, iste homo significat vnum hominem per significationem, & cum propalatur hoc nomen vnum, non enim dicitur inter duas significationes, nisi quod in illo significabatur vnum per significationem, & in hoc per propalationem.

Ad tertium dicendum, quod Commentator intelligit ens, & vnum non esse vnum subiectio sicut accidens positiuũ, & subiectum sunt vnũ, sicut albedo, & suum subiectum sicut ipsemet exemplificat ibi; sed quin vnum sit sicut priuatio nullo modo negat, immo per totum illud commentum sic explicat.

Ad quartum dicendum, quod simile, & æquale sunt habitudines fundatæ vnitate, & sunt de genere relationis, non sunt autem formaliter species vnitatis, sed magis ipsam respiciunt fundamentaliter, & ideo ratio non procedit; nam

A diuisio vnius per simile, & æquale non est sicut generis in species, cum vnum sit de passionibus entis circumiens decẽ prædicata per modum passionis, & non per modum generis: vnde nec relatio nec aliquid, quod sit in prædicamento continentur sub vno per modum speciei.

Ad quintum dicendum, quod philosophus facit capitulum distinctum de diuisione vnius, quæ quidem diuisio non est generis in species, sed magis vnius rationis priuatiuæ per diuersa substrata: quod apparet ex suo processu, nam ipse accipit

B quod generalis ratio vnius consistit in esse quid indiuisum, & tũc inquirit fundamẽta diuersa istius indiuisionis in diuersis; In aliquibus namque fundatur indiuisio super conceptu generis, & talia sunt vnum genere, in aliquibus super conceptum speciei, & talia sunt vnum specie. In aliquibus super quantitate continua, & talia sunt vnum continuate, & secundum hoc consurgunt diuersi modi vnius, qui quidem sunt positiui fundamentaliter, sed omnes priuatiui formaliter, vt ibidem apparet ex processu Philosophi.

C Ad sextum dicendum, quod continuum dicitur modus vnius non species, quia continuitas est fundamentum indiuisionis, & vnitatis, & non species eius, alioquin vnum non esset passio entis, sed respiceret ea, quæ sunt in prædicamẽtis quidditatiue, sicut ens respicit, quod nullo modo poni potest, vnde, quia continuitas est illud, quo continuum est indiuisum per modum fundamenti indiuisionis non quia sit ipsa indiuisio, ideo ponitur, quod continuum est vnus modus inter modos vnius.

Ad septimum dicendum, quod illud, de quo pro-

D bat philosophus, quod non est elementum, nec ex elementis aggregatum, ipsa verba forma mixti, sicut sonus syllabæ non est ipse sonus literarum; nõ intendit ergo, quod illud positiuum sit ipsa ratio vnitatis, sed quod est ipsa forma, a qua est vnitas, & indiuisio, quam dicit esse principium formale: ibi enim inuestigat substantiã quæ est forma. Argumentum ergo illud non probat nisi, quod forma est aliquod positiuum, quod autem indiuisio formæ ad ipsam addat rationem positiuam, nullo modo concludit.

E Ad octauum dicendum, quod forma est vnitas fundamentaliter, nam est causa indiuisionis compositi, & fundamentum; vnde ratio ista confirmat nostrum propositum; nam si forma est vnitas forma autem non aliquid positiuum nisi entitas, sequitur, quod nulla ratio positiua importetur per vnitatẽ, nisi ratio entitatis formalis, & per consequens in forma ratio entitatis, & vnitatis, non dicunt duas rationes positiuas, sed vnam.

Ad nonum dicendum, quod per illã rationem probaretur de quiete, quod dicat rationem positiuam, & motus priuatiuam; cum motus sit causa

F corruptionis, & quies materiæ sub forma sit causa conseruationis, & permanentiæ, non quidem formaliter, & per se, sed concomitanter, inquantum iungitur illi, quod est causa per se, scilicet ipsi formæ, vel inquantum priuat corrumpẽs scilicet multitudinem.

Ex hoc quidem, quod forma, inquantum forma, fundat indiuisionem in se, & diuisionem ab alio, quod actus distinguit, & separat, sequitur, quod quamdiu manet indiuisio manet res, per quod forma manet.

Ad decimum dicendum concedendo, quod imper-

perfecto est aliquid positiuum, ratione cuius sibi repugnat multitudo, quia sua realitas est positiua.

Et cum additur, quod nihil repugnat multitudini nisi vnitas: dicendum, quod verum est formaliter, sed virtualiter, & causaliter repugnat multitudini omne illud, quod est causa fundamẽtalis indiuisionis, sicut forma ignis repugnat frigiditati non quidem formaliter, sed causaliter, inquantum continet in virtute calorem, qui repugnat formaliter frigiditati. & sic in proposito intelligendũ est, quod essentijs perfectissimis repugnat multitudo per suas essentias positiuas virtualiter inquantum sunt causa fundamẽtalis indiuisionis annexæ necessario, cui repugnat multitudo formaliter.

Ad vndecimum dicendum, quod simplicitas est perfectio simpliciter, vel inquantum negat imperfectiones simpliciter scilicet habitum multitudinis; vel inquantum oritur ex perfectione, quia quæ sunt simplicia determinant sibi negationem multitudinis cuiuscunque per essentias suas, & hoc est magnæ perfectionis. vnde declaratum est, quod simplicitas potest accipi vel pro fundamẽto indiuisionis omnodæ, sicut & vnitas accipitur pro tali fundamento, cum dicimus, quod forma est vnitas; aut quod Deus sua vnitas est. Et sic verum est, quod simplicitas, & vnitas dicit rationem positiuam, & perfectionem simpliciter, sed talis ratio non est nisi ipsamet ratio entitatis indeterminatiue sumpta; nam sic vnitas est id quo indiuisio inest alicui, & simplicitas illud quo omnimoda indiuisio. Vel potest accipi pro propria priuatione, quam indiuisio importat, & sic nihil positiuum dicit nec perfectionem simpliciter. Et secundum hoc patet, quod simplicitas, & vnitas, prout dicunt perfectionẽ simpliciter, nõ accipiuntur pro suo formali, sed pro ratione fundamẽtali indeterminata, quæ coincidit cum proprijs rationibus positiuis eorum, quibus tribuitur ratio formalis negatiua: vt verbi gratia cum dico simplicitatem in Angelo esse perfectionem simpliciter, tunc per simplicitatem intelligo illud, quo Angelus omni multitudine essentiali & actu & potentia, siue illud quo habet omnimodam indiuisionem, illud autem quo habet, est sua propria ratio essentialis, non aliqua alia ratio positiua.

Ad vltimum dicendum, quod multitudo profluit ab vnitate accipiendo vtrumque pro substrato, quod res, quæ sunt multæ, descendunt, & fluunt a re, quæ est vna. Sed accipiendo vtrumque formaliter, & in abstracto cum multitudo sit diuisio secundum philosophum, quod intantum aliqua sunt multa, quod indiuisa; vnitas vero sit indiuisio dici non potest, quod profluat multitudo ab vnitate, quia diuisio non oritur ab indiuisione nec habitus a priuatione. Et ad formam argumenti dicendum, ibi est fallacia æquiuocationis, quia multitudo, & vnitas aliquando stant pro forma sumpta in abstracto; aliquando pro substracto scilicet multo, & vno.

Secunda inquisitio, an ens, & vnum sic se habeant, quod sine inuicem non possunt intelligi, & primo secundum Theologos.

De secundo vero: An scilicet ens, & vnum sine inuicẽ possint intelligi. Dicitur a quibusdam primo, quod supposito, quod vnitas

A circa ens non dicat nisi priuationem multitudinis per modum passionis priuatiuæ circa ens, sicut prædictum est, necessario sequitur rem posse intelligi sine vnitate, non cointelligendo vnitatem in ratione obiecti cogniti, cuius oppositum dicebatur.

Secundo etiam innuitur ab eisdem, quod etiam vnitas poterit intelligi sine ente.

Primam autem conclusionem probant assumendo duplicem propositionem.

Primam, quod impossibile est secundum dicta,
B quod vnum conuertatur cum ente, quod habet aliquid sibi coppositum sicut patet, quod albedo non conuertitur cum colore, quia habet oppositũ sub colore, nigredinẽ: oppositum autem non conuertitur cum opposito: sed ista positio ponit, quod vnum, & multa sehabent sicut opposita sub ente: ergo vnum sic conuertitur cum ente.

Secundam propositionem assumunt, quod ens est commune, & prius vnitate. hoc patet, quia quod non conuertitur cum ente, sed habet coppositum sub ente, est posterius, & minus commune
C ipso ente: tale est vnum: igitur ens est prius & cõmunius & potest absolui a posteriori, & cognosci sine illo in ratione obiecti: sed ens est prius vnitate, & communius vt probatum est: ergo poterit absolui ab ea, & intelligetur absque ea.

Secundo sic: in eadem via maior est connexio inter subiectum, & propriam passionem positiuam, quam sit inter rem absolutam, & suam negationem: sed subiectum potest intelli sine propria passione, etiam secundum sic opinantem, qui dicit, quod subiectum habet proprios terminos, inter
D quos passio non includitur: ergo multo fortius poterit res intelligi absque indiuisione, & vnitate, quæ non dicit nisi puram negationem multitudinis secundum positionem istam.

Secundam autem conclusionem sic probare videntur: omne accidens tam proprium, quam commune, cum sit diuisum essentialiter a subiecto, potest intelligi cognitione distinctiua, per quem possumus formare conclusiones de ipsis absque omni subiecto, quamuis cognitione perfectissima, quæ habetur per omne genus causæ non possit: ergo
E & vnitas, & quæcunque alia passio priuatiua sine subiecto proprio eodem modo poterit intelligi.

Consequentia videtur manifesta: quia non est maior connexio passionis priuatiuæ ad subiectum proprium quam passionis positiuæ. Antecedens autem probant sic: Mathematicus non cognoscit aliquid prius subiecto suo, nam notitia subiecti in omni scientia prior est, & omnis alia semper illã fundatur: sed magnitudo est subiectũ in Mathematica inquantum magnitudo: ergo mathematicus cognoscit magnitudinẽ, & intelligit separatã ab omni
F subiecto. Cõfirmatur, quia cũ puer possit fieri mathematicus, & cognoscere magnitudinem nullam cognitionem habendo de aliquo subiecto plusquã vna bestia vel brutũ. sequeretur id quod supra.

Secundo sic: Cõment. dicit, quod mathematicus accipit a philosopho naturali materiam esse: Mathematicus autem considerat accidentia, & differentiam eius ad omnia entia: sed hæc non essent vera, si proprietates non possunt intelligi sine subiecto, nec definiri, intelligit de definitione perfectissima, quæ includit cognitionem omnium causarum. ergo.

Quid

Quid circa istam inquisitionem sit tenendum iuxta id quod videtur.

Vt ergo veritas circa istam inquisitionem clarius elucescat, sciendū primo circa istam primam conclusionem, quod ens non posse intelligi sine vnitate potest dupliciter accipi. Primo quidem, quia indiuisio, & vnitas sit conditio necessaria annexa rei in esse cognito, ita, quod impossibile sit aliquid concipi, quin sit necessario indiuisum secundum esse conceptum, sicut impossibile est rem esse quin sit necessario indiuisa in esse reali, & sic intelligo, quod in his potest concipi sine indiuisione & vnitate. nec solum ego, imo philosophus & Commentator, & experientia ita docent. Philosophus quidem 4. metaphisicæ vbi dicit, quod qui vnum non intelligit nihil intelligit, & Commentator ibidem: cum non intellexeris vnam intentionē destruetur consideratio intra nomine apud cognitionem, qui tamen non intelligit aliquid vnum, impossibile est vt intelligat omnino aut cogitet.

Experientia etiam docet, quod si intelligo rem singularem, patet, quod intelligo vnum, si vero rem simpliciter, patet, quod ille conceptus est indiuisus: & vniuersaliter siue multa concipiam siue vnum, semper vnum concipio, quod multa sunt vnum, & vnum, vnde & conceptus entis siue vnus sit, siue plures, vnitatē vel vnitates includet. Et similiter conceptus substātiæ prædicamentalis est vnus, & sic de omnibus alijs. Non ergo aliquid irrationale dico, si ens aut quodcunque aliud sine vnitate non posse intelligi dico, tanquam sine conditione annexa.

Si vero intelligatur, quod hmōi vnitas sit ratio formaliter & recte cognita, non oportet. Certum est enim, quod intellectus assignat differentiā inter rem, & suam indiuisionem, dicendo quod res est sua indiuisio, nihilominus tamen concretiuè quicquid intelligat, intelligit indiuisum.

Et ideo Commentator 4. metaphysicæ comm 3. vult, quod qui intelligit vnum, siue indiuisum per consignificationem, quamuis non per propalationem. Intelligo autem propalationem, quod non directe, & non concretiuè, quia ens, siue sit, siue cōcipiatur, semper est, vel concipitur indiuisum. Ad rationes ergo factas in contrarium dicendum.

Ad primam quidem, quod æque probabitur, quod ens non conuertatur cum ente per eandem rationem sic: nihil conuertitur cum ente, quod habet sub ente aliquid coppositum eo modo, quo vnum habet multa pro coopposito. probatio istius: diuisio enim entis per vnum, & vnum ex 10. met. Multa enim non sunt nisi vnum, & vna: vnde sicut album diuiditur per album, & alba, ita ens per ens & entia, & vnum per vnum, & vna. Sequitur ergo, quod vnum non conuertatur cum vno, nec ens cum ente, nec album cum albo. Si illa ratio sit bona, & similiter sequitur, quod vnum possit intelligi sine vno, & ens sine ente.

Et propterea dicendum ad formam, quod secus est de oppositione vnius & multi, & oppositione quarumcunque differentiarum sub aliquo communi: nulla enim reperitur differentia, quæ concretiuè circumeat totū genus, & oppositam differentiam: non enim rationale totū animal circumit. Indiuisio autem in qua consistit ratio vnitatis, & diuisio in qua consistit ratio multitudinis sic se habent, quod

A indiuisio circuit totum ens, & etiam suum oppositum concretiuè: nam si diuisio est aliquid, vtpote relatio est aliquid indiuisum & multitudo, si est aliqua res, est vtique indiuisa, nec multitudines plures quantum ergo indiuisio formaliter importet negationem cuiusdam determinatæ entitatis, quia diuisionis quæ forsitan est relatio, & per consequens est aliqua negatio determinata, nihilominus subiectiue, & concretiuè indiuisum, vel vnum non est inferius ente; immo æqualis ambitus, nec habet coppositum, nisi eo modo, quo ens habet

B pro coopposito entia, quia multa sunt vna.

Si vero vnitas, vel indiuisio sumitur abstractiuè, sic est vna determinata negatio habens determinatam entitatem contentam sub ente, videlicet, diuisionem: & ideo bene volo, quod possit concipi ens absque hoc, quod concipiatur vnitas, vel indiuisio in abstracto, sed non absque hoc, quod concipiatur indiuisum, & vnum.

Ad secundum dicendum, quod non est simile de subiecto, & alijs passionibus positiuis, & de ente & sua indiuisione, vt manifeste patet.

C Circa secundam vero Conclusionem sciendum, quod quicquid sit de accidentibus communibus: de accidentibus tamen proprijs inseparabilibus a subiecto forte per diuinam potentiam, quale est simitas respectu figuræ nasi, & asperitas, & læuitas respectu superficiei, & masculinitas, & fœmineitas respectu animalis, de omnibus talibus dico, quod sūt aliquid in rerum natura, non tamen sunt aliquid diuisum, aut diuisibile per intellectum, sic, quod habeant cognitionem etiam distinctam de qua loquitur Magister; immo nec abstractiuam sine subie

D cto, & hoc patet per Philosophum, & Commen. & experientiam manifestam.

Et per Philosophum quidem 7. metaph. qui assignans differentiam inter accidentia propria, quæ vocat copulata & accidentia communia, quæ vocat simplicia, dicit, quod impossibile est dicere simum sine re cuius est passio secundum se. Et ibidē ait, quod non contingeret ostendere separatim fœmineum, aut masculinum sine animali, sicut album sine homine: quæro ergo, de qua cognitione loquitur ibi Philosophus; aut enim de perfectissima,

E quæ datur per omne genus causæ, & sic falsum dicit quod album, aut accidens commune contingat perfecte cognosci sine subiecto. Vnde in hoc parificantur accidentia cōmunia, & propria: ergo quod affirmatur de vno, non potuit negari de alio: aut loquitur de cognitione abstractiua, & tunc habeo propositum, quia accidentia propria de quibus loquitur Philosophus nullo conceptu possint comprehendi, & diuidi a subiecto.

Per Commentatorem autem idem patet ibi 7. metaphysicæ cuius verba sunt, quod sicut fœmina

F non potest verificari suo nomine, aut a sua significatione sine animali, ita simitas non potest intelligi sine naso.

Per experientiā vero, quia impossibile est concipere asperitatem sine partibus asperis, aut raritatem sine partibus raris, aut simitatem sine figura columnari quam habet nasus. Vnde si aliquis homo intelligit separatim, & diuidit a subiecto confiteor, quod ego non habeo intellectum vniuocum cum eo, immo nec Aristoteles, nec suus Commentator: Intellectum habuerunt eiusdem rationis cū eis sicut expresse patet 7. metaph. per quod nec vnitas

tas potest intelligi sine ente, cuius est passio, vel quæcunque alia passio priuatiua sine proprio subiecto.

Ad consequentiā autē, qua videtur probari contrarium, dicendum est per interemptionem antecedentis saltem, quantum ad hoc, quod sunt de accidentibus proprijs.

Et ad probationes antecedentis dicendum. Ad primam, quod Mathematicus bene abstrahit magnitudinem ab omni determinato subiecto, vtpote leone vel homine, sed ab omni subiecto impossibile est: nam longitudinem non concipit sine longo, nec latitudinem sine lato, nec profunditatem sine profundo, nec tamen propter hoc considerat aliquid prius suo subiecto, quia istud clauditur infra rationem sui subiecti per indiuisionem, vt patet, & dato, quod concederetur de magnitudine, quæ est accidens commune, & separabile per diuinam potentiam, de accidentibus tamen proprijs inseparabilibus, ratio non concludit.

Ad secundum dicendum, quod Mathematicus non cōsiderat accidentia propria materiæ præscindendo ea a materia, quamuis non probet materiā esse; vnde non video, quod ratio propositum concludat.

Ad hoc vero, quod additur Aristotelem intellexisse, non posse accidens proprium intelligi, aut definiri sine subiecto definitione perfectissima, quæ includit cognitionem omnium causarum; dico, quod expresse hoc est contra mentem ipsius, quod patet, tum quia nec accidens commune tali definitione potest concipi sine subiecto: tum quia Aristoteles ibi non dicit, quod accidens proprium non possit definiri, & intelligi sine suo efficiente, aut sine fine, ꝙ oporteret dicere, si loqueretur de perfectissima cognitione: vnde patet, quod loquitur de qualicunque, quantumlibet imperfecta, quia non potest separatim, & diuisim aliquo modo per intellectum abstrahi a subiecto.

De tertio vero, An scilicet alia, & alia vnitas, seu indiuisio absoluta necessario præexigat aliquā non identitatem primam in substrato, videtur aliquibus omnino, quod sic. Et hoc probant duplici via.

Prima procedit ex natura negationis: secunda ex natura priuationis. In prima via arguitur Primo sic, Verificatio eiusdem prædicati, affirmati, & negati de aliquo substrato necessario præsupponit nō identitatem primam in substrato penes illa, ratione quorum verificatur primo affirmatio, & negatio prædicati; hoc tenet in virtute primi principij, quia aliter idem affirmaretur, & negaretur de eodem primo. Sed in quibuscumque verificatur primo affirmatio & negatio eiusdem prædicati ratione substrati, vt de paternitate in diuinis vere affirmatur, quod refertur ad filiationem, & sibi opponitur, & constat, quod non ratione indistinctionis paternitatis (Ex hoc enim solū consurgit, quod plures paternitates non referūtur, sed quod paternitas referatur hoc habet ex se ratione positiui, ꝙ importat) de essentia vero negatur verissime, quod nec refertur, nec opponitur negationi, & hoc sibi competit ex hoc, quod essentia ratione sui positiui: non autem ex hoc, quod habet propriam indiuisionem, quia ex hoc solum oritur, quod non sint plures essentiæ, quæ referantur. Similiter etiam essentia ratione substrati communicatur, & paternitas

A tas non communicatur: non autem ratione indiuisionis: ergo penes ipsa substrata erit aliqua non identitas prima in diuisibilibus illis, si tolli debeāt contradictiones, quia non sufficiunt, immo nihil faciunt ad hoc indiuisiones illæ.

Secundo sic: in eadem via substratum negationi prius est negatione, non solum natura, immo & origine eo modo, quo dicit Augustinus, quia materia est origine prior forma. Quæro igitur de indiuisione paternitatis, quæ posterior est illo, in quo fundatur, quæro vtique, an consequitur aliquid indif-

B ferens ad rem essentiæ, & rem paternitatis, & fundetur super illud indifferens; aut consequitur rem paternitatis, vt est aliquid modo aliquo indifferens & non eadem rationi essentiæ. Sed manifestum est, quod non potest dari primum, quia tunc non esset plus indiuisio paternitatis, quam essentiæ, sed esset indifferens indiuisio, & communis; ergo necesse est dari secundum, & habetur propositum, quia indiuisio paternitatis inueniet in substrato non identitatem priorem.

Confirmatur autem hæc ratio per simile in crea

C turis: de vnitate enim naturali Sortis quæro super quid fundetur; aut enim fundatur super humanitate in communi, aut super hanc humanitatem propriam ipsi Sorti, & diuisam a Platone, sed non potest dari primum: quia tunc vnitas talis fundata super naturam communem Sorti, & Platoni, non plus esset vnitas Sortis, quam Platonis: ergo oportet dari secundum, & habetur propositum: quia Sortes habet propriam humanitatem indiuidualē, siue in atomo, qua distinguitur a Platone, priorem vnitate numerali, & sic non identitas Sortis & Pla-

D tonis. Prima non est alia, & alia vnitas, sed necessario est aliqua prior non identitas penes substrata: ergo id quod primo.

Tertio arguitur sic in eadem via: sicut se habet diuisio ligni in partes ad diuisionem ferri in suas partes, sic se habet indiuisio partiū ligni in toto ad diuisionem partium ferri in ipso ferro, sed manifestum est, quod ideo diuisio ligni in suas partes est alia a diuisione ferri in suas partes, quia substātia ligni est alia a diuisione, & quod substātia ferri, & ligni in se, & suis partibus est alia ab indiuisione

E ferri: quia substātia est alia substātia, & per consequens est non identitas prima ad non identitatem indiuisionum. Vnde contradictio est, quod indiuisio essentiæ sit alia ab indiuisione paternitatis, & quod essentia & paternitas non habeant inter se primam non identitatem.

Confirmatur autem, quia secundum hoc potero dicere, quod petra & lapis, qui sunt synonima licet sint eadem res, habent tamen aliam & aliam indiuisionem, nec istud vnquam poterit impugnari, nisi in virtute huius principij: sunt eadem res: igitur

F habent eandem indiuisionem.

Quarto arguitur sic in eadem via: contraria positio ponit plures vnitates, quam realitates, sed hoc est absurdum, cum vnum, & ens, & res conuertantur: ergo positio est absurda.

Quinto arguitur sic: Eadem positio videtur imaginari, quod omnis distinctio, quæ est inter res, reducatur primo ad aliam & aliam indiuisionem, & non ad aliud, & aliud positiuum abstractum, sed hoc est absonum, quia Philosophus non posuit nisi quatuor modos oppositionum, & in duabus alterum extremum est affirmatiuum, & alterum nega-

tiuum;

tiuum; in reliquis vero duabus vtrunque extremũ est affirmatiuum, & positiuum: non reperitur autem posuisse aliquam oppositionem, in qua vtrumque extremum esset negatiuum, sicut isti imaginantur, qui rerum definitiones primo reducunt ad negationes seu indiuisiones alias, & alias, & non ad substrata positiua: ergo positio stare non potest.

In secunda vero via arguitur primo sic. Constat, quod priuatio distat a negatione simplici, quod patet; tum quia priuatio determinat sibi subiectum negatio autẽ simpliciter non determinat, tum quia quod nihil est in se, nihil sibi determinat: oportet ergo, quod priuatio sit aliquid vltra simplicem negationem: sed indistinctio per se est priuatio: ergo includet aliquid vltra negationem.

Et si dicatur, quod priuatio determinat sibi subiectum ratione habitus, non valet, quia respectu habitus vniformiter se habet, quia sicut cæcitas negat visum, ita & non videns negat ipsum: igitur priuatio habet aliquid in se, vnde determinat sibi subiectum.

Secundo sic in eadem via: Manifestum est, quod priuatio distinguitur a negatione, sed non ratione subiecti, aut ratione habitus negari cum sint circa idem subiectum, & respectu eiusdem habitus: ergo oportet, quod per aliquod extrinsecum distinguantur, non est igitur prima non identitas penes negationes aliquid, immo penes intrinsecum positiuum, quod indistinctiones istæ, inquantum sunt priuationes, includunt.

Sed istis non obstantibus tenenda est conclusio contraria, sicut alias fuit dictum, scilicet, quod alietas indiuisionum seu vnitatum non exigit necessario non identitatem aliquam primam in substrato. Et hanc conclusionẽ ostendo esse primo, necessariam theologicè, assumptis quibusdam, quorũ declaratio, & pertractatio magis pertinet ad sequentem articulum quæstionis.

Secundo vero ostendam eandem conclusionem esse possibilem phisicè, & deinde respondebo ad rationes iam inductas contra eam.

Primo ergo ostendo eam esse necessariam theologicè probando scilicet, quod essentia est aliter eadem, & indistincta sibijpsi, & aliter ac secundum modum identitatis & indistinctionis eadem paternitati, & tamen cum hoc non est res indiuisa aliquo modo diuisa a paternitate, & ita erunt res indiuisa sua propria indiuisione, nec tamen diuisa. Similiter, & paternitas erit res talis, & sic multiplicabuntur modi indiuisionum absque omni indiuisione substratorum. hoc autem probo, quia, secundum veritatem fidei constituimur inter tria, oportet n. vel, quod concedamus contradictoria posse verificari de Deo ratione suæ infinitatis, vel quod nullo modo ibi verificatur contradictio, nam tollitur seu per diuersitatem realem aliquam essentiæ, & proprietatis, vel quod tollitur per alium modum identitatis, quia alio modo eadem est essentia sibijpsi, & alio modo eadem est paternitati. Sed impossibile dari primum, vel secundum, igitur debet dari vltimum.

Maior patet per per sufficientem diuisionem, quia diuisio elenchi & contradictionis, est affirmatio & negatio eiusdem de eodem, & secundum idem: aut igitur cõcedetur in diuinis vera contradictio, aut cum affirmatur, & negatur idem de essentia, & proprietate, vt pote communicari, dicetur, quod non affirmatur, & negatur de eodem, immo de

A diuerso, aut dicetur, quod nec de diuerso. Sed non de eodem omni modo, quia non illo modo, quo essentia sibijpsi, vt per hoc tollatur contradictio, quæ indubitanter poneretur, si esset illo modo eadem, secundum quam essentia est eadem sibijpsi: Velit ergo nolit omnis fidelis dabit vnum de istis tribus.

Minorem probo quantum ad vtramque partem. Quod enim contradictio vera stet in diuinis ratione infinitatis, aut diuinitatis, aut cuiuscunque alterius impossibile est, tum quia nulla via hoc patitur, & talia Deo attribuere est pessimus modus errandi circa Deum vt Aug. dicit 1. de Trin. Tũ quia
B non est impossibile. Nihil est impossibile, cum omne, quod est impossibile sit impossibile, quia implicat contradictionem, constat autem, quod multa sunt impossibilia Deo, vt, quod idem generet se secundum Augustinum ibidem. Nec aliquid esset dictu, quod ratione infinitatis in Deo potest idem generare se, sed esset error Sabellij; tum quia infinitas non destruit rationem entitatis, & non entitatis, propter quod esse, & non esse ita sibi repugnant
C in infinito, sicut & finito, non igitur potest stare primum.

Quod vero nõ possit dici secundũ, s. quod essentia, & paternitas sint res diuersæ, aut distinctæ secundum quid, immo nec aliqua multitudo realis quantum oportet minima possit poni inter constitutiua, ostendo: constitutiua namq. sunt, quæ transeunt in vnitatem omnimodam, & summam: sed constitutiua diuinæ personæ sunt huiusmodi: ergo transeunt in vnitatem summam omnimodam, & summum infinitam, per consequens non relinquunt
D multitudinem aliquam etiam minimam aut secundum quid dictam. Maior patet auctoritate philosophi & Commentatoris 12. metaphisicæ comm. 36. qui dicunt, quod simplex addit ad vnum, quia quod est vnum in actu, & multa in potentia potest dici vnum vt patet de continuo: simplex vero est indiuisibile absolute, in quo non est multitudo nec actu nec potentia. Vbi ergo est simplicitas absoluta, ibi tollitur omnis multitudo, & per consequens ponitur vnitas summa, hoc etiam apparet ducendo ad impossibile: quia sequeretur, quod posset dari
E maior vnitas vnitate summæ simplicitatis, quod est impossibile, cum inter species vnitatis simplicis sit summa. vnde volentes exprimere de aliquo, quod est summe vnum, dicimus, quod est simplicissimum. hoc etiam patet: quia simplex dicitur quasi sine plica cuiuslibet multitudinis.

Minor etiam patet, quia definit Concilium extra de summ. Trinit. & fi. cath. c. firmiter, quod Deus est simplex omnino, & dicendo omnino, nullum modum oppositum simplicitati relinquit, per quod patet, quod summa, & infinita simplicitas est in
F Deo, & per consequens in persona, cum sit æque simplex, sicut essentia secundum Sanctos, & sit vere Deus ipsa persona. Vltima vero cõsequentia tenet: quia impossibile est, quod aliqua forma habeatur in summo, eius opposito remanente secundum quid, vt, quod aliquid sit calidum in summo, & frigidum secundum quid. Minimus enim gradus frigiditatis minuit caliditatem, remissa autem caliditas, & summa caliditas contradicunt. Sed probatum est, quod constitutiua personæ transeunt in summam, & infinitam vnitatem, igitur non relinquitur inter illa minima multitudo extra intellectũ quomodocũq. vocetur siue formalis, siue secundum

dum

dum quid, & ita probata est pars secunda principalis minoris propositionis.

Et amplius ostendetur impossibilitas multitudinis secundum quid, aut diuersitatis alicuius secundum intellectum inter essentiam, & paternitatem infra in sequenti quæstione.

Relinquitur ergo tanquam theologicè necessarium, & deductum ex his, quæ fide tenemus, quod paternitas, & essentia non sunt illo modo eadem inter se, quo essentia sibijpsi, & sic plures sunt indiuisiones, nec plura substrata.

Nunc ostendo, quod hoc sit possibile philosophicè. Arguo igitur primo sic: quandocunque aliquæ duæ rationes concurrunt circa aliquid, sed vna est prior alia, absque contradictione reperiri potest prima ratio circa aliquid absque hoc, quod reperiatur secunda; sicut patet, quod risibile, & intellectuale inuenitur in homine, sed intellectuale est prius risibile, & propter hoc possibile est reperiri aliquid intellectuale, quod non est risibile, sicut angelus: sed indiuisio rei in se, & indiuisio ab omni re reperiuntur sicut duæ rationes in quadam re, vt pote in Platone vel sorte, indiuisio autē in se prior est diuisione ab alio, quia res prius est diuisa in se, quam sit ab alio diuisa: ergo nulla est repugnantia quod inueniatur res retinens indiuisionem, quod prius est, cum carentia diuisionis, quod posterius est.

Secundo sic: res per prius fundat indiuisionem in se, quam diuisionem ab alio, in illo ergo priori quæro, an sit diuisa vel indiuisa, aut nec diuisa, nec non diuisa. Sed non potest dici, quod sit diuisa, quia diuisio in illo priori nondum est: Impossibile autem est aliquid esse diuisum sine diuisione: ergo necesse est, quod detur secundum, vel tertium, & per consequens habetur propositum, quod res in aliquo priori fundat indiuisionem, in qua nondnm fundat diuisionem. Et sic non est contradictio quod reperiatur res, quæ nunquam fundat diuisionem, ex quo enim non repugnat in aliquo priori sic reperiri in re, quæ tamen fundat diuisionem nulla repugnātia est in indiuisione, quod res aliqua in se sit indiuisa, & aliqua res non diuisa.

Tertio sic: illa conditio non repugnat enti, quæ repugnat formaliter nihilo, immo certe competit enti, quia nihil repugnat nihilo nisi ens, sed manifestum est, quod esse aliquid indiuisum, & a re non diuisum repugnat nihilo, quia nihil potest esse non diuisum a re: ergo esse non diuisum in se, cum sit conditio, quod non competit nihilo, est compossibile rei, & per consequens non est contradictio quod inueniatur res diuisa in se, & a quadam re non diuisa.

Quarto sic: illud non repugnat rei, quo posito circa illā manet res nec cadit in nihil, sed rei diuisæ aduenit oppositum diuisionis, ita vt nullatenus diuidatur, non propter hoc adnihilatur, aut cedit in nihil, sicut patet de vna portione aquæ, quæ cum additur toti mari, non remanet aliquo modo diuisa essentialiter, alioquin cum sint infinitæ partes in aqua in potentia, si omnes haberent essentias diuisas, sequeretur, quod non esset in re vna aqua per essentiam, sed essent ibi infinitæ aquæ essentialiter diuisæ, quod nullo modo potest poni. Constat autem, quod prima positio aquæ non est adunata, nec cedit in nihil: ergo nulla est repugnantia, quod reperiatur res, quæ non sit, vel est in se, immo erit aliquid, & per consequens indiuisa, & tamen nullo modo erit diuisa.

A Quinto sic: non est contradictio negationem aliquam reperiri absque eo, quod nec est eius fundamentum, nec ratio fundandi, nec necessario exactum ad fundamentum, nec necessario concomitans fundandum, inquantum fundat: non enim videtur, quod propter aliquid aliud necessario exigere deberet. Sed manifestum est, quod indiuisio rei in se non fundatur super diuisione, cum prior sit indiuisio rei in se diuisione rei ab alia. Et per idem patet, quod nec est ratio fundandi, nec exactum

B inquantum fundat, aut necessario cōcomitans, quia posterius non exigeret a priori: ergo nulla est repugnantia, quod inueniatur indiuisio in re carente diuisione.

Et si dicatur, quod indiuisio, & diuisio idcirco sunt inseparabiles, quia fundantur in eodem, & super eandem rationem, & per consequens impossibile est, quod aliqua ratio possit fundare indiuisionem, quin etiam possit fundare diuisionem, non valet, vnde induco super hoc rationem, quæ potest esse sexta.

C Sexto ergo arguo sic: quandocunque aliqua duo fundantur super diuersis rationibus, non est contradictio, quod vnum reperiatur sine alio, vbi potest vna ex illis rationibus sine alia reperiri, sicut patet, quod super calore ignis fundatur similitudo, & relatio producentis, nec est impossibile reperiri similitudinem sine habitudine productiui, vt patet in albedine. Sed modo sic est, quod indiuisionē fundat res inquantum res. Impossibile est enim reperire rem aliquam, quæ non sit indiuisa; diuisionem autem fundat res inquantum terminata in sua en-

D titate, & conclusa limitibus proprijs. Nec est necessarium, quod res omnis ex eo, quod res, sit terminata & proprijs limitibus inclusa. Primo constat, quod diuina essentia est quædam res simpliciter summa, nec tamen infra suam realitatem simpliciter est terminata, immo admittit ad suam realitatem simpliciter paternitatis realitatem, secundum eos etiam qui volunt, quod alietas in diuinis necessario primo exigat non identitatem primā in abstracto, & ita verum est secundum ipsos, quod

E quælibet est res simpliciter, nec tamen diuisa, immo sunt in realitate simpliciter non diuisa. Et similiter generaliter verum est, quod non est idem res integra conclusa in sua realitate: ergo non est impossibile, quod res aliqua in se sit indiuisa, & aliqua res non diuisa.

Hanc autem conclusionem euidenter infero ex dictis eorum, ipsi enim concedunt, quod inesse & cæteri modi transcendentes non faciunt compositionem cum accidente, & cum cæteris, quorum sunt.

F Constat autē, quod inesse est aliquid, & non nihil & aliquid indiuisum in se. Tunc sic: quod non facit compositionem cum accidente, non est aliquid diuisum ab accidēte existens in eo, sed inesse est aliquid indiuisum in se, nec est solum factum per intellectū, non facit autem compositionem cum accidente: ergo est aliquid extra intellectum in se indiuisum, & a quodam non diuisum.

Item ipsi concedunt, quod dictiones syncathegorematicæ non faciunt compositionem cum termino cui adduntur. Ista enim est per se: omnis homo est animal, & tamen hæc non est per se: homo albus non est animal. Et istud non prouenit ex alio, nisi quia oīs homo est ita simplex cōceptus sicut homo: sed

Sed constat, quod consignificatiuum huius termini, omnis, vel quidam, est aliquid intelligibile indiuisum in se, nec tamen facit compositionem intelligibilitatis cum homine: ergo est intelligibile non diuisum, & pari ratione potest reperiri res non diuisa.

Item ipsi concedunt, quod quædam sunt realitates inseparabiles etiam per diuinam potentiam, & per consequens sunt indiuisibiles, tunc sic: Res inseparabilis, & indiuisibilis est actu indiuisa, & inseparata.

Sed tales res sunt inseparabiles, & indiuisibiles secundum eos: igitur sunt res indiuisæ nō habentes realitates indiuisas: Et si dicatur, quod sunt diuisæ in essentijs, non valet, quia esse, & essentia idem sunt realiter secundum istos, quæ ergo habent diuersas essentias, habent diuersas existentias, & diuisa esse: sed realitates istæ non habent diuisa esse, alias diuina potentia posset conseruare esse vnius, non conseruando esse alterius: igitur realitates quas ponit, necesse est habere essentias non diuisas.

Ad rationes ergo dicendum. Ad primam quidem, quod expræsse concludit processum infinitum in non identitatibus, accipio enim maiorem, quod verificatio eiusdem prædicati affirmati, & negati de abstracto requirit non identitatem penes illa, ratione quorum fit primo verificatio prædicati.

Secundo de substrato paternitatis, quod ponitur non ratione substrati essentiæ identitate priori ad nostras indistinctiones, verificatur affirmatiue oppositioni filiationi, & hoc non ratione identitatis illius substrati cum essentia, imo ratione qua substratum, non ratione qua non idem. Hæc enim propositio est falsa, Sortes inquantum non idem Platoni est homo, cum sit homo inquantum Sortes non ratione alicuius negationis, vel non identitatis. Et pari ratione, hæc est vera: Paternitas inquantum paternitas opponitur filiationi, non autem inquantum non est non eadem essentiæ. Similiter etiam hæc vera: Essentia est communis inquantum essentia, non autem inquantum est non eadem paternitati: ergo vltra non identitatem qua abstractum paternitatis est non idem substrato essentiæ, quæ ponebatur prima non identitati negationum, oportebit ponere aliam primam per istam rationem, cum illud, quod affirmatur de paternitate, & negatur de essentia, non affirmetur de paternitate ratione non identitatis, sed ratione qua paternitas est; & similiter non negetur de essentia ratione non identitatis, sed ratione qua essentia est. Habemus ergo præter non identitatem negationem, & præter non identitatem primam substratorum vnam aliam primam, si ratio ista concludit, & per eandem habebitur quarta, prima illi, & sic in infinitum. Vnde manifeste patet, quod ratio non concludit.

Et propterea considerandum, quod licet prædicatum vere affirmetur, & negetur de substratis ratione positiuorum, quæ important, ita quod nulla non identitas non est causa, vel ratio, quod prædicatum vere affirmetur, vel negetur, tamen non identitas est causa, vel ratio, quod affirmatio, & negatio non faciunt verum Elenchum; nec sibi contradicunt pro eo, quod sunt de non eodem, vt sic propositiones huiusmodi habeant, quod sunt veræ a substratis; sed quod non contradictorie habeant a non identitate, vel ab alio modo identitatis, & ita hæc est vera: Paternitas refertur ad filiationem ratione positiui, quod importat paternitas, & hæc est vera: Essentia non refertur ad filiationem ratione positiua: sed quod non sit contradictio, non est, quia ista positiua distinguantur aliquo modo aut diuidantur, sed ex hoc, quod deficit eis modus identitatis, quo posito necessario esset contradictio.

Est autem modus ille identitas, seu indiuisio, quam habet res absolutè in se, vt scilicet essentia sibijpsi, & paternitas sibijpsi: carent ergo isto modo indiuisionis: carere vero non possunt nisi per multitudinem istam indiuisionum, quia essentia non habet indiuisionem absolutam, cum paternitate, quam habet secum, nec etiam e contrario, sed habet alium modum totalis indistinctionis, qui compatitur secum aliam indiuisionem esse in paternitate, & aliam in essentia, & per consequens paternitas, & essentia non sunt eadem, imo sunt non eadem primo modo indiuisionis. Et hoc sufficit ad tollendum contradictionem respectu talium prædicatorum, quæ non requirunt aliam diuisionem, vt declaratum est sæpe.

Ad formam autem argumenti dicendum, quod si accipiatur in maiori, quod verificatio propositionis affirmatiuæ, & negatiuæ de substrato requirunt distinctionem in abstracto penes illa, ratione quorum verificatio fit, propositio est falsa, quia declaratum est sæpe, quod prædicata, quæ affirmantur, & negantur in diuinis de essentia, & paternitate, non exigunt aliquam diuisionem, & distinctionem in abstractis, sed sufficit carentia alicuius modi vnitatis, & ideo in arguendo melius accipitur non identitas. Sed tunc in forma argumenti committitur fallacia æquiuocationis, & accidentis similiter, quia hæc oratio: penes illa requiritur non identitas, potest intelligi, vel formaliter, vel subiectiue formaliter: quidem, quod per illud sit formaliter non identitas in substrato, ratione cuius fit verificatio prædicati affirmati, & negati, & tunc propositio est notoriè falsa, quia non identitas non est ratio verificationis, sed potius vera positiua substrata non identitati subiectiue vero potest accipi, vt sit sensus, quod illa oportet esse subiectum non identitatis, ratione quorum fit talis verificatio, & tunc propositio est vera; oportet enim non identitatem esse in illis, vt fiat verificatio ratione naturæ eorum, sed non vt tollatur contradictio ratione non identitatis existentis in eis. Sed tunc ad minorem procedendo, si accipiatur subiectiue, propositio erit vera, quia indiuisiones non sunt causa, quod fiat verificatio, imo ipsa positiua. Et propter hoc concluditur, quod huiusmodi indistinctiones non sunt subiectum non identitatis illius, per quam tollitur contradictio, sed potius ipsa positiua importata per ipsam paternitatem, & essentiam subiectum sunt illius non identitatis. Sed non probatur ex hoc, quin illa non identitas, quæ est in sub-

vnitatis: facient ergo indiuisiones illa substrata aliter esse eadem inter se, quam sit idem, quod sibiipsi.

Ad formam autem argumenti dico, quod positio ista non ponit plures vnitates perfectas esse quam res, aut plura vna quam entia, sed bene ponit indiuisiones plurales, quam indiuisa, sicut in oculo cæco, & tenebroso sunt duæ tenebrositates, vna, quæ est priuatio lucis de nocte,& alia, quæ est priuatio visus, nec tamen oculus est duo priuata, aut duo tenebrosa.

Ad quintum respondeo per interemptionem impositi; quia non est verum, sicut imponitur, quod distinctiones rerum positio ista reducat ad aliam, & aliam indiuisionem, immo totum reducit ad positiua, ex quibus oritur diuisio rei a re, vbi sunt res diuisæ; aut indiuisio alia, & alia, vbi res positiua non est diuisa a quadam re positiua; bene tamen reducit in talibus positiuis non diuisio quandam non identitatem positiuorum, non dico alietatem, sed non identitatem, seu priuationem cuiusdam modi identitatis, reducit inquam ad aliam & aliam indiuisionem: nam ex hoc talia substrata non eodem modo sunt eadem, aut indistincta inter se, quomodo quodlibet a seipso.

Ad argumēta vero, quæ inducuntur in secunda via. respondeo, quod istæ difficultates & in nullo sunt plus contra me quā quemlibet alium, quærunt enim quid priuatio addat ad simplicem negationem, & ita possunt fieri de cæcitate quæ est in oculo, aut de priuationibus, quæ sunt in materia nihilominus dico Ad primum, quod priuatio formaliter non plus est, quam simpliciter negatio; subiectiuè tamen plus est, quia de ipsius conceptu connotatiue est determinatum subiectum, sicut cæcitas connotat oculum, & consignat, quam tamen non videns non dicitur assignare, & ideo lapis non videns non tamen est cæcus, & tamen quæritur, vnde habet cæcitas, quod consignificet oculum, quem non significat hæc dictio non videns.

Respondeo, quod hoc est ex impositione, quam facit intellectus. Cum enim possumus intelligere negationes habituum & absolutè, & in subiecto apto nato, potest imponi vnum ad significandum conceptum negationis habituum circa subiectum aptum natum, & tale vnum,& priuationem etiam: consignificat ergo priuatio determinatum subiectum non ex hoc, quod formaliter sit aliquid vltra simplicem negationem, sed ex hoc dicitur consignificare, quia sic est impositum ex hoc, sic est impositum, ex hoc: quia negatio est apta nata concipi secundum istum duplicem modum, & per consequens significari, quia quicquid contingit intelligere, contingit significare.

Et per idem patet ad argumentum. Et si debeant ista ad propositum adaptari, dicam, quod indiuisio paternitatis nō significat quodcunq. positiuum, sed positiuum paternitatis, non tamen connotat ipsum diuisum, sed solū indiuisum. Verum autem diuidatur, vel non diuidatur, hoc accidit, sibi sicut cæcitas connotat dyaphanum pupillæ oculi priuari visu. & similiter tenebrositas oculi existentis in nocte connotat dyaphanum oculi priuari luce. Verum autē dyaphanum priuatum luce sit aliud a dyaphano priuato visu, non connotatur, sed accidit.

A De quarto vero, an scilicet vnitates conuertibiles cum ente sumant distinctionem per aliam, & aliam multitudinem, videtur quibusdam esse cōtradictio, & fictitium quoddam, & hoc probatur Primo sic: Impossibile est, quod vnitates distinguantur per habitum includentem contradictionem: de ratione enim habitus, qui distinguit priuationes, est, quod sit aliquid possibile in se, nec implicet cōtradictionem saltem secundum genus, licet forte implicet secundum speciem; sicut patet, quod visio, quam priuat cæcitas in talpa, non est impossibilis in natu-

B ra, nec in genere animalis, quamuis sit impossibilis in genere talpæ. Sed multitudo, quæ opponitur vnitati, & indiuisioni absolute conuertibili cum ente implicat contradictionē & est in rerū natura impossibilis reperiri. Quod patet ex hoc, quod repugnat contradictoriè omni enti, incipiendo enim a communi conceptu entis importat vnum conceptum, patet, quod contradictionem includit, quod sint plures conceptus entis, & quod diuidatur ille conceptus.

C Similiter descendendo ad conceptum substantiæ prædicamentalis, contradictionem includit, quod sint plures substantiæ prædicamentales. Similiter etiam descendendo infra substantiam impossibile est, quod conceptus hominis diuidatur. Et similiter impossibile est, quod hic homo in duos homines diuidatur: ergo impossibile est, quod vnitates conuertibiles cum ente accipiant numerum a talibus multitudinibus, quæ contradictionem simpliciter implicant, & sunt absolutè impossibiles in rerum natura.

D Secundo arguitur sic: Nihil, quod sit in rerum natura, capit distinctionem ab illo, quod est ita nihil, & fictitium vt chymera. Sed vnitates conuertibiles cum ente sunt in rerum natura multitudines, aut illis oppositæ sunt æquè nulla & fictitia, vt chymera: ergo vnitates conuertibiles cum ente non accipiunt distinctionem penes multitudines istas. Vnde patet, quod positio, quæ dicit vnitates per multitudines oppositas posse distingui, vt per hoc tollantur contradictiones est purè nulla, & figmentitia.

E Sed vt circa inquisitionem præsentem veritas videatur, considerandum, quod vnitates seu indiuisiones distinguuntur per multitudines oppositas, quæ sunt omnino impossibiles, hoc intelligi potest tripliciter.

Primo quidem originaliter, & causaliter, & sic non est verum, quod distinguantur per habitus oppositos impossibiles, quia nullus habitus causat isto modo suam priuationem. Vel potest intelligi formaliter; nec sic etiā est materialiter, quia habitus non sunt formaliter priuationes: Vel potest intelligi terminatiue, et sic verum est, quod priuationes

F distinguuntur penes habitus etiam impossibiles tanquam pænes terminos.

Quod probo Primo sic Incorruptibilitas Dei, vel immortalitas, & sua infinitas sunt duæ priuationes, iuxta illud Apostoli: Regi sæculorum immortali, & inuisibili: sed manifestum est, quod habitus oppositi sunt impossibiles, scilicet immortalitas Dei & inuisibilitas. Nec potest dici, quod inuisibilitas, & immortalitas dicant duo compositiua in Deo, penes quæ distinguantur, sed solum penes habitus impossibiles distinguntur obiectiuè, & communicatiuè, quamuis originatiue

cuilibet debetur propria indiuisio absoluta in se primo, & nihilominus essentia a qualibet proprietate est penitus indiuisa indiuisione relatiua, proprietatibus contra se mutuo diuisis. Hæc autem indiuisio relatiua, quæ quadam origine posterior est qualibet absoluta, facit, vt tollatur omnis multitudo essentiæ ad quamlibet proprietatem, vt nullo modo dicantur multa, quamuis aliquo modo possint dici non eadem, quia non identitate absoluta. Facit etiam, vt de se mutuo prædicentur essentia videlicet de qualibet proprietate, & quælibet proprietas de essentia, prædicatione dicente, hoc est B hoc. &c.

Sed vt ista veritas, quæ a pluribus impugnatur, euidentior fiat, sic est procedendum, quia primo ponenda sunt aliqua, quæ contra prædictam sententiam seu modum ponendi ab aliquibus inducuntur.

Secundo vero per certas propositiones differendo confirmanda est, & declaranda veritas ista.

Tertio vero respondendum est ad ea, quæ in contrarium inducuntur,

C Quarto quoque dissoluentur etiam quædam speciales difficultates, quæ circa istam materiam videntur occurrere, & etiam ab aliquibus ponderantur.

Arguunt igitur aliqui, quod ea, quæ in præfata quæstione dicta sunt de indiuisione absoluta, & indiuisione relatiua, falsa, & impossibilia sint in se, & implicantia contradictionem. Deinde, quod ratio non sit efficax, nec exemplum ad propositum, quia ex 1. Ethic. fuit inductum. Et demum, quod appellatio ad diuina impossibilis sit, & nulla. D

Primo igitur sic arguitur. Negatio præueniens terminum communem; siue neget illum, siue affirmet, facit eum stare vniuersaliter, & negatiuè, verbi gratia, si dicatur non homo intelligitur nullus homo, & per hoc ista est falsa: Sortes est aliquis non homo, immo nullus non homo prædicatur de Sorte: sed identitas est terminus communis: ergo cum priuetur a negatione, dicendo non identitas, stabit vniuersaliter negatiuè, vt sit sensus, nulla identitas. Sed tu ponis, quod indiuisa relatiuè habent aliquam non identitatem, vtpote absolutam: ergo E habebunt nullam identitatem, & per consequens habebunt diuersitatem, & distinctionem, cuius oppositum tu intendis. Et confirmatur, quia licet cũ determinatione prædicetur non homo de Sorte, vtpote non homo albus. Si enim Sortes sit niger, verum est dicere, quod est non homo albus, non tamen conceditur absolutè, quod sit aliquis non homo: & pari ratione concedi potest, quod aliqua habent non identitatem conuertibilem, non tamẽ concedi potest absolutè, quod habeant aliquam non identitatem, nisi multitudinem habeant, & F diuersitatem, & ita contradictio includetur in dicto.

Secundo arguitur sic: Si ponuntur tales indistinctiones reales habentes ordinem, ita, quod absoluta præcedat relatiuam, aut præcedunt se realiter, sic quod vna non identitas sit prior realiter alia, aut solum secundum rationem. Sed non potest dari primum, quia in diuinis, nisi per te ponantur tales non identitates. non est ordo realis, nec prius, nec posterius secundum rem.

Nec potest dari secundum, quia tunc non erunt non identitates huiusmodi, nisi in intellectu, & tamen tu vis, quod sint in rebus circunscripto omni opere intellectus: igitur nihil est dictu, quod ponantur huiusmodi negationes, & indiuisiones.

Et si dicas, quod tales negationes habent ordinem secundum affirmationes, sicut videmus, quod Deo primo repugnat esse creatum. Et deinde, hoc creatum Sortem videlicet, vel hominem; non valet, quia ordo ille non est ex parte Dei, nec ex parte negati, nisi tantummodo in intellectu, nam creatum non præcedit hoc creatum realiter, sed solam secundum rationem.

Tertio arguitur sic: Tu dicis, quod est dare indistinctionem relatiuam, quæ facit identitatem extremorum, ita vt ratione talis sit verum dicere, quod hoc est hoc. Cum ergo dicis, quod aliqua res est a re aliqua non diuisa relatiuè, quæro, quid intelligis per rem aliquam, aut intelligis non ens, aut ens in anima, aut rem extra remanente alietate, aut amota alietate. Sed non potest dari primum, tunc enim ista distinctio relatiua faceret, quod ens esset non ens prædicatione dicente, hoc est hoc.

Nec potest dari secundum, quia tunc talis identitas non esset nisi in anima, & per consequens non esset ad propositum.

Nec potest dari tertium, nam esset contradictio, quia si maneret illius rei alietas, indiuisio, vero relatiua faceret illa eadem, omnino sequeretur, quod res relatiue non diuisa a re alia esset alia, & non alia, diuisa & non diuisa.

Nec potest dari quartum, nam si tollatur alietas in extremo, efficitur res eadem cum prima, non quidem relatiuè, cum tollatur omnis ratio extremi, sed simpliciter & absolute, & ita non erit alia distinctio absoluta a relatiua: igitur illud dictum implicat contradictionem.

Et si dicatur, quod videmus de alimento, quod ante conuersionem est aliud a forma aliti, & post conuersionem efficitur sub forma aliti, & manet idem illi alietate remota: non valet ad propositum, quia non sic potest poni in diuinis, quod paternitas prius fuerit diuisa ab essentia, & postmodum mutata per conuersionem sit facta non alia; tum quia hoc poneret quandam compositionem in Deo; tum quia post conuersionem non habet alimẽtum indiuisionem relatiuam ab alito, immo diuisionem absolutam.

Quarto arguitur sic: Indiuisio illa dicitur relatiua, quæ opponitur diuisioni relatiuæ: sed omnis diuisio, & omnis multitudo est vtique relatiua, quæ importatur per eam, quod hoc non sit illud: igitur nihil est dictu, quod sit aliqua indiuisio absoluta, immo omnis est priuatio diuisionis relatiuæ.

Præterea quinto arguitur sic: Illud est absurdũ, ad quod absurditas sequitur: sed ad istam positionem sequitur vna magna absurditas, videlicet, quod Sortes erit vnus saccus plenus identitatum & indistinctionum. Constat enim, quod substantia diuiditur per corpoream, & incorpoream, & sunt hic quinque indiuisiones, tres absolutæ, & duæ relatiuæ secundum istam positionem: nam substantia est indiuisa in se absolutè: similiter & corporeũ in se, & incorporeum in se, & ita sunt tres absolutæ indictiones, substantia vero indiuisa a corporeo relatiue, & ab incorporeo. Cum igitur in Sorte sit

substantia ad corporeum, lucrabitur ex ista parte tres indiuisiones. Deinde vero cum corpus diuiditur in mixtum, & simplex, & concurrant ibi similiter quinque distinctiones, lucrabitur alias tres ex hoc, quod corporeum, & mixtum sunt in Sorte, & sic procedendo in mixtum animatum sensibile rationale deueniendo ad sortem, consurgit in eo vnus plenus saccus negociationum, & indistinctionum, quod est valde absurdum: ergo talis indistinctio absoluta, & relatiua absque absurditate poni non potest.

B Post modum arguitur, quod ratio sit nulla, assumetur enim, quod prius potest separari a posteriori, nunc autem indiuisio rei in se prior est, diuisione rei ab alio, & per consequens non est impossibile, quod sit aliqua res indiuisa in se, absque hoc quod sit diuisa relatiuè, imo erit indiuisa.

Contra istam vtique rationem dicitur, quod hoc vtique verum est, si nulla res, a qua sit diuisa, vnde si non esset res aliqua nisi Sortes, verum esset, quod ille esset indiuisus in se, nec tamen ab alio diuisus, quia alius non esset, sed stante hoc quod sit alia res, impossibile est, quod separetur indiuisio rei in se ab alio, sicut patet.

C Secundo arguitur contra exemplum de conuexitate, & concauitate in linea circulari, & tripliciter.

Primo quidem, quia vanum est, & phanasmaticum per exempla huius, velle defendere Trinitatẽ, quia multo maior dissimilitudo est similitudo, etiam in exemplo augmenti de memoria intellectiua, & voluntate, quanto magis in isto. Vnde deriderent nos infideles, si audirent, quod in talibus fundaremus nos in defendendo misterium Trinitatis, conuexitas quidem, & concauitas tamen distant a modo Trinitatis, quantum ordines ab accidente, & adhuc plus, vnde non plus iuuat Trinitatem exemplum hoc quam mater mea, & filius eius.

D Secundo vero, quia talis linea in qua conuexitas, & concauitas fundentur pænitus in eodem, non est in rerum natura sed tantum chymerica, & in materia fictitia; nam lineæ, & superficies non inueniuntur, nisi vt non corporum naturalium in quibus nunquam eadem superficies exterior est conuexa, sicut patet in cœlo, interior vero est concaua, & hæc superficies est alia ab illa.

E Tertio vero quia dato, quod possit talis linea chymerica reperiri, tunc concauum, & conuexum non different realiter, nec concauitas, & conuexitas, sed esset eadem res, quæ per compositionem ad extra diceretur conuexitas; concauitas vero per comparationem ad intra; sicut idem est punctus in plano, qui est lineæ principium, & alterius lineæ finis.

F Deinde arguitur contra applicationem ad diuina, probando, quod non sit alia indiuisio essentiæ in se, sed penitus vna, & eadem.

Et Primo sic arguitur: Si indiuisiones istæ sũt aliæ aut ratione substrati, aut ratione negati erit ista alietas. Sed non potest poni ratione substrati, quia substratum nil aliud est, vt tu dicis. Nec ratione negati, videlicet alterius, & alterius multitudinis, quia talis multitudo non est nisi in intellectu, & per consequens nec negationes erunt aliæ, nisi in intellectu, cuius oppositum tu intendis: ergo huiusmodi indistinctiones non erunt aliæ, & aliæ,

A nisi forsitan in intellectu: etiam si dicatur, quod alius error est ponere multas essentias in Deo, quia non est alius error in re, sed solum in tua phãtasia, & imaginatione: quia qui poneret plures essentias quantum ad rem, poneret plures supernitates, & qui plures paternitates plures essentias, cum sint penitus vna res.

Nec valet, si dicatur, quod plures relationes sunt in diuinis, & tamen vna essentia, non valet vtique, quia pluralitas relationum oritur ex hoc, quod paternitas, & filiatio distinguntur; nam si non ibi esset nisi vna relatio, quæ esset eadem res cum essentia, ponere eam pluraliter esset consequenter ponere rem essentiæ plurificari, & per consequens plurificari realiter essentiam, sicut patet.

Secundo sic arguitur: Indistinctio alia facit alia, & alia indiuise: sed per te indistinctio essentiæ in te est alia ab indistinctione paternitatis in se: ergo esse paternitatis erit aliud, & aliud indiuisum, & per consequens distingueretur, cuius oppositũ intendis. Hæc sunt circa materiam istam replicata.

Sed istis non obstantibus primo supradicta de indistinctionibus absolutis, & indistinctione relatiua circa diuina firmiter est tenenda, cuius veritas poterit ex quibusdam propositionibus apparere.

Quarum Prima est, hæc quod particulare est absque omni repugnantia reperire etiam in creaturis rem in se indiuisam a quadam re non diuisa hoc autem declaratum est in superioribus rationibus, & exemplis, nam sonus cuiuslibet litteræ consonæ est vtique aliquis sonus indiuisus, & particularis in se, quia non est omnis littera, nec omnis sonus, cum hoc autem quod est aliquis indiuisus sonus, non est ab omni sono diuisus, quia consona sonare non potest diuise sine sono cuiuslibet vocalis. Et propter hoc dicitur consona quasi cum sono vocalis indiuise sonans, non autem diuise, quia impossibile est, quod sonus consonæ proferatur, & diuidatur, sicut experientia docet. Esse autem sonum indiuisum in se, & quodam sono non diuisibiliter, est esse rem indiuisam in se a quadam re non diuisa cum esse sonum sit esse rem, & aliquid. Vnde hanc propositionem negare est sensum negare.

Hoc etiam patet, quia dictiones sincathegorematycæ significant, & non nihil, & per consequens aliquem intellectum constituunt, cum significare sit intellectum constituere primo Perieh. Constat autem, quod non significant aliquid diuisum, essent enim cathegorematycæ, & non consignificatiuæ, vnde primo Perieh. dicit phylosoph. quod omnis non significat vniuersale: sed quomodo vniuersaliter & secundum hoc experitur intellectus se aliquid concipere non diuise absq. contradictione: nulla ergo repugnantia, quod sit aliquid indiuisum non diuisum. Hoc etiam patet per experientiam intellectus in apprehensione simitatis, & figuræ nasi, licet enim apprehendi possit sine carnibus, & ossibus, quæ sunt materia nasi, siue lapidei siue lignei, siue carnei. Et propter hoc dicit Com. 7. metaphysicæ, quod simitas non potest intelligi sine naso: cum igitur ista distinctio oriatur ex natura rei, quia sicut res se habet ad esse quiditatiuum, sic se habet ad intelligi, necesse est dicere, quod realitas similitatis sit indiuisa, nec distincta aut diuisa a realitate formæ, & figuræ nasi: Constat autem, quod ipsa est simitas indiuisa, & particulariter; non est enim plures simitates, & per consequens est indiuisa

diuisa in se, nec tamen diuisa a quadam re. Vnde mirum est, quod aliquis potest experientiam tam claram negare.

Hoc etiam patet in linea, & conuexitate, vel superficie sphæræ vltimæ, & sua conuenitate, constat enim, quod linea, & superficies sunt quantitates conuexitas vero est qualitas de quarta specie qualitatis: respondetur enim ad interrogationem factã qualis est linea, vel superficies, quod est conuexa: nullus autem intellectus potest diuidere conuexitatis realitatem a realitate lineæ, vel superficiei, & tamen constat, quod conuexitas est quædam realitas. Experimur ergo hic realitatem indiuisam a quadam realitate, vt pote a realitate lineæ, vel superficiei: Vnde manifeste patet, quod nõ potest negari hæc propositio, quin sit in creaturis quædam realitas indiuisa intrinsecè, & absolutè indiuisa.

Secunda propositio statim patet ex præcedenti, videlicet, quod in creaturis duplex modus indistinctionis reperitur. Et est prima Indistinctio absoluta rei in se. Secunda vero relatiua rei a quadam. hoc autem patet in exemplis præmissis, quia sonus cuiuslibet consonæ cum hoc, quod est indiuisus in se absolute, est etiam a sono alicuius vocalis indiuisus relatione, quia sonare non potest nisi indiuise cum aliqua vocali. Similiter idem patet de realitate, quam simitas importat, quia cum hoc, quod est indiuisa simitas in se absolutè, etiam est indiuisa a figura nasi relatiue, & idem est de conuexitate respectu lineæ, & de significato dictionum sincathegorematicarum.

Et forte dicetur, quod exempla ista sunt multum dissimilia, & valde incommoda ad beatissimam Trinitatem, tum quia cõsona cum vocali miscetur, & constituunt vnum sonum idem forma mixti, & ex hoc oritur, quod sonus consonæ non est diuisus: talem autẽ mixtionem proprietatis, & essentiæ imaginari in diuinis nefas est, & sacrilegiũ: quare idem exemplum in nullo est ad propositum, tum qnia dictiones sincathegoricæ ideo dicuntur non significare, sed cõsignificare, quia nihil significant diuisum, & secundum hoc sequeretur, quod diuina essentia non esset res simpliciter, nec ens per se, sed potius coens, & coexistens, quod erroneum est. Tum quia simitas, & conuexitas sunt qualitates, & accidentia, & propriæ passiones, & ita sequeretur, quod proprietates in diuinis essent accidentia, & passiones propriæ. quod absurdissimũ est. Tum etiam quia talis distinctio ponit diuersitatem per essentiam; constat enim, quod simitas, & conuexitas sunt qualitates, prædicamenta autem per essentiam distinguuntur.

Hæc autem instantia non procedit, quia exemplum istud non adducitur, vt sic sit intrinsecè, & per omnem modum. Sed vt intelligatur veritas istius propositionis: possibile est rem indiuisam in se absolute esse non diuisam a quadam re relatiuè. Sicut August. cap. 1. de Trinit. arguit contra Arriũ non intelligentẽ, quod si natus est filius, esse potuit patri coæternus, arguit quidem, quod splendor qui gignitur ab igne, atq. diffunditur coæuus est illi, & esset coæternus, si ignis esset æternus. Quod si Arrius responderet, quod valet exemplum pro eo, quod pater non est ignis, nec filius est accidens diffusum per aerem, sicut splendor nec est similitudo diminuta, & multa talia; certum est, quod desideraretur ab Augustino qui non intẽdit aliud nisi assumere veritatem istius propositionis: possibile est

A productum coæuum esse producenti, & per eundem modum est in proposito. Vnde omnibus imperfectionibus remotis, mixtionis videlicet, accidentalitatis, & compositionis, verum est dicere, quod essentia in diuinis est indiuisa res absolute a quadam re non diuisa scilicet a paternitate, sicut filius coæuus est patri omni imperfectione remota, quam importat coæuitas splendoris cum igne. Tolluntur autem ista, quoniam mixtio est alteratorum vnio, & fractorum: soni namq. litterarum integri, cum miscentur in sono syllabæ, fran-

B guntur, & amittunt suas integritates: non est autẽ sic de paternitate, & essentia, non enim fuerunt prius res integræ, & diuisæ, & demum in vnum confractæ; sed hæc est natura propria tam essentiæ quam paternitatis, vt sint res mutuo indiuisæ, & nullo modo diuisæ. Simplicitas autem, & conuexitas sunt accidentia, & propriæ passiones non quatenus sunt realiter indiuisæ, sed potius quia illa, a quibus non diuiduntur, habent realitates diuisas ab eis; nam superficies est realitas diuisa a conuexitate, diuisibilis quidem secundum rem, si super-

C ficies conuexa efficiatur plana, manens eadem superficies, & secundum intellectum; nam superficiem intellectus diuise concipit circumscripta omni conuexitate: tunc autem dicitur substratum se habere per modum subiecti, & indiuisum a substrato est extra realitatem ipsius, & per consequens additum, & accidens extra ipsum, vt phylosophus dicit 7. metaph. & Com. ibidem. In diuinis autem essentia non est res diuisa, & paternitas indiuisa ab ea, sicut imaginantur, qui ponunt, quod essentia habeat actionem fundamenti, & cuius-

D dam substari respectu paternitatis: secundum quam imaginationem ineuitabilis est ratio inseparabilis accidentis: proprietates quidem secundum hoc essent accidentalia inseparabilia, quod absonum est; sed concipi debet, quod nec essentia est res diuisa, nec etiam paternitas, sed simul constituunt vnum simpliciter indiuisum scilicet suppositum patris, & propter hoc non est accidentalitas, quia paternitas non respicit essentiam, vt substratum dicens realiter a se diuisam, Simitas respicit figuram nasi, vt aliud a se, & diuisum; quamuis e

E conuerso simitas non sit diuisa, vnde in creaturis non reperitur mutua indiuisio, qualis est in diuinis. Ex eodem etiam oritur, quod simitas dicitur in alio prædicamento, & differre essentialiter; hoc enim est, quia subiectum habet realitatem propriam, & essentialem diuisam a simitate. Et ideo extra terminos essẽtiæ est simitas, quamuis non sit e conuerso, nam esse terminos realitatis, quam dicit simitas, non est figura nasi, nullus enim dicit, simitas non est figura nasi, nullus enim intellectus realitatem similitatis potest terminare, & concludere fi-

F guram nasi excludendo: essentia namq. talium accidentium constituitur per subiectum, vt expresse dicit Comment. 4. metaphysicæ, & phylosophus in 7. & Comm. ibidem.

Ex eodem etiam dicitur, quod accidentia talia dicuntur non existere, sed coexistere in subiecto; essentia vero, & proprietas dicuntur subsistere, nec vnum alteri innititur, vt subiecto, quia sunt mutuo indiuisa. Ablatis itaque talibus imperfectionibus remanet vera propositio, & applicabilis ad diuina.

Adhuc forte dicetur, quod in prædictis exemplis bene probatur, quod res indiuisa in se possit esse a quadam

quadam realiter non diuisa. Sed quin necessario, & formaliter sit diuisa, & quidditatiuè ex hoc ipso, quod est in se ipsa imo indiuisa, non probatur, imo ita positio incidit cum ponentibus identitatem realem, & distinctionem formalem: quod vtiq. non est verum pro eo, quod sicut sonus consonæ est realitas non diuisa, ita est formalitas non diuisa; non enim habet aliam formalitatem a formalitate soni, est autem sonus indiuisus in se, nec ab omni sono vocali diuisus. Et propter hoc est realitas, & formalitas indiuisa in se, nihilominus ab omni realitate, & formalitate soni diuisa: tantum ergo habet de indiuisione formali sicut de indiuisione essentiali nihilominus verum est, quod tollitur formalis prædicatio per se primo modo, non quidem propter diuisionem, sed quia formalis prædicatio primi modi per se significat indiuisionem absolutam rei in se. Vnde denotat, quod res prædicati est res subiecti absoluta indiuisione; relatiua autem indiuisio tollit prædicationem formalem primi modi. Vnde non est formalis prædicatio, quod sonus consonæ sit sonus vocalis, a quo tamen est indiuisus relatiuè, sed formalis est prædicatio, qua dicitur sonus consonæ est sonus consonæ ratione indistinctionis absolutæ.

Adhuc forte dicetur, quod indistinctio relatiua potest coniungere plura extrema: sed vtiq. hoc est verum, quando coniungit aliqua, quæ sunt aliquo modo plura, vel actu, vel potentia; actu quidem ex parte alterius extremi, sicut patet in conuexitate, & superficie, nam superficies est aliquid in actu in sua realitate terminatum, in qua etiam terminatiuè concipi potest ab intellectu non concipiente conuexitatem. In potentia vero sicut soni litterarum miscentur in vno sono simul indistinctè, & indiuisè, nihilominus soni, qui miscentur sunt in potentia ad dissolutionem. In diuinis autem distinctio relatiua paternitatis, & essentiæ excludit omnem multitudinem in actu, quia nec realitas essentiæ diuisa est contra essentialitatem paternitatis, nec è conuerso; nec aliquis intellectus realitatem istam contra illam potest diuidere, nec aliqua potentia actiua etiam agentis omnipotentis.

Ex quo patet, quod talis indistinctio relatiua nō est compositio, cum omnis compositio includat quadam potentialitatem componibilium, vt Com. dicit 11. metaphysicæ. Com. 28.

Adhuc forte dicetur, quod indiuisio, quæ ponitur absoluta non differt a relatiua, nam semper intelliguntur ibi duo extrema saltem secundum rationem, vtitur enim intellectus eodem bis in talibus identitatibus, vt phylosophus dicit in 5. metaphysicæ.

Sed dicendum ad hoc, quod extra intellectum indiuisio rei in se est omnino negatio, quãuis intellectus possit ratione negationis huiusmodi formæ formare quendam respectum rationis, qui appellatur identitas extra intellectum: aut est duplex indistinctio, siue duplex negatio multitudinis, vna quidem absoluta, quæ est cuiusdam rei in se, eo modo quo sonus consonæ dicetur singulariter, & indiuisus in se. Altera vero relatiua, quæ est cuiusdam rei indiuisæ in se absolutè a quadam re etiam indiuisa in se absolutè, & alia indiuisione absoluta.

Dico autem notanter a quadam re, quia non a quadam ratione, sicut Sortes est indiuisus ab homine, & animali, & cæteris generibus, & differen- A tijs ascendendo vsq. ad substantiam prædicamentalem. Ibi namq. est indiuisio cuiusdam rei a quibusdam conceptibus formatis de eadem re, non sic autem sonus consonæ est indiuisus a quodam sono alicuius vocalis, quasi sonus vocalis sit quidã conceptus formatus de prima re. Et eodem modo res simitatis est indiuisa a re figuræ nasi, & res cõuexitatis a re superficiei conuexæ, nō enim sicut res a conceptu, sed sicut quædam res indiuisa absolutè, nec tamen inter illas est essentialis diuisio ex parte alterius extremi scilicet conuexitatis, & simitatis. B Patet ergo, quantã est differentia inter negationem importatam per indiuisionem absolutam rei in se, indiuisionem relatiuam rei a re.

Tertia propositio est, quod alius error est ponere multitudinem paternitatum in Deo, & alius multitudinem essentiarum, non solum ex parte conceptus nostri, imo ex parte rei.

Quod sic intelligo, quod paternitati repugnat plurificari in diuinis, non ex hoc quod est idem cum diuina essentia, imo ex se, & ex natura sua, ita quod si per impossibile ponerentur multæ paterni- C tates, non propter hoc diuideretur essentia, imo ipsa vna etiam eadem existens sicut hodie eadem est multis proprietatibus diuisis, absq. vlla diuisione sua, vnde non est bonum argumentum: paternitas, & essentia sunt eadem res: igitur multitudo paternitatum est multitudo essentiarum.

Quod probo Primo sic: Non est magis idem paternitas essentiæ diuinæ quam personalitas: sed nō obstante identitate paternitatis cum essentia ponitur distinctio personalitatis, & multitudo, abique hoc quod essentia distinguatur, aut diuidatur in D multa: ergo non ex hoc; paternitas est idem cum essentia, tollitur, quando possit multiplicari paternitas, absq. hoc quod multiplicetur essentia, nisi sibi aliunde repugnat.

Secundo sic. Sicut se habet diuisio, & distinctio rei paternitatis ad diuisionem, & distinctionem rei essentiæ, sic se habet multitudo paternitatum ad multitudinem essentiarum sed cum: hoc quod paternitas est omnino eadem cum essentia, diuisio tamen & distinctio rei paternitatis non ponit diuisionem, & distinctionem rei essentiæ; constat enim, E quod res paternitatis distincta est, & diuisa a re filiationis, tamen res essentiæ nullam sortitur diuisionem, aut distinctionem in se, nec etiam a re filiationis: ergo nec multitudo paternitatum ponet multitudinem essentiarum.

Et si dicatur, quod non est simile, pro eo quod res essentiæ eadem est cum re paternitatis, & filiationis simul. Non valet, quia eodem modo dicerem in hoc casu, quod res essentiæ esset eadem cum pluribus paternitatibus ad ablationem essentiæ, sic se habet multiplicatio paternitatis ad mul- F tiplicationẽ essentiæ. Sed Aug. expresse dicit, quod ad ablationem paternitatis non sequitur ablatio diuinæ essentiæ 5. de Trinit. cap. 6. ait enim, quod dato, quod pater non genuisset, nihil prohiberet eum esse ingenitum, vnde esset Deus ingenitus, sed non pater: ergo nec multiplicatio paternitatis ponit multiplicationem essentiæ.

Et si dicatur, quod Aug. loquitur secundum nostrum modum intelligendi: non valet: constat enim, quod non ex nostro modo concipiendi est oratio vera, vel falsa, sed ab eo, quod res est, vel non est, quia propter affirmare, vel negare nil mutatur in re. Hæc igitur conditionalis, quam ponit August.

Si pater

Si pater non genuisset, adhuc esset Deus ingenitus, omnino falsa erit, si non sit ita in se, quia dato per impossibile, quod tolleretur paternitas, adhuc remaneret Deus ingenitus.

Et si vltra dicatur, quod Augustinus non ponit ibidem. Ridiculosè diceretur, quod constat, quod non esset aliud ingenitum nisi Deus. Et iterum non minus est idem realiter ingenitum, & paternitas, quam essentia, & paternitas.

Quarto sic: Non plus ponit multitudinem essentiarum multitudo paternitatum, quam multitudo filiationum: sed Aug. contra Maximum hæreticum lib.3.cap.11.non vidit istam consequentiam, quod ad multitudinem filiationum sequeretur multitudo essentiarum: non enim deducit Maximum hæreticum ad istud inconueniens, sed ad infinitatē filiationum dicens: Immoderata esset diuina generatio, si genitus filius nepotem gigneret patri, quia & ipse nepos nisi auo suo gigneret pronepotem: secundam nostram mirabilem sapientiam impotens diceretur; nec impleretur generationis series, si semper alter ex altero nasceretur, nec eam perficeret, vllus si non sufficeret vnus. Vnde patet, quod aliunde probat Aug. impossibilitatem plurium filiorum quam ex impossibilitate plurium essentiarum.

Et mirum fuit, quod ipsum non deduxit ad istud inconueniens, quia si essent plures filij, essent plures Dij, quod vtiq. non fecit, quia consequentia nulla: ergo nec multitudo paternitatum ponit multitudinem essentiarum.

Secundum hoc dicendum, quod paternitas, & essentia tali identitate sunt eadem realiter, & omnino extra intellectum, quia nihilominus paternitas potest distingui, absq. hoc quod essentia distinguatur a filiatione, & posset etiam multiplicari absq. hoc quod paternitas intelligeretur essentia, nisi aliud repugnaret sibi, scilicet ex hoc quod paternitas est, non ex hoc quod cum essentia eadem est,

Nam, & aliqui ponunt plures reales similitudines in diuinis, nec repugnarent hæretici, quia ex hoc non compellitur ponere plures Deos. Vnde nec Doctores hucusq. inquirentes: An possent esse plures filiationes aut paternitates in Deo, reddiderunt pro causa identitatē earum cum diuina essentia. Sed, vel plures reales similitudines, vel adæquationem potentiæ generatiuæ per vnum actum productiuum. Per quod patet, quod sicuti nulla est conuenientia, persona & essentia, idem autem sunt realiter in diuinis: igitur multiplicato vno realiter multiplicatur & reliquum; aut essentia, & paternitas sunt idem realiter: igitur a quocunq. distinguitur paternitas, distinguitur essentia, nam multitudo paternitatis repugnat ex hoc, quod paternitas est, non ex hoc quod essentia est.

Quarta autem propositio est, quod alia est indistinctio absoluta essentiæ in se a distinctione absoluta paternitatis in se, non quidem realiter, quasi istæ indistinctiones sint res, cum non sint nisi priuationes multitudinum, vnde sunt aliæ, & aliæ priuationes siue negationes, non qualescunque, sed indiuisiones; non sequitur, ex hoc quod essentia sit alia res, aut diuisa res, vel formalitas a re, vel formalitate paternitatis, sed ipsis existētibus omnino indiuisis essentia fundat propriam indiuisionem absolutam in se, & simili modo paternitas suā propriam, & absolutam indiuisionem.

A Quod probo sic: Nunquam negatio est negatio, nisi quando affirmatio est affirmatio: propter hoc enim cæcitas non est tenebra, quia visus non est lux, & ob hoc immaterialitas in Deo non est infinita, quia finis non est materia.

Et ratio huius propositionis, hæc est, quia negationes nullam habent entitatem in se aut distinctionem, vel materiam nisi ex affirmationibus: quare si affirmatio non est affirmatio, nec priuatio erit priuatio: sed probatum est statim, quod multitudo paternitatum non est multitudo essentiæ,

B nec multitudo essentiarum est multitudo paternitatum: ergo nec priuatio multitudinis paternitatis, quæ est paternitatis indiuisio, est priuatio etiam, & multitudinis essentiarum, quæ est essentiæ indiuisio. Et si dicatur, quod istæ negationes non sunt extra intellectum, cum affirmare, & negare sit opus rationis: non valet vtiq. constat enim, quod extra intellectum sunt priuationes habituum, vt cæcitas, & tenebra, ex quibus intellectus vere negat. Vnde & priuatio formarum ponitur in materia tertium principium primo physic. & circumscripto omni

C opere intellectus cæcus priuatur lumine, & aer tenebrosus priuatur luce.

Secundo sic: Quia, & alia repugnantia alterius, & alterius multitudinis est alia, & alia indiuisio: sed indiuisio paternitatis in se est alia repugnantia alterius multitudinis ab indiuisione essentiæ, quia probatum est, quod paternitati, vnde paternitas est, repugnat, quod plurificetur, non autem cum hoc, quia cum essentia idem est, nam dato, quod essent plures paternitates, adhuc essent eædem cum essentia simul omnes, sicut & tres relationes eædē

D sunt essentiæ, non obstante, quod plures sunt. Similiter probatum est, quod essentia, vnde essentia est, repugnat plurificari, & indiuidi, non ex hoc quod eadem est paternitati aut filiationi: ergo hæc diuisio, & hæc repugnantia multitudinis non est illa.

Tertio sic: Illud, quod potest fundare propriam diuisionem in seipso ab alio, potest fundare propriā diuisionem in seipso; tum quia vnum quodq. prius est indiuisum ab alio; tum quia non maior distinctio requiritur in re quod fundet indiuisionem in se, quam ob hoc quod fundet diuisionem ab alio;

E tum quia inquantum fundat diuisionem oportet, quod sit aliquid indiuisum in se, & non multa. Sed manifestum est, quod non obstante identitate paternitatis est essentia, adhuc paternitas in sua realitate fundat propriam diuisionē, & distinctionem a re filiationis, in qua fundata non communicat sibi esse, quia nullo modo res essentiæ diuiditur a re filiationis; ex quo patet, quod res paternitatis habet quandam propriam diuisionē, quam non habet res essentiæ: ergo non obstante identitate reali totaliter extra intellectum inter rem paterni-

F tatis, & rem essentiæ, adhuc paternitas fundare poterit, & fundabit propriam indiuisionē in sua realitate, in qua fundata non cōmunicabit secū essentia.

Et si dicatur, quod essentia est illa diuisio quam habet paternitas ab ipsa filiatione: non valet vtiq. quia licet essentia sit ipsa res paternitatis, tamen non est ista negatio, paternitas non est filiatio. Impossibile enim est, quod diuina essentia sit negatio, quia nulla affirmatio est negatio. Vnde cum paternitas fundare possit propriam negationem respectu filiationis, nec ex hoc sequitur, quod essentia illam fundet; nec quod essentia sit illa; nec quod essentia aliquo modo extra intellectum diuisa sit a re pa-

communicatur, & non communicatur: Est tres personæ, & non est tres personæ, & sic de multis alijs. Identitas autem essentiæ, & indistinctio a paternitate patitur idem verè affirmari, & negari circa vnum distinctum scilicet circa essentiam, & paternitatem, nam hæc est vera: Essentia communicatur, paternitas non communicatur: Essentia non distinguit, paternitas distinguit: ergo indistinctio paternitatis, & essentiæ, non est eadem, nec eiusdem modi cum distinctione absoluta essentiæ in se, vel paternitatis in se.

Et si dicatur, quod ista est conuertibilis, & illa inconuertibilis, propositum confirmatur, quia non erit idem modus indistinctionis, nec eadem indistinctio. Secūdo sicut indistinctio cuiusdam rei absolutè in se, & indistinctio cuiusdam rei absolutè indistinctæ in se, a qua re indistincta absolute in se nō est eadem indistinctio, nec eiusdem modi. Prima namq. est indistinctio rei in se. Secunda vero indistinctio rei a re. Prima etiam est vna indistinctio simplex, non præexigens aliquas indistinctiones. Secunda vero est indistinctio relatiua præexigens indistinctionem absolutam rei, quam facit indistinctam, & aliam per distinctionem absolutam rei illius, a qua facit indistinctam & idem relatiua, quia præexigit tales indistinctiones. Exemplum ad hoc est de indistinctione simitatis in se, & indistinctione eiusdem a re figuræ nasi. Et in reliquis, quæ sunt superius inducta.

Dico autem indistinctionem cuiusdam rei a quadam re, vt excludam indistinctionem rei a quodam conceptu, vel ratione, sicut Sortes est indistinctus ab animali, & homine, & vt excludam indistinctionem eiusdem rei repetitæ sub eadem voce, quomodo dicitur, quod Sortes est indistinctus a Sorte, aut sub alia voce, quomodo dicimus, Marcum indistinctum a Tullio. Vnde huiusmodi indistinctio est inter quandam rem veram, & quandam rem veram sicut patet in exemplis prædictis.

Et sciendum, quod præseruo me ab alietate, vt non dicam quid sit indistinctio rei ab alia re, sed potius cuiusdam veræ rei a quadam vera re, quarum alietatem excludit hæc indistinctio relatiua. Sed manifestum est, quod indistinctio essentiæ in se est indistinctio cuiusdam rei absolutè in se non præexigens alias indistinctiones; indistinctio vero essentiæ a paternitate nō est indistinctio rei a quodam conceptu, vel ratione, cum paternitas sit verissima res non fabricata per intellectum, alioquin proprietates non essent in personis, & rediret error prior, imo error Sabellij: quia cum pater distinguatur paternitate, nō distinguetur, realiter si paternitas non sit, nec est indistinctio rei a re repetita sub eadem voce. Sicut si diceretur essentia & esse: non enim paternitas repetit essentiam sub voce eadem, aut alia eodem modo, quo essentia repetit essentiā, alioquin sicut est contradictio, quod essentia communicetur, & essentia non communicetur; aut quod Tullius currat, & non currat Marcus; sic esset contradictio, quod essentia communicetur, & paternitas non communicetur. Relinquitur ergo, quod sit indistinctio cuiusdam veræ rei in se absolutè indistincta a quadam re vera absolutè indistincta in se, & per consequens est indistinctio præexigens alias indistinctiones, & ob hoc relatiua, & alterius modi ab indistinctione absoluta paternitatis in se.

Ex his itaque patet veritas præsentis inquisitionis. Nam etiam in creaturis inuenitur res

A quædam in se indiuisa indiuisione propria absoluta, nec tamen aliquo modo diuisa a quadam re indiuisione relatiua excludente omnem distinctionē rei a re, aut formalitatis a formalitate, aut alicuius positiui ab alio positiuo; quamuis præexigentes indistinctionem absolutam a quadam re, quam efficit non diuisam a quadam re habente propriam indistinctionem absolutam. Hæc autem relatiua indistinctio non reperitur in creaturis nisi cum multis imperfectionibus, vt pote cum mixtione, vel compositione, vel accidente, nec reperitur mutua,

B nec perfecta ex parte vtriusque extremi; sicut nec generatio, quæ transfertur & reperitur verissimè in diuinis, semota omni imperfectione, reperiri potest in creaturis, nisi cum multis imperfectionibus. In diuinis autem paternitas est quædam res indiuisa in se propria indiuisione absoluta: Similiter & essentia est quædam res summa indiuisa in se, propria indiuisione absoluta, & sunt inter se penitus extra intellectum indiuisē, ita vt nulla distinctio quantumcumque minima relinquatur, nihilominus, hæc distinctio est alterius modi a

C proprijs indistinctionibus essentiæ in se, & paternitatis in se.

Responsio ad ea, quæ supra inducta fuerant.

PAret ergo ex dictis, quid ad ea, quæ superius obijciebantur contra positionem de indiuisionibus, per ordinem sit dicendum.

Ad primum namq. dicendum tripliciter. Primo quidem, quod soluit seipsum, inquantum concedit, quod terminus cōmunis negatus, vel infinitus potest prædicari de suo inferiori cum determinatio-

D ne, dicendo: Sortes est non homo albus. Vel quod paternitas, & essentia habent aliquam non identitatem conuertibilem. Constat enim, quod non minus determinat non identitatem adiectio absoluti, vel relatiui, quam additio conuertibilis, & inconuertibilis. Poterit ergo secundum ista propriè concedi, quod paternitas, & essentia habent aliquam non identitatem absolutam propter proprias indistinctiones, non tamen habent non identitatem relatiuam imo totalem indistinctionem; licet enim

E quælibet sit res indiuisa in se, quælibet tamen est res quædam a quadam re non diuisa.

Secundo vero non concedo, quod ista concedenda sit: Sortes est non homo albus, pars in modo, & sequitur: ergo non homo, vnde Sortes nec est non homo albus, nec non homo niger, aut non albus, quia est nullus non termino infinito vniuoco, & de voce analoga, vel æquiuoca. Vox enim vniuoca habet rationem vnius nominis, & ideo dum infinitatur, consurgit etiam nomen vniuocum infinitum: vnde cum dicitur, non homo, & de tali est verum,

F quod nullo modo de inferiori verè prædicatur. Vox autem æquiuoca vel analoga multiplex est, & plures; & dum infinitatur, non consurgit vnum nomen infinitum, sed plura, vt cum dico non canis, vel non ens. Vnde ista est distinguenda: Latrabile est non canis, sicut & ista: Latrabile non est canis, & in vno quidem sensu concedenda est, in alio neganda, vt patet primo Elenchorum. Similiter & ista: Accidens est non ens, est enim non ens simpliciter etsi sit ens secundum quid, vt phylosoph. distinguit in primo physic. similiter, & ista conceditur: Sortes, & Plato sunt idem, & non idem, nam sunt idem specie, non idem numero.

Et

res quædam secundum se indiuisa est, non autem a quodam conceptu, vel a quadam voce. Nunc vero hic est, quod omnia superiora vsque ad indiuiduum sunt ipsa res indiuidui, vt concepta, & propter hoc, vt sic non sit in re extra, sed in solis nudis, purisq. intellectibus posita sunt secundum Aristotelem, & veritatem: Et propter hoc Sortes circumscripto opere intellectus non fundat indistinctionem ad ista, quia non sunt nisi in potentia.

Ad quintum dicendum, quod multitudo potest comparari, vel ad rem, quæ ponitur multiplicari, & diuisio ad rem, quæ ponitur diuidi, verbi gratia multitudo hominis, & multiplicatio seu diuisio in multos homines particulares; & sic multitudo, & diuisio concipitur circa rem, vel rationem quasi vna conditio absoluta: & hoc modo priuatio multitudinis circa aliquam rationem dicitur indiuisio absoluta, vt cum dicitur indiuisio essentiæ in se, aut paternitas in se, ac si diceretur diuisio Sortis in se. Vel potest comparari multitudo, & diuisio ad extrema multitudinis, & diuisionis, quæ dicuntur diuisa inter se, & multa esse, & sic diuisio est condiuisio relatiua vnius extremi ad aliud: quare priuatio talis multitudinis dicitur indiuisio relatiua, vt si diceretur essentia, quæ est indiuisa in se, est non diuisa, nec multitudinem faciens cum paternitate. Et ita stat, quod alius modus indiuisionis est iste, secundum quam essentia est in se indiuisa, & alius iste, secundum quem est a paternitate indiuisa: Nullus catholicus dicere potest, quod extra intellectum habeant eundem modum indiuisionis, alioquin non posset communicari essentia, quin communicaretur paternitas: sicut non communicatur essentia, quin communicatur essentia propter suum modum indistinctionis, quam habet in se. Differunt: ergo isti duo modi priuationum multitudinis, quia prima priuatio est super rem non in ordine ad extremum, & solum priuat multiplicitatem rei in se, & facit eam indiuisam.

Secunda vero est inter extrema, faciendo ea totaliter indiuisa excludendo eodem multitudinem inter se.

Et si dicatur, quod extremitas importat alietatem: non valet, quia extrema indiuisionis totalis non possent esse alia, nec diuisa, sunt tamen habentia quendam modum non identitatis propter alietatem indiuisionum absolutarum. Vnde non est ista indiuisio relatiua inter extrema alia, sed inter extrema non eadem quoquo modo, & ita patet quomodo est relatiua, & qualiter differt absoluta, quæ non est inter extrema aliquo modo non eadem, aut diuisa. Quod si vltra dicatur de identitate eiusdem a se, vel indiuisione eiusdem a se, quod est identitas relatiua, est enim relatio eiusdem a se: non valet vtique, quia non nego, quin intellectus possit fabricare relationes huiusmodi rationis, sumendo idem bis, vt phylosophus dicit in quincto metaphysicæ, sed ego loquor hic de indiuisione rei circunscripto opere intellectus. Constat enim, quod res sunt extra priuatæ multitudine, sicut aer est priuatus luce, & cæcus visu, siue intelligãtur priuati, siue non intelligantur: talis ergo priuatio multitudinis rei in se non est relatiua, quamuis ex hoc oriatur, quod intellectus potest formare identitatem, per modum cuiusdam habitudinis, & relationis rationis.

Ad ea vero, quæ inducuntur contra rationem, & exemplum, dicendum: Ad primum quidem, quod ratio non intendit probare rem aliquam, quæ fundet indiuisionem in se & diuisionem ab alia, posse retinere indiuisionem in se ablata diuisione ab ea; quinimmo a nulla re, quæ sit in se diuisa, & a quacunque diuisa, potest tolli diuisio, nisi in casu quem ponunt isti videlicet nullo alio existente. Non enim intendo probare, quod Sortes indiuisus in se, & diuisus ab omni alia re possit amittere diuisionem a rebus alijs, vt quodam modo phantastico fiat idem, aut copularetur in eis: procedit ergo ratio in genere, quod ex quo reperiuntur ista duo in se, scilicet indiuisio in se, & diuisio ab alio; indiuisio autem est prior diuisione, nullum est impossibile, quod reperiatur aliqua res, quæ nec habeat indiuisionem in se, vt sit quædam res, nec habeat diuisionem, imo sit a quadam re non diuisa, & iste est modus arguendi Philosophi 12. metaphisicæ, quod impossibile est reperiri immobilem, ex quo reperitur motor motus coniuncti. Vnde nulla contradictio patet in ista propositione: possibile est reperiri quandam rem in se indiuisam, & a quadam re non diuisam, imo necessarium est ponere, sicut prædictum est de conuexitate respectu superficiei, & de lenitate, & asperitate respectu eiusdem, & sic de qualitatibus, quæ sunt in quantitate.

Est tamen hic vnum dubium, quia licet lenitas, & superficies sint vnum subiecto; non tamen videntur vnum per essentiam, cum sint vnum subiecto; non tamen videntur vnum per essentiam, cum sint in diuersis generibus, & diuersis prædicamentis, de quibus constat, quod per essentiam distinguntur, & faciunt inter se multitudinem, alioquin non essent decem. Sic igitur falsum videtur, quod conuexitas, & leuitas non sint res diuisæ per essentiam a superficie, quamuis sint idem subiecto.

Ad istud ergo dubium remouendum sciendum est, quod cum identitas sit relatio æquiparantiæ, quæ competit vtique extremo, nam idem eidem idem, & simile simili simile, & socius socio socius, & e conuerso, & indiuisum ab indiuiso indiuisum, & e conuerso, necesse est dicere, vt non sit perfecta identitas, & indiuisio inter extrema, quæ sunt mutuo indiuisa. ista autem minimitas non reperitur in creaturis: licet enim passio sit indiuisa res a subiecto, vt manifeste patet ex hoc, quod intellectus non potest diuidere, nec definire realitatem subiecti, vt Phylosophus dicit in 7. metaphysicæ, & Comentator ibidem, nihilominus realitas ibi essentialiter est diuisa, & terminata in se, vt passio non includatur inter realitatem essentialem subiecti. Et istud est, per se notum per experientiam intellectus, quia sicut experientiæ Visus creditur de coloribus, & gustus de saporibus, sic experientiæ intellectus de quiditatibus: quia sicut se habet res ad esse quiditatiuum, sic ad intelligi; cum quiditas sit obiectum proprium intellectus. Vnde cum diuidat intellectus ea, quæ non sunt diuisa in re, vt Comm. dicit 12. metaphysicæ com. 12. non dubium, quod res diuisas potest diuidere, & ideo tanquam per se notum tenẽdum est, quod subiectum habet realitatẽ, & essentiã diuisam a passione secundum quam intelligitur, & definitur absq. ea; passio vero nõ habet essentiã diuinã a realitate subiecti. Propter quod dicit Cõ. exponens illud 7. met. quod cũ subiectum

accipiatur in definitione passionis, partes autem definitionis sunt illa, per quæ constituitur res, necesse est, quod passiones constituantur per subiecta. Ex istis ergo potest inferri. Primo quare passiones transeunt in aliud genus, non remanent infra genus subiecti, hoc enim est, quod subiectum non recipit eas intra realitatem suam essentialem subiecti remanente diuisa, & in se ipsa terminata.

Secundo inferri potest, quod dicuntur accidentia, quia extra essentiam subiecti.

Tertio quare dicuntur per essentiam aut realitatẽ diuisam a realitate subiecti, sed magis e conuerso est, quia realitas subiecti est diuisa, & in se terminata, vnde identitas essentialis non potest eis attribui propter diuisionem essentialem alterius extremi. Et inde est etiam, quod vnum prædicatur de alio, hæc enim non est vera; leuitas est superficies, vel superficies est leuitas. In diuinis autem est indiuisio mutua, nã & essentia recipit intra realitatem essentialem paternitatem, nec in aliquo gradu est diuisa ab ea, similiter paternitas essentiam. Et consurgit perfecta idẽtitas, & indistinctio mutua super existens in actu cum exclusione omnis probabilitatis, & idcirco ibi nulla compositio, nec accidentalitas, nec transitus in genus aliud, & est vera prædicatio per identitatem dicentem, hoc est hoc, quamuis non sit per se primo modo, nec formalis, nec in eo quod secundum quid.

Ad secundum dicendum: Primo quidem per illa exempla nunquã fuit mea intentio probare Trinitatem, quia constat, quod est maxima dissimilitudo, sicut nec Augustinus per exemplum splendoris coæui cum igne probare intendit, quod filius genitus sit a patre; sed tantum intendit hanc propositionem assumere ad defensionem coæternitatis filij contra Arrium: non est impossibile productum esse coæternum producenti. Et sic ego ex isto exemplo intendo pro defensione simplicitatis diuinæ hanc propositionem assumere: non est impossibile esse quandam rem indiuisam in se, & a quadam re non diuisam.

Secundo vero dicendum, quod non fuit mea intentio ponere lineam aut superficiem separatam a corporibus physicis, sicut isti imponunt, sed vsus sum verbo philos. in primo Ethic. de curuo siue cõuexo, & concauo in periferia circuli, per hoc intendens ostendere, quod est aliqua res indiuisa a quadam re non diuisa, nam conuexitas est quædam res in se non facta per intellectum, non diuisa a linea claudente circulum, qui appellatur periferia, & hoc vtique verum est in superficie, nam conuexitas empirei est quædam res non diuisa a superficie cæli. Et tamen ipsa superficies est subiectũ eius, & in alio prædicamento; est enim quantitas, & conuexitas, qualitas in quantitate. Et illud idem intelligo de concauitate respectu concauæ superficiei.

Tertio quoque dicendum, quod non est verum concauitatem aut conuexitatem esse relationes, quod patet, tum quia sunt qualitates in quantitatibus sicut rectitudo, & curuitas, & densitas, & raritas, asperitas, & læuitas; tum quia superficies est conuexa ad se, & non ad aliud, sicut est recta ad se, vel curua ad se, & per consequens non est relatio secundum regulam Augustini positam 7. cap. 1. de Trinit. Nec est simile de principio, & fine in eodem puncto, nam punctus non dicitur principiũ ad se, vel finis ad se, sed potius ad alterum. Est

A enim principium lineæ, sicut pater est filij pater. Et ideo dici non potest, quod eadem superficies dicatur concaua per compositionem ad extra, imo est conuexa ad se. Et ideo non est verum, quod si esset per impossibile superficies separatã circularis, quod ipsa superficies esset eadem res cum conuexitate, & concauitate; licet diceretur conuexa ad extra, & concaua ad intra, sicut idem punctus est principium, & finis lineæ.

Quarto vero dicendum, quod etiam stare non potest superficiem esse eandem rem cum conuexi-

B tate: constat enim, quod superficies circularis, & sphærica potest fieri plana, vnde &. Deus posset coelum empyreum facere figuræ planæ, & tunc maneret eadem superficies, & tamen conuexitas non maneret, & ideo dici non potest, quod superficies sit sua conuexitas, præsertim cum ipsa superficiens sit quantitas, & conuexitas qualitas in quantitate. Nihilominus certum est, quod conuexitas est quædam qualitas, & quædam res in se, nec tamen est res diuisa a superficie.

C Quinto quoque dicendum, quod nec etiam stare potest conuexitatẽ, & concauitatem esse eandem rem, hoc enim est impossibile; tũ, quia sunt cõtrariæ qualitates in quantitate existentes, sicut rectitudo, & curuitas: sunt enim diuersæ qualificationes situs partium, & alius modus situationis partium est eas se habere per modũ globi, & alius per modum concaui, sicut aliud est aquilinitas in naso, quæ est conuexitas, & aliud simitas, quæ est concauitas. Ex terminis quidem patet, quod connexitas, & concauitas sunt oppositæ qualitates; & pro-

D pter hoc si poneretur vna superficies separata ab omni corpore circulari, & sphærica, nullo modo concauitas, superficies, & conuexitas essent eadem res, quamuis conuexitas, & concauitas, quæ essent qualitates oppositæ, essent vtique re non diuisæ a superficie, quæ subiectum esset earum: & tunc curreret meum exemplum, quantum ad istam propositionem. possibile est duas res inter se diuisas, & coopposita ab eodem communi, re esse non diuisas, conuexitatem scilicet, & concauitatem a superficie.

E Nec tamen adhuc esset omnino simile ad diuina, nam superficies se habet ad subiectum ad intra, cuius essentialitas realitas non esset conuexitas, nec etiam concauitas, & idcirco non esset mutua indiuisio, qualis est in diuinis: Exemplum tamẽ est valde vtile, quia ex indistinctione ex parte vnius termini extremi potest mensuram assurgere ad concipiendam mutuam indiuisionem omnimodam ex parte vtriusq. extremi.

Ad ea vero, quæ inducuntur contra applicationem ad diuina, dicendum Ad primam quidem

F dupliciter: Primo namque ex eodem modo concludit contra conuertibilitatem, & inconuertibilitatem.

Quæro enim, vnde oriuntur conuertibilitas, & inconuertibilitas; aut enim ratione abstracti, & hoc non, quia essentia ponitur esse eadem conuertibiliter, & inconuertibiliter, nullam habet alietatem respectu proprietatum, aut oritur ex alietate terminorum ad substratum, & hoc etiam non, quia nullam habent distinctionem ab essentia, quæ ponitur substratum. Cum igitur non sit eis difficile concipere paternitatem eandem esse essentiæ inconuertibiliter, nec tamen dent

alieta-

alietatem aliquam inter essentiā, & paternitatem, non debet esse eis difficile duas distinctiones absolutas concipere absq. hoc, quod substrata illarum distinctionum aliquo modo sint alia, aut diuisa.

Secundo vero dicendum ad difficultatem in se, licet per me alias soluta fuit, quod priuationes sumunt numerum ab ipsis habitibus quorum sunt, & non a substratis, nam cæcitas, & tenebrositas simul sunt in dyaphano oculi cæci de nocte, nec tamen cæcitas, & tenebrositas idem sunt, sed per hoc distinguntur, quod vnum est vnius priuatio, & alterum lucis. Declaratum est in præcedentibus, quod res indiuisa in se, & a qua re non diuisa potest habere propriam multitudinem, absque hoc quod multiplicetur res, a qua non est diuisa. Vnde multæ qualitates possent esse in vna quantitate, vt leuitas, & conuexitas in vna superficie, & erunt ambæ inter se multæ, & mutuo diuisæ; & tamen ambæ ab eadem re non diuisæ. Per quem modum supra ostensum est, quod multitudo paternitatum non est multitudo essentiarum, ex quo igitur res non diuisa potest habere propriam multitudinem poterit habere priuationem propriæ multitudinis, & per consequens propriam indistinctionem absque hoc, quod diuidatur a re quadam, & ita essentia habet propriam indistinctionem absolutam, & similiter paternitas, nec tamen differunt inter se paternitas, & essentia aliquo modo diuisæ.

Et si dicatur, quod omnis negatio reducitur ad affirmationem, & alia negatio ad aliam, & aliam affirmationem; non valet, quia huiusmodi priuationes multitudinum oriuntur quidem ex substrato, quia priuatio multitudinis essentiæ oritur ab essentia cui repugnat multiplicari ex eo, quod essentia. Et similiter priuatio multitudinis paternitatum oritur ex ipsa paternitate. Alietas autem priuationum non oritur ex alietate essentiæ, & paternitas inter se, sed ex alietate affirmationis priuatæ videlicet propriæ multitudinis. Ex quo enim potest habere multitudinem absq. hoc, quod ab essentia diuidatur, potest habere propriam priuationem multitudinis, quæ non est aliud quam propria indiuisio, & indistinctio in se absque hoc, quod ab ea diuidatur.

Ad secundum dicendum dupliciter. Primo quidem, quod eodem modo procedetur contra eos, nam ad incōuertibilitatem sequitur positio inconuersorum, & ad conuertibilitatem positio conuersorum: sequitur ergo, quod in diuinis est multitudo conuersorum.

Secundo vero dicendum, quod indiuisio rei in se non dat rei, quod sit diuisa, sed tantumquod sit indiuisa, quare nec duæ indiuisiones absolute in se faciunt nisi adsit diuisio vltra illas duas indiuisiones, per quam diuisionem substrata illis duabus indiuisionibus fiant alia indiuisa, & per consequens duo. Vnde istud argumentum non tenet: Sunt duæ indiuisiones absolutæ: ergo sunt duo indiuisa: sicut nec istud: Sunt duæ priuationes: igitur sunt duo priuata. Sed bene tenet hæc consequentia: Sunt duæ priuationes: ergo habitus, qui priuantur sunt duo, & sic est in proposito, nam sunt duæ multitudines, quæ per istas diuisiones absolutas priuantur.

Quoniam autem circa materiam istam quædam difficultates speciales inducuntur, ideo oportet eas tollere, vt sic veritas prædicta remaneat in suo robore, & vigore. Inducuntur enim primo difficultates contra indiuisiones absolutas. Et secundo contra indiuisionem relatiuam. Contra indiuisiones absolutas quidē difficultas inducitur probando, quod prima non identitas, quæ oritur in diuinis inter proprietatem, & essentiam, non potest esse dualitas indiuisionum aut identitatum absolutarum, vnius quidem substātiæ ad seipsam, & alterius videlicet esse proprietatis ad seipsam, cuius oppositum superius dicebatur.

Et arguitur primo sic: Quando duæ priuationes repugnant circa aliquod substratum tota causa repugnantiæ reducitur ad substratum, & non ad rationem indiuisionum in se siue priuationum: sed indiuisio essentiæ repugnat paternitati, est etiam in essentia, & non in paternitate: ergo causa istius repugnantiæ est ex hoc, quod essentia non est paternitas. Et per consequens prius sunt non eadem, quam huiusmodi indiuisiones insint. Minor probatur exemplo quidem, nam cæcitas repugnat auri, non propter istam negationem, quæ est non videre, cum sit certum, quod auris non videat. Similiter & surditas repugnat oculo, non propter hanc negationem, quæ est non audire, cum oculus non audiat, sed tota repugnantia est ex aure, & oculo, quia oculus est aptus ad cæcitatem, & non ad surditatem, & auris e conuerso.

Ratione etiam patet idem quomodo illud non est causa repugnantiæ duarum priuationum, quod est commune enti, & non enti, & est commune omni Enti: Sed negatio diuisionis rei cuiuslibet est communis omni Enti, & etiam non enti, quia Chymera non est plures diuinæ essentiæ, nec lapis est plures diuinæ essentiæ: ergo negatio pluralitatis essentiarum non magis est in essentia quam in paternitate, aut in omnibus rebus, quantum est ex parte negationis.

Secundo sic: Quando aliqua negantur ab inuicem secundum aliquem modum vnitatis, si numerentur vnitates, oportet proportionaliter sub illis vnitatibus, & res connumerari: hoc patet in omnibus inducendo, nec inuenitur instantia nisi forsitan in proposito. Nam substātia, & accidēs habent duas vnitates specificas, sunt duæ species, & quæ habent duas vnitates indiuiduales, sunt duo in numero: Nec reperitur instantia: sed secundum istum modum dicendi essentia, & proprietas sunt non vnum absolutè, & habent duas vnitates: ergo necesse est, quod ipsa sint duo inter se sub istis vnitatibus connumerata.

Tertio sic: Nullum transcendens habet ex se, nec per differentiam sibi additam, vnde distinguat rē determinatā a re determinata: Trāscendentia. n. inquantū huiusmodi nullā habent distinctionē, nec potest eis addi differentia, quia immediate descendunt in res, & ideo si distinguantur transcendētia, hoc erit per substrata: sed negationes, & indiuisiones transcendentes sunt huiusmodi, vt probatum est, nam conueniunt enti, & non Enti, & omni Enti: ergo non causant distinctionem, aut non identitatem aliquam, quantū est ex se, in substratis, sed potius e cōuerso ipsa habēt non identitatē propter substrata seipsis distincta, & non existentia.

Quarto sic: Illa est ratio formalis alicuius effectus qua posita omni alio circumscripto ponitur effectus, & qua remota omne aliud remouetur secundum regulam Phylosophi in prædicamentis, in cap. ad aliquid: sed remotis substratis, remanētibus autem præcisè indistinctionibus nō habetur minimus

 punctus

punctus distinctionis, vel non identitatis, cum tales abstractæ communes sint enti; subtractis autem, & remotis indiuisionibus, & remanentibus substratis habetur ratio sufficiens distinctionis, quia adhuc essentia ad se, relatio non est ad se; essentia est infinita, relatio non est infinita; essentia est communicabilis, relatio non est communicabilis, & per ista sufficienter distinguuntur, & sunt non eadem paternitas, & essentia indiuisionibus illis remotis: igitur illud quod prius.

Quinto sic, Et est reductio primæ rationis alias inductæ: Nullum posterius dat priori inquantum prius, quia non est causa sui prioris, si aliqua non identitas præsupponitur necessario in essentia, & relatione inquantum priores sunt indiuisionibus suis. hoc probatur, quia esse prius aspicit esse ad se, quam ad suam indiuisionem, & similiter paternitas prius aspicitur esse ad aliud. In illo ergo priori habetur aliqua non identitas essentiæ ad paternitatem, quia esse ad se, & esse ad alterum non sunt eadem: constat autem, quod vt sic sunt priora origine indiuisionibus suis, nam essentia per esse fundat suam indiuisionem, & paternitas per esse ad aliud: fundamentum ergo prius est eo, quod fundatur: ergo impossibile est, quod huiusmodi indiuisiones sint causa primæ non identitatis, quæ est inter fundamenta. Nec valet, quod dicebatur de processu in infinitum, quia standū erit in illa non identitate, quæ essentia est ens ad se, & non est ens ad aliud, & e conuerso paternitas: erunt igitur non eadem illa non identitate, formaliter seipsis autem fundamentaliter, & ibi erit status: hunc autem statum ponere non potest, quicquid hanc non identitatem ortum habere ex hoc, quod paternitas est indiuisa indiuisione absoluta, quod æquipollet huic: paternitas non est plures paternitates. Hoc probatur, quia nulla negatiua est prima, & per consequens, hæc propositio: paternitas non est plures, reducitur ad aliquam affirmatiuam in paternitate: illa ergo habebit aliquam oppositionem cum diuisione: sed constat quod nihil habet oppositionem ad diuisionem, nisi indiuisio: ergo paternitas prius erit indiuisa, & per consequens procedetur in infinitum.

Sexto sic, & est reductio cōfirmationis primæ rationis: Sed humanitas Sortis prius est alia a Platone quam sit vna vnitate numerali, quod patet, quia prius est, hæc humanitas, quam insit sibi vnitas numeralis, nam huiusmodi vnitas non cōsequitur humanitatem, sed hanc humanitatem: igitur contradictio est manifesta, quod Sortes sit aliud a Platone ipso prima vnitate numerali, quæ est de negatione quantitatis; imo alia est hæc humanitas ab illa humanitate, inquantum hoc ratione fundamenti, & cum illa priori non habet alietatem, alias esset procedere in infinitum.

Septimo sic, & est reductio alterius rationis: Cōstat, quod paternitas fundat indiuisionē propriam secundum istum modum dicendi: aut ergo fundat eam rationem realitatis, quæ est eadem realitati essentiæ: ergo dabitur secundum, & habebitur propositum, quia duplex indiuisio exiget non identitatem priorem in substrato.

Octauo sic, & est reductio alterius rationis. Et primo paternitas est diuisa a filiatione, quia secum non communicat essentia, quæ est indiuisa a filiatione: sed illud, in quo non communicat essentia cum filiatione, est tantummodo propria indiuisio, A per te: ergo sola ipsa indiuisione paternitas est diuisa a filiatione, & sic distinctiones in diuinis proprietatum inter se reducis ad indiuisiones.

Sed in oppositum est, quia non identitas paternitatis, & essentiæ in diuinis totaliter primo, prima est carentia vnius, & eiusdem identitatis reciprocæ & absolutæ, qualem habet essentia ad seipsam, & paternitas ad seipsam: sed manifestum est, quod carentia vna, & eadem identitate reciproca, & indistinctione absoluta non est aliud formaliter, quam habere duas identitates reciprocas, & absolutas: B ergo dualitas indistinctionum absolutarum, secundum quas essentia eadem est reciproce sibijpsi, & paternitas sibijpsi, est formaliter prima non identitas essentiæ, & paternitatis.

Responsio ad prædictam difficultatem.

Respondeo dicēdum, quod indistinctiones, aut identitates duæ, quarum vna est essentiæ ad seipsum, & alia paternitatis ad seipsam, possunt intelligi esse causa prima non identitatis essentiæ, & C paternitatis duobus modis.

Primo quidem tanquā prima fundamenta quasi essentia ex hoc, quod est ad se, & aliquid communicabile non possit esse fundamentum non identitatis ad paternitatem, nisi præinduat quandam indiuisionem, & indistinctionem. Similiter & paternitas, per hoc quod paternitas, & ad aliud, & incōmunicabilis nō possit fundare, nisi præinducat suam propriam indiuisionem; vt secundum hoc istæ duæ indiuisiones sint prima fundamenta non identitatis essentiæ, & paternitatis, & sic non intelligo, imo oppositum semper dico, & tamen ad hoc currunt om- D nes rationes, quæ contra me inducuntur.

Secundo vero potest intelligi, quod sicut causa non identitatis essentiæ, & paternitatis formaliter sunt ipsa nō identitas, sic, quod per se primo fundamenta sit essentia inquantū essentia, & paternitas inquantū paternitas, & prima eorū non idētitas formalis fundata in eis omnino primo, & ortū habens ex eis sit primo duarū identitatū, seu indiuisionum absolutarum, & sic intelligo, quod alietas seu dualitas indistinctionum reciprocarum absolutarū es- E sentiæ, & paternitatis est formaliter non identitas reciproca, & absoluta essentiæ, & paternitatis, quod vtiq. verum est, vt alias probaui, & nunc declaro.

Primo sic: Illa est formalis alicuius effectus, qua posita ponitur effectus, omni alio circumscripto, & qua remota omni alio posito remouetur: sed sic est de alietate identitatum seu indiuisionum absolutarum siue reciprocarū, quod illa posita, quodcunq; respectu cuiuscunq. etiam omni alio circumscripto statim verum est dicere, quod illa sunt non eadem identitate absoluta, vel indiuisione reciproca. Si F enim identitas reciproca ipsius A, est alia ab identitate reciproca ipsius B, sequitur, quod A, & B, non sunt vnum identitate reciproca, & absoluta.

Similiter quodcunque aliud detur, si auferatur alietas identitatis reciprocæ, vt ponatur vnitas, vel identitas huiusmodi identitatis, statim remouetur, quod aliqua sint non eadem reciprocè: nam si identitas A, & B. reciproca sit eadem, impossibile est, quod A, & B, sint non eadem reciproce, imo necessarium est, quod sint eadem: ergo alietas identitatum absolutarum, aut indiuisionum reciprocarum eiusdem ad se est idipsum formaliter, quod prima non identitas, quæ sunt primo

primo non eadem formaliter essentia, & paternitas, & vniuersaliter omnia quæcunque sunt non eadem reciproce, & absolutè.

Secundo sic: Impossibile est, quod negetur identitas, quin ponatur diuersitas excludens illam idétitatem, & hoc in subiecto apto nato recipere idétitatem, vel diuersitatem illam: sed cũ dicitur, quod paternitas, & essentia sunt non eadẽ sibijpsi, aut paternitas sibijpsi, qui modus dicitur reciprocus, & absolutus, negatur vnitas identitatis reciprocæ: ergo ponitur alietas identitatis reciprocæ. Ita, quod negatio vnitatis, & identitatis huiusmodi est formaliter positio alterius identitatis, quia negatio negationis est positio oppositæ affirmationis: vnitati autem opponitur multitudo suæ pluralitatis: dũ ergo negatur identitas recipere, necesse est, quod ponatur pluralitas talis identitatis, imo ista positio est illius negationis ablatio, sicut positio multitudinis est formaliter ablatio positæ vnitatis.

Tertio sic: Cum dicitur de essentia, & paternitate, quod sunt non eadem prima non identitate; aut intelligitur poni diuersitas, & distinctio inter illa, aut tolli aliqua identitas, & aliquis modus identitatis ab illis. Sed primum nõ potest intelligi, propterea, quæ dicta sunt supra: ergo necesse est, quod detur secundum, scilicet, quod tollatur aliqua identitas ab eisdem, & aliquis modus: sed non tollitur identitas aliqua, vt pote reciproca, & absoluta, nisi quia ponatur multitudo identitatis huiusmodi opposita vnitati talis identitatis: ergo illud, quod prius.

Ex his apparet, quomodo venit cõtra pactum, & contra hipotesim, quicunque dicit, quod circunscribuntur indiuisiones reciprocæ, & absolutæ, quas habet essentia, & paternitas ad seipsas, quæ non sunt aliud formaliter quam non identitas earundẽ: & postea dicit, quod paternitas, & essentia adhuc sunt non eadem ex hoc, quod essentia est ad se, paternitas ad aliud; essentia est communicabilis, paternitas incommunicabilis. Sine dubio verum est, quod ex hoc ipso, quod scilicet fundaméta sunt nõ eadem: sed illa non identitas formaliter non est diuisio aut diuersitas earum, sed potius carentia cuiusdam modi identitatis. quia reciprocæ, & absolutæ identitatis: carent ergo vnitate huius indistinctionis reciprocæ, quia non habent eandem identitatem talem: carere autem vna tali identitate est formaliter habet plures tales identitates, quare de primo ad vltimum, non identitas qua sunt non eadem essentia, & paternitas, ex hoc quod essentia est ad se, paternitas ad aliud, est illa non identitas, quæ ex hipothesi ponebatur circunscribi, & ita venit sic faciens contra pactum.

Dico ergo, quod essentia, & paternitas seipsis fundamentaliter sunt primo non eadem: ergo nec indiuisio exigeret, aut aliquid aliud primo fundans, nec tamen ipsa sunt formaliter ipsa non identitas, quam fundant, quin potius formaliter talis non identitas est ablatio vnius, & eiusdem indistinctionis reciprocæ, siue identitatis absolutæ, quæ ablatio non est aliud formaliter, quam positio multitudinis identitatum reciprocarum, & pluralitas indiuisionum, & iste est punctus totius nostræ inquisitionis.

Ad primum ergo: cum accipitur in minori, quod quando duæ priuationes repugnant circa aliquod substratum tota causa repugnantiæ reducitur ad rationem substrati, & non ad ipsas priuationes, dicendum, quod imo formaliter distinguntur, quãuis originaliter, & fundamentur huiusmodi distinctio habeat ortum ex substratis ostensiuè autem, & terminatiuè ex habitibus oppositis. Et tamen probatur mino exemplo de cæcitate, & surditate, quod non repugnant alicui ratione etiam negationis importatæ, quæ est non videre, & non audire: dicendum, quod non audire in plus se habet, quam surditas, & non videre, quam cæcitas. Surditas enim non est in lapide, vbi est non audire: habent ergo se vt negatio generalis, & specialis, & ideo non est tota illatio. Sed non audire non determinat sibi subiectũ sic, quod non repugnet alicui formaliter seipso, quod propter hoc identitas non repugnet alicui formaliter seipsa. Est enim ordo magis communis, & minus communis in negationibus, sicut in affirmationibus. Videmus autem, quod simitas, quæ formaliter nihil addit ad concauitatem, nisi quatenus est specialis cõcauitas, sic determinat sibi nasũ, quod repugnat omni alteri subiecto, quantumcunq. illi possit attribui concauitas. Et pari ratione cæcitas repugnat lapidi, cui tamen competit non videre. Cum vero maior ratione probatur ex hoc, quod illud quod est commune enti, & non enti, & omni enti non est causa repugnantiæ respectu alicuius substrati, nõ esse autem diuisum in plures essentias competit etiã chymeræ, & omni enti, & paternitati, & per consequens indiuisio essentiæ non magis est in essentia quã in paternitate. Dicendum est, quod aliud est negatio essentiæ negando diuisionẽ priuatiuè, & aliud nõ diuisio essentiæ sumẽdo per nondũ negationis simplicis; hęc namq. cõmunis est enti, & non enti, & paternitati. Indiuisio vero essentiæ priuatiuè sumpta non est communis, quia falsum est, quod chymera sit indiuisa indiuisione propria non indiuisione essentiæ, vnde in toto isto processu agitur a magis communi ad minus commune affirmatiuè, sicut si diceres, animal est componibile equo: ergo homo est componibilis sibi: Non audire est componibile non enti: ergo & surdum esse. Patet etiam, quod surditas est negatio specialis, & propria, nec est tãti ambitus sicut non audire, & idem intendendum est de negatione importata per non diuidi in plures diuinas essentias, & priuationẽ, quam dicit indiuisio diuinæ essentiæ.

Ad secundum dicendum, cum accipitur in maiori, quod quando aliqua duo negantur ab inuicẽ secũdum aliquem modũ vnitatis, oportet, si vnitates numerenter, dicendũ, quod verum est, si istæ vnitates sint completæ habentes rationem indiuisionis in se, & diuisionis a quocunq. sicut est in omnibus exemplis, per quæ maior ista probatur. Si vero huiusmodi vnitates habeant tãtum de ratione vnitatis indiuisionem in se absq. diuisione, sicut est in proposito; tũc non est verũ, quod oporteat substrata numerari aut diuidi, sed oportet ipsa carere quodam modo vnitatis; ex quo enim habent duas diuisiones absolutas, non erunt eadem vnitate indiuisionis absolutæ, sicut in alia replicatione dictum est in quodam arguméto habente eandẽ virtutem.

Ad tertium dicendum: Cum accipitur in maiori, quod nullum transcendens habet ex se, nec per differentiam sibi additam, vnde distinguat rem determinatam a re determinata: indiuisio autem absoluta transcendens est; dicẽdum, quod indiuisio essentiæ priuatiuè sumptæ nullo modo trãscendens est, imo non competit nisi soli essentiæ, quamuis negatio pluralitatis essentiæ sit aliquid transcendens.

Vnde solutio istius eadem est cum solutione primi: nam ex eodem procedunt.

Ad quintum dicendum concessa maiori; cum accipitur in minori, quod circunscripta paternitate, & essentia non habetur aliqua distinctio ipsarum indiuisionum, dicendum, quod semper indiuisiones seipsis formaliter sunt aliæ, sicut speciales negationes, sed manifestum est, quod non innotesceret earum distinctio, nisi penes habitus oppositos appropriantes sibi propria fundamenta: vnde verum est, quod non potest intelligi indiuisio essentiæ absoluta, quin intelligatur essentia; nec simitas, quin intelligatur figura nasi; nec cæcitas quin intelligatur oculus, aut potentia visiua, nec tamen ex hoc tollitur, quin cæcitas vnius oculi a cæcitate alterius distinguatur seipsa. Et pari ratione indiuisio essentiæ seipsa distinguitur ab indiuisione paternitatis, sicut specialis priuatio a speciali priuatione. Cum vero dicitur, quod in distinctionibus remotis, adhuc essentia, & paternitas retinent, vnde sufficienter distinguantur, ex hoc quod vnum est ens ad se, reliquum ad aliud, vnum est communicabile, & infinitum, reliquum non. Dicendum, quod nunquam extra intellectum haberent, vnde distinguantur, etiam retentis indiuisionibus, vel remotis, quia nullatenus extra intellectum ea distingui diuina simplicitas patitur, vt probatum est supra; sed verum est, quod sunt carentes aliquo modo identitatis; remotis autem indiuisionibus retinent, vnde sint eadem non fundamentaliter ex hoc, quod vnũ est ens ad se communicabile infinitum. Reliquum vero non istud, tamen non est formaliter non identitas, sed prima non identitas reciproca, & absoluta, quæ non est aliud formaliter, quã paternitatẽ habere aliam identitatem reciprocam, & indiuisionẽ absolutam ad se, quod vnum a quo non potest ens separari, est indiuisio rei in se: omnis enim res ex hoc, quod est res, necessario est quædam, & non omnis: esse autem quandam rẽ est esse rem absolutè in se indiuisam. Vnum autem, quod importat diuisionem a quadam re, non sic conuertitur cum ente, quin sit possibile dare rem a quadam re non diuisã absque vlla contradictione. Et idcirco tale vnum, quod est indiuisum, potest esse pars numeri, & multitudinis: nec est impossibile dari rem, quæ non sit pars numeri, aut multitudinis, cum Commentator dicat 8.met. comm.15. quod transferens superficiẽ ad formam sphæricam, aut lineam ad rectitudinẽ non largitur multitudinem, sed perfectionem: non intelligo autem, quod vnitas, quæ est principiũ numeri consistat in hac relatione, quæ est diuisio, vel differentia, sed exigit eam.

Ad quintum dicendum, quod non ex hoc essentia diuina amittit, quod sit summa, quia vna, & eadem existens vere in se indiuidua, & indiuisa, cum hoc trahit ad se, & ad suam vnitatem, atque realitatem tres res inter seipsas diuisas, immo hoc est summæ infinitatis in diuina essentia, quod quædam res summa existens, & absolute indiuisa est, a quibus rebus dicitur non diuisa.

Sed adhuc postremo contra ea, quæ dicta sunt præsertim de diuisione relatiua, & cum hoc de alijs absolutis, videntur quædam difficultates, seu dubia plenius oportere dissolui.

Primum quidem, quomodo in eodem simplici possunt fundari tres indistinctiones.

Secundum vero, cum indistinctio relatiua faciat, quod essentia verè sit paternitas prædicatione dicente hoc, quomodo non erit indistinctio absoluta.

Tertium quoque, quomodo tales negationes putantur esse extra intellectum, quia secundum hoc erit Deus negationibus oneratus, inquantum non non lapis, nec terra, nec leo, & sic de innumeralibus alijs, vnde infinitæ indistinctiones habebunt locum in Deo, & non tantum istæ, quæ dictæ sunt. Ad ista dubia dicendum.

Ad Primum quidem, quod in eodem simplici possunt fundari diuersæ indistinctiones, quoniam illud est tale, quod non obstante simplicitate contradictio verificatur de illo: ex hoc enim patet, quod est in eo quędam res indiuisa in se, cũ qua prima res fundat indistinctionem omnimodam & simplicem: & extrema reperiũtur aliquo modo in creaturis quamuis cum multis imperfectionibus vt supra dictum est.

Ad Secundum dubium dicendum, quod prædicatio dicẽs, hoc est hoc, tunc est vera quando nulla realitas ponitur in prædicato, quæ non sumeretur in subiecto. Est autem sic, quod quicunque concipit rem indiuisam in se absolutè nõ diuisam a quadam re relatiuè, necessario dirigit aspectum intellectus directius & per prius fieri rem sub vna indidiuisione absoluta. Indirectè autem & quasi oblique per indiuisionem super rem, a qua ponitur indiuisa, sicut patet in concipiente simplicitatem, quia necessario intelligit indiuisè figuram nasi, & concipiens conuexitatem cointelligit superficiem vel lineã indiuisè, nec est ibi oculus maliciosus aut curuus, vt aliqui imaginantur, sed sunt modi concipiendi directè & indiuisè, quorum quilibet naturam propriam intelligens experitur. Sic igitur qui concipit essentiam in diuinis, concipit rem esse directè, rem autem paternitatis cointelligit omnino, & penitus indiuisè. E conuerso autem concipiens paternitatem; directè namque rem paternitatis intelligit, rem vero essentiæ cointelligit vt aliquid penitus indiuisum. Cum igitur enunciat, quod essentia est paternitas, vel e conuerso prædicatione dicente, hoc est, hoc, nihil sumit in prædicato, quod non esset sumptum in subiecto, quamuis aliter, nam in vno directè, in alio indiuisè; & propter hoc vera est prædicatio, non tamẽ per se primo modo nec formalis, sicut formalis est, & per se primo modo.

Non intelligo propter hoc, quod extra intellectum sunt distinctæ aut diuisæ formalitates, quinimo si tales formalitates distinctæ extra intellectũ ponantur, tolletur prædicatio non solum formalis, immo & diuisiones: hoc est hoc, quia omne distinctum extra intellectum, est distincta realitas, & per consequens vna formalitas non est alia veraciter prædicatione, quæ dicit: hoc est hoc.

Modus igitur formalis prædicandi per se primo modo addit ad prædicationem quæ dicit, hoc est hoc, vniformem modum prædicati ad subiectum, vt scilicet totum id sumatur in prædicato, quod sumebatur in subiecto, & eodem modo, scilicet directè: quia si in prædicato sumatur indiuisè, quod in subiecto sumebatur directè, aut e conuerso, erit vtique prædicatio vera per identitatem dicentem hoc est hoc, qualis est cum dicitur, essentia est paternitas: non erit tamen formalis, qualis est cum dicitur essentia est essentia, aut paternitas est paternitas. Ex quo patet, quod non est verum essentiam se habere ad paternitatem, sicut totum vni-

vniuersale ad partem subiectiuam, nam prædicaretur de ea formaliter, & per se primo modo, & & contineret eam sub se directè, sicut homo Sortem & non directè siue per indiuisionem.

Ad tertium dicendum, quod non omnis negatio aut priuatio multitudinis circa rem est formaliter vnitas, & indiuisio, & propter hoc negatio materialitatis aut lapidis vel leonis non est indistinctio in Deo, sed priuatio multitudinis essentiarum est essentiæ indiuisio, & multitudinis paternitatum est indistinctio essentiæ, & paternitatis, priuationes autem horum sunt in diuinis nullo intellectu concipiente. & hoc sufficiat quo ad articulum secundum.

Nunc tertio directè respondendum est ad quæsitum post illa quæ diligenter superius sunt præmissa. Teneo igitur, quod isti duo modi indiuisionum siue identitatum, & indiuisionum, quorum vnus est relatiuus, & alius absolutus, sufficienter tollunt contradictiones, quæ vniuersaliter occurrunt in diuinis. Illud namque sufficienter tollit contradictionem huiusmodi, quod ponit circa subiectum modum non identitatis, quales exigunt affirmatio & negatio prædicati. certum est enim, quod alia & alia prædicata exiguntur ad hoc, quod tollant contradictiones alios & alios modos non identitatis circa subiectum, nam ad hoc, quod tollatur contradictio dupli circa eandem lineam, non oportet in linea ponere distinctionem absolutam, immo sufficit eam comparare ad terminos diuersos. Sed modo si prædicatum, quod affirmatur & negatur, esset absolutum, non sufficeret ad tollendam contradictionem comparatio ad terminos diuersos, Sortes enim non potest esse simul albus & non albus etiam respectu diuersorum, sicut nec idem mons magnus, & paruus secundum philosophum in lib. prædicamentorum: sed modo sic est, quod prædicamenta, quæ affirmantur de essentia & negantur de paternitate, aut e conuerso, nullam exigunt differentiam inter essentiam & paternitatem; immo prædicatum, quod exigit diuisionem & separationem, nunquam affirmatur de vno, quin affirmetur de reliquo. & propter hoc vbicunque est scientia ibi est paternitas, immo & totus pater, & e conuerso propter mutuam circumcessionē: communicari autem & non communicari non est dictu, quod essentia sit in filio relicta paternitate, quia tunc necessario dicere oporteret, & ponere distinctionem aliquam inter essentiam & paternitatem, sed est dictu essentiam esse in filio, vbi etiam indiuisè cum essentia est paternitas, essentia tamen est ibi vt indistincta a filiatione indiuisione relatiua, a qua paternitas isto modo diuisa est, & distincta; vt essentia & filiatio constituant suppositum distinctum, quod non constituit paternitas cum filiatione, cum diuidatur ea. Similiter etiam, quod paternitas & essentia non distinguantur, non est aliud dictu nisi, quod essentia eadem est per indistinctionem relatiuam filiationi, cui paternitas non est eadem per hunc modum. hic autem nulla est repugnantia, quia possibile est plures res diuisas inter se simul esse a quadam re non diuisas, sicut videmus, quod leuitas & conuexitas in superficie sunt res diuisæ inter se, nec tamen a superficie diuisæ, & sic superficies communicatur conuexitati & leuitati, cum vtraque ab ea non sit diuisa, & tamen inter se sunt diuisa. Vnde ad tollendum huiusmodi contradictiones non exigitur diuisio, sed

A quod non sit eadem per indistinctionem absolutā. Impossibile quiddam esset, si paternitas & essentia idem forent eo modo quo essentia, & natura, quin vno communicato per indiuisionem reliquum communicaretur. Sed stante hoc, quod essentia, & paternitas non sint eadem indistinctione absoluta, sed relatiua, nihil prohibet essentiam relatiuè indistingui a pluribus inter se distinctis, & ita communicari, & hoc modo alicui cui paternitas non communicabitur hoc modo. Quare isti duo modi identitatis sufficientes sunt ad tollendum contradictio-

B nes huiusmodi, quæ videntur occurrere in diuinis, vt dicatur, quod impossibile est prædicata huiusmodi verè affirmari, & negari de eodem indistinctione absoluta, sicut essentia dicitur indistincta in se, possibile tamen est de eodem indiuisio indistinctione relatiua vt declaratum est. Nullus quidem modus ita competens est tollendum, sicut ille qui distinguit de identitate subiecti, de quo prædicatum dicitur affirmari & negari.

Præterea modus iste est summè conueniens, ad quem omnes alij necessario habent reduci, sed sic

C est de hoc duplici modo indistinctionis, quia ponens identitatem conuertibilem & non conuertibilem necessario compellitur ad hoc venire, sicut magis ostendetur in quæstione sequenti, constat enim, quod conuertibilitas, & inconuertibilitas non sunt formaliter identitas sed quædam determinationes identitatis, nam identitas formaliter est quædam vnitas, vnitas autem est quædam indiuisio, quia vnum quodque intantum esse vnum inquantum indiuisum: sicut hæc omnia patent ex 5. metaphys. Qua propter quia iden-

D titas conuertibilis est, indistinctio conuertibilis; & identitas inconuertibilis est indistinctio conuertibilis, & identitas incōuertibilis est indistinctio inconuertibilis, præexigitur, quod sit ibi indistinctio alterius modi. Quinimo conuertibilitas & inconuertibilitas nō sūt nisi duo respectus rationis quos intellectus format ex hoc, quod reperit in re alium & alium modum indistinctionis. Vnde, quia reperit essentiam indiuisam in se indiuisione absoluta, fundat super eam respectum conuertibilitatis idē sumendo bis: quia vero essentiam reperit alio mo-

E do indiuisionis a paternitate nō distingui, fundat re spectū incōuertibilitatis, vt secūdum hoc declarat cōuertibilitatē, & incōuertibilitatē nō esse in re circūscripto omni opere intellectus, sed exigere duos modos indistinctionis in Deo. Similiter etiā ponēs implicationē in diuinis vt v.gr. ꝙ hæc est vera, res quæ generat est illa res quæ nō generat: &: res quæ conuertitur est illa, quæ nō cōuertitur; cum non sit verū ꝙ eadem res generet & non generet, conuertatur, & non conuertatur, secum talem implicatio-

F nem necessario compellitur ponere consequenter &, quod hiusmodi implicatio ponat aliquam non identitatem inter significata istarum proportionum. vnde cum dicitur essentia non generans est illa res quæ generat, ly illa notat alium modum identitatis & indistinctionis essentiæ ab illa re a modo quo essentia indistinguitur seipsa. Similiter etiam ponens, quod essentia est quasi totum vniuersale, & paternitas quasi pars subiectiua necessario compellitur dicere, quod alius est modus indistinctionis essentiæ in se & essentiæ a paternitate. Nam essentia respectu ipsius non potest habere rationem totium vniuersalis. Ergo modus iste de duplici indistinctione & indiuisione est competentissi-

tissimus ad tollendum contradictiones, quæ videntur occurrere in diuinis, immo omnis alius modus supponit ipsum vnde conuertibilitas & inconuertibilitas, cum sint habitudines positiuæ, & respectus rationis, non sunt extra intellectum. Similiter & habitudo, quam importat totum vniuersale, & pars subiectiua est in intellectu, similiter & implicatio opus est intellectus. Et hæc omnia oriuntur ex duplici modo indistinctionis existentis in se.

Præterea modum istum innuit Augustin. 7. de trinit. cum ait, quod omne, quod relatiue dicitur, est aliquid propter illud quod relatiuè, & ideo pater est aliquid propter paternitatem quia essentia & similiter filius; propter hoc enim, quod dicit, quod est aliquid & non aliud, vocat, quod essentia est quid indiuisum propter paternitatem, quia aliquid non tamen diuisum, quia non aliud aut res alia. & capite secundo dicit, quod non eo filius est verbum, quo sapientia vel essentia, ex hoc volens excludere aliquem modum identitatis & indistinctionis & paternitatis ab essentia quæ tamen sapientia & essentia: ergo modus iste fuit de mente Aug.

Sed forte dicetur, quod isti modi sũt aliquid positiuũ. Sed hoc non valet, quia nihil positiuum imaginor nisi aliam priuationem multitudinis, sicut si diceretur, quod alia est tenebrositas æris & alia est tenebrositas oculi cæci, quia prima priuatio locis; secunda vero priuatio visus iuxta illud Thobiæ quale gaudium est mihi, quia in tenebris sedeo & lumen cœli non video.

Adhuc forte dicetur, quod nõ resoluitur ad illud principium quæcunque vni, & eidem &c. nam ad syllogismum expositorium per indistinctionem relatiuam, quia si paternitas & filiatio sunt indistincta relatiuè ab essentia, erunt eodem modo inter se indistincta. Sed dicendum, quod non tenet istud principium nisi in identitate absoluta; sicut patet in exemplo, quia non sequitur: si disciplina est contrariorum, & disciplina est hominis subiectiuè, quia homo sit contrariorum: vniuntur quidem homo, & contraria cum disciplina relatiuè, est enim hominis subiectiuè, & tamen inter se homo & contraria non habent habitudinem illam, quam habent cum disciplina.

Adhuc forte dicetur, quod vanum est ponere multas indistinctiones in diuinis ad tollendum contradictionem relatiuam & absolutam: constat enim quod forma syllogistica tenet non solum in propositionibus per se primo modo vbi est idẽtitas absoluta, immo in illis de inesse, in quibus est identitas relatiua: Nam sequitur: homo est albus: Sortes est homo: ergo sortes est albus: vel: Omne album est, sortes est albus; ergo sortes est; & tamen constat, quod albedo cum sorte non habet identitatem absolutam: ergo tua identitas relatiua non tollit contradictiones occurrentes in diuinis.

Et confirmatur: quia albedo & magnitudo si ponerentur in homine, haberent tantum vnitatem relatiuam, qua non obstante impossibile est, quod simul sint in homine: non ergo ostendis ex tua indistinctione relatiua posse simul esse eadem paternitatem & filiationem cum diuina essentia.

Sed ad hoc dicendum est, quod in syllogismis de inesse semper est identitas absoluta; nam cum certum implicite significet subiectum: dicendo enim: homo est albus, intelligitur: homo est ens album. Si

A vero sumeretur in abstracto albedo tunc non posset prædicari de homine nisi in obliquo; dicendo: albedo est hominis, syllogismus autem de obliquis declaratum est supra, qualiter non concludit.

Et quod additur, quod albedo & magnitudo nõ concurrunt in eadem superficiè, & tamen non habent vnitatem nisi relatiuam cum ea, non valet vtique quia respiciunt eam per modum informantis, & quasi substratum, nec constituunt duo indiuisa inter se distincta. Quod si filiatio & paternitas respiciunt essentiam tanquam quoddam fundamen-

B tum perfectibile & substatum, quod informarent, impossibile esset, quod se compaterentur in eodem; nunc autem essentia non perficitur per paternitatem, sed ex ipsis mutuo indiuisis consurgit primus discretus & distinctus, videlicet pater ex filiatione, numero & essentia secundus. s. filius, & ita sunt vere discreti & distincti manente vnitate essentiæ. sic igitur opinio illa de non identitate formali potest per hunc modum rectificari, dum tamen non concedatur aliqua distinctio extra intellectum, nec formalis nec modalis; nec aliqua multiplicabilis posi-

C tiua, sed solũ duplex modus indistinctionis, ex quo tollitur prædicatio formalis & per se primo modo siue in eo, quod quid. Ad argumentum vero principale ibi oppositum patet ex dictis.

QVODLIBETVM QVARTVM.

D Quarto quærebatur: Vtrum distinctio secundum quid inter essentiam & proprietates, vel identitas inconuertibilitatis sufficienter tollat cõtradictiones, quæ in diuinis videntur occurrere, absque alio modo vnitatis vel indiuisionis. Et videtur, quod sic: Illud enim, quod saluat identitatem realem perfectam essentiæ diuinæ cum tribus propositionibus, & cum hoc saluat, quod aliquid possit vere dici de

E essentia, quod non de proprietate, & è conuerso, illud itaque competenter excludit contradictiones, quæ videntur occurrere in diuinis: sed ista est distinctione secundum quid & de identitate inconuertibili: ergo per ista sufficienter tolluntur omnes contradictiones, vt videtur absque eo, quod ponantur plures indiuisiones, seu modi vnitatum in diuinis. Minor probatur quantum ad vtramque sui partem, quo ad distinctionem secundum quid.

F probatur ista. quoniam attributa habent distinctionem aliquam saltem secundum quid extra intellectum de quibus minus videretur, per quam distinctionem competit, eis vt contradictiua de eis possint verificari. Quando enim aliqua sic se habent, vt circunscripto omni modo grãmaticali vnum connotat aliquid, quod aliud non connotat, ex sua propria ratione illa videntur ex seipsis differre sicut patet. Si A. connotat B.C. autẽ non connotat b. necesse est, quod a & c. distinguantur. Sed intelle-

ctus

ctus diuinus inquantum diuinus aliquid connotat, quod voluntas inquantum est diuina non connotat, propter quod conceditur, quod Deus intelligit mala, & non vult mala: malum quidem non est obiectum diuinæ voluntatis, inquantum diuina est, nec sibi repugnat inquantum voluntas est in communi, sed inquantum diuina: ergo voluntas, & intellectus & differunt in Deo, non ex modo significandi, aut intelligendi, immo ex natura rei, & multo fortius essentia & paternitas. quo ad entitatem vero inconuertibilitatis probatur eadem minor, nam essentia ratione identitatis erit omnino eadem tribus proprietatibus; & ratione inconuertibilitatis, quæ non non est aliud quam essentia, in plus aliquid poterit dici de essentia, quod non dicetur de proprietate, & e conuerso: ergo talis indistinctio secundum quid, vel saltem identitas inconuertibilis multum est accommoda in diuinis.

Sed contra distinctionem secundum quid videtur definire Concil. extra de sum. Trin. & fid. cat. Capite. Firmiter; pronuncians, quod Deus est simplex omnino. Contra inconuertibilitatem vero esse videretur, quia sancti Doctores non multum approbauerunt rationem totius vniuersalis, & partis subiectiuæ in diuinis, & ita nec conuertibilitatem, nec inconuertibilitatem, sicut Magister probat primo lib. distinctione 19. Per quod patet, quod ab vsu talium nominum videtur esse abstinendum propter suspicionem, dato etiam quod in eis homo habeat bonum intellectum.

ISTA quæstio mota est propter duas solẽnes opiniones de quibus quia multa dicta sunt alias, ideo cæteris dimissis nunc tantum pertractabitur, quantum ad tria dicta, in quibus videntur positores eorum potissime residere.

Primo quidem ostendetur primum dictum omnino stare non posse, quod pertinet ad distinctionem secundum quid.

Secundo etiam ostendetur, quod nec secundum sufficit, quod pertinet ad idem. Tertio quoque probabitur, quod nec tertium dictum, quod pertinet ad identitatem inconuertibilitatis.

Est igitur primo sciendum, quod positores distinctionis secundum quid in diuinis accipiunt quasi pro fundamentali intellectu suæ positionis, quod rationes, quibus videretur posse probari, quod in diuinis non potest esse distinctio secundum quid, quando ibi sit aliqua res, secundum quod omnes soluuntur per hoc, quod multitudo est fundamentum distinctionis, non autem entitas substrata multitudini. Et quia in diuinis non est multitudo nisi secundum quid, res, quæ sunt ibi, sint res simpliciter.

A Sed omissis ad præsens omnibus alijs ostendo, quod duo dicuntur hic, quæ non possunt stare.

Primum quidem, quod diuisio fundetur super multitudinem, & non super entitatem substratam: impossibile est enim, quod idem fundetur super se, sed multitudo nihil ad res multas, nisi diuisionem earum inter se, vt patet ex allegatis super articulo primo præcedentis quæstionis. Res.n. multæ sunt res diuisæ, & multitudo earum est diuisio earum, rem enim multiplicare est rem diuidere, & e conuerso: ergo nihil est dictu, quod diuisio fundetur **B** super multitudinem.

Secundum vero, quod stare non potest cum simplicitate personæ patris, est, quod sint in ea res multæ secundum quid. Nec video, quod infinitas alterius extremi videlicet essentiæ, propter quam transeunt omnia in identitatem realem simpliciter, aliquo modo saluet simplicitatem, quam fides confitetur in persona diuina esse, ex quo relinquit aliquam multitudinem, & distinctionem secundum quid, quantumcunq. relinquatur minima multitudo. Vnde arguo.

C Primo sic: In persona diuina est personalitas perfectissime, & in summo in modo infinito: ergo est ibi infinitas infinitè perfectissimè, & in summo, & tunc vlterius infero: ergo nulla est multitudo quantumcunque minima, vel secundum quid. Antecedens est fidei, quia pater est simplex omnino sicut & Deus. Et iterum simplicitas est perfectio: omnis autem perfectio simpliciter, & modo infinito, & summo est in Deo. Consequentia prima tenet per locum ab inferiori nobilissimo ad superius, licet enim non sequatur, est nobilissima magnitudo: igi**D**tur nobilissimus color; tamen bene sequetur de albedine, habens enim summam albedinem habet, etiam summum colorem, quia nullus color potest esse maior summa albedine. Similiter in proposito, quamuis non sequatur, summe continuum: ergo summe vnum, continuitas enim non est summa vnitas, sicut simplicitas: tenet ergo consequentia, quod vbi summa simplicitas ibi summa vnitas. Cõsequẽtia vero secunda tenet, quia summa vnitas, & multitudo secundum quid contradicunt sicut albedo in summo, & nigredo in aliquo gradu, vt **E** patet.

Secundo arguo sic: sicut se habet multitudo simpliciter ad rationem simplicitatis, sic se habet multitudo secundum quid ad auferendum secundum quid rationem simplicitatis, quia sicut simpliciter ad simpliciter, sic secundum quid ad secundum quid, sed multitudo simpliciter aufert simpliciter rationem simplicitatis. Vnde propter hoc dicunt isti, quod essentia, & paternitas non sunt multæ res simpliciter, vt persona remaneat simpliciter simplex: propter hoc etiam aceruus lapidum **F** non est simplex simpliciter, quia constitutiua sunt simpliciter multa: ergo si remanent in diuina persona constitutiua multa secundum quid, sequetur, quod persona secundum quid sit non simplex: hoc autem est impossibile, quia nullum oppositum perfectioni simpliciter est in Deo secundum quid; non est enim Deus bonus simpliciter, & secundum quid non bonus: aut secundum quid sapiens, & simpliciter non sapiens, quare non potest poni secundum quid non simplex, cum simplicitas sit perfectio simpliciter.

Tertio sic. Vnumquodq. ex hoc constituitur, quia constitutiua vniuntur, & quanto ad maiorem vnitatem

vnitatem conueniunt, tanto perfectius dicitur illud constitui, quod patet, quia constituunt aliquod tertium, per compositionem perfectius constituunt quam per solam aggregationem. Sed manifestum est, quod constitutiua personæ diuinæ perfectissime illam constituunt; alioquin sequeretur, quod personalitas constituta esset imperfecta, & diminuta: ergo necesse est dicere, quod ad perfectissimam vnitatem concurrunt: quare non relinquetur etiã minimam multitudo, vel aliquis gradus non vnitatis.

Quarto sic: Vnitas siue indiuisio, quæ conuertitur cũ re, & ente, oritur ex perfectione rei. Res nãq. perfectiores magis de vnitate habent: vnde maior est vnitas substantiarũ abstractarũ vnitate corporũ & vnitas rei adhuc est maior. Cũ enim vnitas conuertatur cum ente, vbi maior est entitas, ibi potior est vnitas, sed quælibet persona habet entitatem in summo: ergo vnitatem habebit in summo, & ita non patietur aliquam multitudinem secundum quid.

Quinto sic: vnumquodque constitutiuum in tantum dissoluitur, & corrumpitur, inquantum diuiditur, sicut patet, quod si compositum diuidatur in componentia, statim corrumpitur, quia saluabatur ex vnitate: sed si persona diuina diuiditur secundũ quid in multa, quamuis vniatur simpliciter: ergo secundum quid eius personalitas erit dissoluta, & dissipata & diminuta.

Sexto sic: persona diuina non est aliquid multiplex secundum intellectum probo, quia nihil, quod sit vere Deus, erit secundum quid multiplex Deus, & multiplex Creator, & multa alia, quæ concedi nõ possunt: sed si persona diuina esset multa secundum quid, esset multiplex secundum quid, ergo illud poni non potest. Et confirmatur, quia simplex & multiplex opponuntur.

Septimo sic: Cum dicitur de essentia & paternitate, quod vnum sunt simpliciter, & multa secundũ quid, quæro quid intelligatur per vnum simpliciter: quia vel totaliter sicut album simpliciter dicitur, quod nullam partem habet nigram, aut quod nullam partem nigritudinis sine diminutione albedinis habet in se, vel inter vnum simpliciter, idest partialiter secundum partem principalem eo modo, quo Ethiops dicitur niger simpliciter propter partes principales in quibus habet nigredinem, quamuis in dentibus sit albus. Sed non potest dici, quod in diuinis essentia & paternitas sint vnum simpliciter, idest partialiter, quia non est ibi pars, & pars, immo se totis sunt vnum, nec etiam demitur ab eis aliqua pars, seu portio vnitatis, quia tũc non dicerentur vnum simpliciter: nam simpliciter additum vnitati excludit suum oppositum, scilicet multitudinem secundum quid, sicut simpliciter additum albedini excludit nigredinem secundum quid.

Octauo sic: sicut se habet indiuisum simpliciter ad non diuisum simpliciter, sic indiuisum vniuersaliter ad non diuisum vniuersaliter, sed nulla est repugnantia secundum istum Doctorem, quod paternitas sit res simpliciter, & per consequens indiuisa simpliciter, cum res, & vnum conuertantur, & tamen cum hoc non diuisa simpliciter a re essentiæ: ergo nec erit inconueniens, quod res paternitatis sit indiuisa absolute in se, nec tamen aliquo modo diuisa a re essentiæ.

Nonò sic: omnis multitudo requirit vnitatem, & multitudo secundum quid vnitatem secundum quid: sed constat, quod paternitas non habet vnitatem secundum quid, quia non est res secundum quid, & iterum sequeretur, quod haberet duas vnitates, vnam simpliciter, secundum quam est res simpliciter, & aliam secundum quid, sic apparent fundamenta alia & alia istarum vnitatum, & ita habeo propositum, quod erunt plures vnitates, & indiuisiones quam substrata: igitur isti concedant mihi intentum.

A

Vltimo non video, quod iuuet eos multitudo secundum quid ad tollendum contradictionem in diuinis. Arguo enim sic: Quæcunque vni, & eidem similiter sunt eadem, & diuersa secundum quid, inter se simpliciter sunt eadem, & secundum quid diuisa: sed paternitas & filiatio sunt eadem simpliciter cum essentia, sed diuersa secundum quid iuxta istam positionẽ: ergo inter se erunt eadem res simpliciter, sed diuersa secundum quid, & per consequens paternitas & filiatio non opponentur simpliciter, nec distinguentur inter se, nisi secundũ quid, & eo modo, quo vterque ab essentia, quod dici non potest.

B

C

Rursum etiam constat, quod hæc propositio vera est simpliciter: importata per essentiam simpliciter communicãtur, & non solum secundum quid. Et similiter ista: res paternitatis est non communicata simpliciter, & non solum secundum quid: igitur si aliqua distinctio exigitur ad contradictionem istam tollendam, illa erit distinctio simpliciter, & non secundum quid faciet aliquid in diuinis.

Sed forte dicetur ad omnia præcedentia, quod in diuinis non ponuntur aliqua multitudo secundum quid, sed multitudo formalis.

D

Sed tunc quæro an ista multitudo includat diuisionem aliquorum etiam minimam extra intellectum, & tunc erit realis tamen minima, cum omne, quod est extra intellectum, sit res; & secundum hoc procedunt omnes inductæ. aut huiusmodi multitudo non includit aliquam diuisionem, & tunc implicatur contradictio, cum multum & diuisum sint idem 10. met. & adhuc habeo propositum, quod essentia & paternitas nullam habent diuisionem, & tamen constat, quod habent alium modum indiuisionis ab illo modo, quo essentia est eadem sibiipsi, aut paternitas sibi ipsi.

E

Nunc secundo sciendum, quod positores distinctionis secundum quid in diuinis, vt saluare possint perfectam simplicitatem in qualibet persona diuina non obstantibus rationibus supradictis, complẽt intellectum rationis dicentes, quod duplex est multitudo quædam partium componentium, & hæc opponitur simplicitati, quæ est perfectio, simpliciter: quædam vero rationum perficientium, & hoc non repugnat simplicitati, aut perfectioni alicui; immo quantum res est perfectior, tanto pluribus modis perficitur & pluribus rationibus.

F

Prima ergo multitudo repugnat Deo: secunda vero non, & per hoc soluuntur nouẽ rationes meæ quibus probaui, quod nulla multitudo realis quantumcunque minima, & quid stat cum simplicitate omnimoda quam habet persona diuina. sed hanc responsionem non possum capere, vt satisfacientem argumentis prædictis.

Quod probo primo sic: Augustinus dicit in lib. de triplici habitaculo in fine verba, quæ sequuntur: sapientia Dei, & veritas, & æternitas non diuersa sunt inter se, sed vnum sunt, sicut & omnia. Sapientia

tia

tia enim Dei non magis sapientia, quam veritas est, & non magis veritas est, quam cætera Dei omnia: vnum enim sunt in Deo, sed non aliud sunt, quam ipse Deus, hoc ille: sed manifestum est, quod hæc vera non essent si inter attributa extra intellectum esset aliqua distinctio, ac multitudo rationũ perficientium, quantumcunque minima, & secundum quid. Certum est enim, quod tunc quælibet illarum rationum magis differret ab altera, quam a seipsa: nam sapientia est sapientia realiter, & formaliter, simpliciter & secundum quid, & nullam penitus multitudinem facit secum: ergo vel falsum est verbũ Augustini, vel in diuinis non est multitudo rationum perficientium, quantumcunque minima, vel secundum quid, vel formaliter.

Secundo sic in diuinis non possibilis multitudo partium componentium secũdum istam viam: Sed essentia & paternitas non se habent sicut rationes perficientes personam diuinam, cum proprietates non dicant perfectionem secundum sic ponentes: vnde habẽt magis rationem constituentium, quam perficientium rationẽ: ergo solutio illa non iuuat quin remaneat persona composita, scilicet constituatur ex multis, quantumcunque minimis, aut secundum quid multis, & per consequens remanent rationes, quas supra induxi.

Tertio sic Multitudo partium componentiũ repugnat diuinæ simplicitati, secundum istam viam: sed multitudo rationum perficientium est multitudo partium componentium: ergo etiam ista multitudo diuinæ simplicitati repugnat. Minorẽ probo dupliciter, primo quidem, quia vbicumque est multitudo rationum perficientium: istæ constituunt vnam totalem, & integram perfectionẽ: non enim quælibet est ratio perfecta, sed pars perfectionis totalis, & per consequens perfectiones istæ erunt partiales, ex quibus resultabit vna totalis: secundum hoc ergo totalitas diuinæ perfectionis composita erit ex multis perfectionibus.

Secundo vero, quia rationes perficientes constituunt cum perfectibili vnum perfectum: nam vbi differt perfectio a perfectibili aliquo modo, idest, perfectum componitur ex perfectibili, & sua perfectione. Ex quo patet, quod ponere multitudinem rationum perficientium, est ponere multitudinem partium componentium.

Quarto sic: Diuinæ perfectioni repugnat multitudo rerum perficientium, alioquin non habet totã suam perfectionem per vnam simplicem realitatẽ, sed multitudo rationum perfectionum quantumque minima, & secundum quid, dum tamen fuerit extra intellectum, est multitudo rerum perficientium, quia quicquid est extra intellectum, est res, iuxta illud Augustini 1. de Doct. Christ. cap. 3. quod omnino nulla res est, penitus nihil est. & Ansel. de Incarnat. Verbi: Solemus rem dicere, quod omnino aliquid est: ergo multitudo rationum perficientiũ existens extra intellectum omnino repugnat Deo, sicut & multitudo perficientium rerum.

Quinto sic: Commentator quinto metaph. com. 11. omne quod est, illud quidem in vnoquoque generum est simplex, dicit, quod illud, quod sic est vnum, quia non diuiditur vniuersaliter aliquo modo diuisionis. Et tale in genere quantitatis si habet situm, est punctus: si vero non, est vnitas, quæ est principium numerorum. Et ibidem dicit, quod illud, quod in genere substantiæ est tale, illud est dignissimum hoc nomine vnum; per hoc innuens

A primum motorem, qui declaratur esse mensura omnium substantiarum 10. metaph.

Ex his potest sic argui: Illud, quod est simplex in vnoquoque genere, & præcipue in genere substantiæ, non diuiditur vniuersaliter aliquo modo diuisionis, vt Commentator ait: sed quod diuiditur in plures rationes perficientes, diuiditur aliquo modo diuisionis: ergo non est omnino simplex: Vnde patet, quod æque repugnat Deo multitudo rationum perficientium, sicut etiam partium componentium, quoniam illa istam includit. Quin immo B repugnat amplius, cum in Deo nihil sit perfectibile, quod indigeat rationibus ipsum perficientibus extra intellectum: nec ex hoc, quod aliquid est perfectius, oportet, quod habeat plures perfectiones ex natura rei distinctas; immo haberet eas perfectiori modo, si coinciderent in eandem rem simplicem, & eandem rationem: sicut declaratum est dum ageretur de attributis, habere namque aliquid modo disperso, est illud habere modo imperfecto.

Vltimo sic: Nullum constitutum ex multis, est C omnino simplex eo modo, quo illa sunt multa. Si enim secundum rationem sunt multa, non erit simplex secundum rationem: Si vero sint multa discreta, sicut in aceruo, adhuc nõ esset simpliciter discretum. Si vero multa in potentia, & vnum in actu, sicut in continuo, non erit simplex. Si vero multa secundum quid, non erit secundum quid; aut si multa simpliciter, non erit simplex simpliciter, & vniuersaliter.

Hæc propositio non potest negari, cum teneat ex terminis, quia simplex dicitur quasi sine impli- D catione cuiuscumque constitutiuæ multitudinis. Sed persona diuina est simplicissima & cõstitutiua, & est constituta ex proprietate & essentia: ergo inter proprietatem & essentiam nulla est multitudo quantumcumque minima, aut distinctio secundum quid, aut aliqua alia.

Sic igitur ex prædictis rationibus moueor ad negandum omnem diuersitatem extra intellectum sequendo rationem, non imaginationem: nam dubiũ non est, quin via facilior & magis consona imaginandi esset ponere distinctionem aliquam, dum E tamen congrueret primo principio & suæ simplicitati: sed non videtur congruere talis multitudo philosophico, nec dicto theologico. Philosophico quidem, quia expresse dicit Commentator 12. metaph. comm. 50. quod primum est simplicius alijs intelligentijs abstractis. Est enim vnum simplex absque aliqua multiplicitate. & 3. de anima com. 18. dicit, quod in sola prima forma idem est essentia & quidditas eius. Aliæ sunt autem formæ, quæ diuersantur quoquo modo in quidditate, & essentia, & vbique nostros Philosophos horruisse, qood F ipsi Deitati extra intellectum sit aliqua intentio addita.

Theologico vero modo, Deo etiã videtur congruere, cũ expresse definiat Concil. quod Deus est simplex omnino, & quod in diuinis non est quaternitas aliquo modo: vnde & Hilar. 6. lib. de Trin. dicit, quod Deus qui spiritus est, ex disparibus non est formaliter, & alibi ait, quod Deus non ex disparibus constitutus est, sed viuens ipse per totum. Et Boetius 1. de Trin. dicit, quod Deus vere vnum est, in quo vniuersalis est numerus, nullum in eo est aliud præter id, quod est.

Sed adhuc nituntur aliqui probare, quod ponen

di

di modus indiuisionem, seu identitatem relatiuam sit omnino impossibilis; pro eo, quod repugnat diuinæ simplicitati.

Arguunt ergo primo sic: Accipiatur res indiuisa in se, quam dicis a quadam re non diuisam: aut igitur ista res illi rei est eadem, aut non eadem.

Si non eadem: ergo alia & diuersa, quia idem, & diuersum sunt differentiæ immediatæ diuidentes ens. Si vero sit eadem: ergo illa res, & ista sunt indiuisa indiuisione absoluta, sicut aliquid idem est sibi: igitur tua relatiua indistinctio est nihil.

Secundo sic: res illa ad quam ponis rem quandã non esse diuisam, aut est alia, aut non alia: si alia: ergo diuisa: ergo contradicis cum ponis eam non diuisam.

Tertio sic: aut reperitur eadem res, aut non eadem res, cum dicitur res à quadam re non diuisa. Si reperitur eadem res: ergo sunt indiuisa indiuisione absoluta. Si non eadem res: ergo erit diuisa, & implicans contradictionem.

Quarto sic: quandocunque aliqua conuertuntur accipiendo vnum pro indiuisione absoluta per se, & multis indiuisionibus absolutum, necesse est entia multiplicari: ergo essentia & paternitas, erunt duo entia, & duæ res, ex quo habent duas vnitates, quæ conuertuntur cum ente & cum re.

Quinto sic: Impossibile est manente simplicitate essentiæ, quod aliquod existens in Deo diuertat ab essentia, sed si paternitas est aliquo modo indiuisa ab essentia, quam essentia a se ipsa quodammodo diuertit ab essentia, quia non erit indiuisa, nisi quodammodo relatiuè, & quasi erit essentia indirectè: ergo talis indistinctio repugnat diuinæ simplicitati.

Sed in oppositum est, quod simplicitati nil repugnat, nisi quod multitudinem aliquam, siue distinctionem ponit, quantum ad aliquid positiuum, sed ex superioribus patet, quod hæc duplex indistinctio relinquit multitudinem, aut distinctionem: ergo non repugnat simplicitati diuinæ.

Et ideo sciendum, quod valde mirabile est, quod non potest videri, quomodo essentia potest habere propriam indistinctionem, in qua non communicabit paternitas: & similiter paternitas propriam, in qua non communicabit essentia non obstante, quod sint omnino inter se non diuisa, quod non videatur inquam ab illis, qui concedunt æquipollentia; immo ea de quibus omnino minus videretur.

Arguitur ergo sic primo: Non plus repugnat paternitati habere propriam negationem non obstante, quod ab essentia non diuidatur habere propriam affirmationem: Non enim plus ponderat negatio propria, quam affirmatio, nec magis scindit vnitatem, aut rumpit ipsam ab essentia, sed isti possunt videre, & habent concedere, quod paternitas habet propriam affirmationem in qua non communicat essentiæ: opponitur enim filiationi, distinguitur a filiatione refertur, & est ad filiationem; essentia vero in istis non participat, nec cum hoc rumpitur, aut scinditur paternitas, nec in hoc secum paternitas communicat; immo affirmationes istæ propriæ sunt essentiæ, & illæ paternitati, nec tamen sic ponderant vt eas ab inuicem scindant: ergo nec apparet ratio, quare non possit paternitas portare suam propriam indiuisionem, absque hoc, quod non diuidatur ab essentia; & similiter essentia suam propriam.

A Secundo sic: Non plus repugnat paternitati habere istam negationem sibi propriam, quæ est indiuisio suæ relationis, absque hoc, quod diuidatur ab essentia, quàm habere alias proprias negationes, scilicet, quod est res incommunicabilis, & res non absoluta, & res non ad se, & res quæ conuertitur cũ re essentiæ, sed e conuerso, & multa alia quæ ipsi concedunt: ergo ipsi habent concedere, quod & ista negatio, quæ est propria indiuisio, non repugnet paternitati.

B Tertio sic: Paternitatis est aliquid incommunicabile extra intellectum, hoc non obstante, quod ab essentia nullo modo diuidatur: est igitur incommunicabilis in sua propria aliquitate: habet igitur propriam aliquitatem, habet propriam indiuisionem, cum esse aliquid sit esse indiuisum, & non esse essentiã. Igitur paternitas habet propriam indiuisionem absque hoc, quod ab essentia diuidatur.

Quarto sic: Non plus repugnat tribus proprietatibus in diuinis habere proprias vnitates, in quibus non communicat essentia, quam habere propriam multitudinem, cũ ex multitudinibus multitudo resultet. (C) Sed manifestum est, quod tres proprietates habent propriam multitudinem, quam non participat essentia: non enim sunt ibi multæ essentiæ, sicut multæ proprietates: ergo non apparet, cur debeat negari, quod quælibet ex proprietatibus propriam habet vnitatem, quia sit indiuisa in se, & ab alia propria diuisa.

Quinto sic: illa vnitas, quæ ingreditur multitudinem, non est eadem cum illa, quæ non ingreditur: sed vnitas cuiuslibet proprietatis ingreditur quãdã (D) multitudinem in diuinis, cum sint ibi multæ proprietates, quarum multitudo consurgit ex proprijs vnitatibus cuiuslibet proprietatis. Vnitas vero essentiæ non ingreditur aliquam multitudinem tanquam pars multitudinis: igitur dici non potest, quod vnitas essentiæ sit eadem vnitas cum vnitate cuiuslibet proprietatis. Adhuc autem sunt rationes plurimæ, quam decem superius inductæ propositione quarta, & quinta, quæ supra positæ sunt in hoc secundo articulo versus principium.

Sed forte dicetur, quod immo essentia est illa res (E) quæ habet proprias affirmationes, quæ attribuuntur paternitati. hæc autem solutio non valet, tum quia confirmat propositum, quia pari ratione est illa res, quæ habet propriam indiuisionem, non tamen illa indiuisio est indiuisio eius, sicut nec affirmationes erant affirmationes eius: habetur ergo propositum, quia propria affirmatio non exigit substratum diuisum, sicut nec propriè ipsæ affirmationes: tum quia fallacia est accidentis arguere, si essentia sit paternitas, quod ex hoc indiuisio essentiæ sit indiuisio paternitatis: non enim sequitur: in(F)diuisum est indiuisum: ergo indiuisio est indiuisio: vnde essentia, cum sit positiuum summè est, sua indiuisio, quia affirmatio non est negatio.

Non procedunt ergo rationes in oppositum. Primæ tres quidem non, quia peccant per fallaciam consequentis. Concesso enim, quod res à quadam re non diuisa sit eadem, & non alia: Cum infertur: ergo est eadem identitate absoluta, arguitur a superiori ad inferius affirmatiue, & sic committitur fallacia cõsequẽtis, quia probatum est supra, quod omnimoda vnitas quædam est absoluta, quomodo essentia est absolute eadem sibiipsi; quædam est relatiua, quæ exigit duas tales in extremis, quomodo essen-

tia dicitur esse eadem paternitati. Item concesso, A etiam, quod non sunt eadem absolutè, nõ consequitur: ergo aliæ, immo est fallacia cõsequentis a duabus caussis veritatis ad vnam. Quod .n. non sint eadem absolutè, potest prouenire, vel quia eadem relatiuè, vel quia sunt aliæ & diuisæ.

Supra vero ratio non procedit, pro eo quod nũquam concedo, quod in diuinis multiplicetur vnũ, quod conuertitur cum ente in concreto, sic quod sint multa vna, aut indiuisa, sed in abstractis concedo, quod sint ibi multæ diuisiones: non multiplicatur ergo ibi vnum, quod conuertitur cum ente, B sed vnitas, quæ connectitur cum ente. Ad multiplicandum autem ens, non sufficit multiplicare vnitatem rei in se, aut indiuisionem: sed exigitur ibi diuisio, quam tollit non diuisio. Regula est. hæc omnia superius sunt dicta.

Vltima quoque ratio non procedit, quia paternitas non dicitur dimittere ab essentia incipiendo in alietate, aut aliam diuersitatem, sed potius incipiendo in alium modum identitatis: nam paternitas non est illo modo eadem esse, quo est eadem sibi. Vnde ab identitate absoluta dicitur diuertere C incidendo in relatiuam, aut non absolutam.

Sed adhuc mouentur a diuersis diuersæ difficultates, & maxime contra modum ponendi indiuisionem relatiuam, vel vnitatem.

Prima est hæc: Sicut se habet multitudo ad multitudinem, sic vnitas ad vnitatem cum multitudo non sit, nisi quoddam ex vnitatibus aggregatũ, sed multitudo paternitatis, per me aliud est a multitudine essentiarum, & e conuerso: ergo vnitas paternitatis est alia ab vnitate essentiæ. Vnitas autem idem est, quod res, & per consequens res paternitatis est alia a re essentiæ aliquo modo. D

Secunda est hæc: omnis indistinctio est relatiua: ergo contradictio est dicere indistinctionem absolutam. probatur consequentia, quia relationem dicere absolutam est contradictio. probatur antecedens, quia indistinctio, cũ sit priuatio, sumit qualitatem & numerum ab opposito habitu: sed omnis multitudo est relatiua, est enim inter multa tanquam inter extrema: ergo omnis indistinctio erit relatiua. Tertia est hæc: Philos. 3. met. dicit, quod idem, & aliud sunt opposita secundum situm. quod E exponens Comment. com. 11. dicit, quod idem, & diuersum sunt opposita in situ, quia cũ alterum ponitur, aufertur reliquum, & e conuerso: sed iuxta positionem istam aufertur identitas aliqua ab essentia & paternitate, quia dicitur, quod non eadẽ absolutè: ergo necessario ponitur, quod sunt aliquo modo diuersa. Et confirmatur, quia Phil. dicit ibidem, quod omne ens, & vnum conuertuntur; sed de ratione vnius est, quod sit indiuisum in se, & ab alio diuisum: eadem .n. res est in se indiuisa, & a quocũq. diuisa, vt Com. 4. met. dicit: ergo impossibile est rẽ F aliquã reperiri, quæ sit in se diuisa absolute, & cum hoc sit a re aliqua non diuisa, vel indiuisa relatiuè, imo est contradictio, vt videtur. Quinta est hæc: nulla imperfectio realitatis potest attribui rei alicui, quæ sit in diuinis, præsertim essentiæ, cũ sit quædam summa res incomprehensibilis & immensa, vt probatur extra de sum. Trin. & fi. cat. in c. dãnamus, sed esse rem non diuisam videtur imperfectionẽ importare: nã talis res non videtur per se esse, sed cũ alio esse præcise sibi cõperit ratio essendi: ergo absonum est dicere, ꝙ essentia in diuinis sit res nõ diuisa, vel indiuisa a quadã re, & idem de proprietate.

A Sed in oppositũ est, [illegible] Cõm. 3. de cæl. & mun. com. 29. ait loquens de [illegible] materiæ, dicit .n. ꝙ differt a nihilo, pro eo, ꝙ [illegible] ente in actu non distinctũ, nec indistinctum: [illegible] secundum Cõm. nulla est additio, quod sit [illegible] aliqua, quæ sit in se diuisa absolute, & cũ hoc [illegible] indiuisa a quadã re relatiue

Ad difficultates [illegible] inductas in principio. Ad primam quidem, [illegible] si accipiatur multitudo in abstracto, & vnitas [illegible] abstracto, totam rationem concedo: est [illegible], quia ego volo, ꝙ paternitas habeat [illegible] propriam vnitatem aliam ab essentiæ vnitate, & [illegible] infertur, ꝙ res substrata B vnitati [illegible] alia [illegible] substrata, nego, hoc enim erat probandum, & conclusio principalis, vnde ratio petit principium.

Si uero accipiantur multitudo, & unitas pro re, quæ est multa, & pro re quæ est una, tunc neganda est minor, quia si essent plures essentiæ, & plures paternitates in abstracto uni multitudini, siue diuisioni, non essent plures seu diuisæ a rebus substratis alteri multitudini: quælibet ergo res unius multitudinis non esset ante diuisa a re alterius multi- C tudinis.

Ad secundum dicendum, quod indistinctio essentiæ in se pro tanto dicitur absoluta, quia nullo modo extra intellectum exigit extrema. Indistinctio uero essentiæ a paternitate est relatiua, quia exigit extrema etsi non distincta, tamen alio modo identitatis eadem, quam sit essentia sibiipsi.

Et cum probatur, quod omnis indistinctio sit relatiua, quia priuat multitudinem, omnis autem multitudo est relatiua: dico, quod multitudo potest cõparari, uel ad rationẽ quæ multiplicatur, ut tres homines; uel ad extrema quæ inter se distincta sunt D & multa. In prima acceptione multitudo dicitur absoluta, in ordine ad rationem, quæ plurificatur. In secunda uero acceptione est relatiua, quia si tollantur omnia extrema, & remaneat ratio omnino indiuisa, huiusmodi indiuisio dicetur absoluta, & sic est de indiuisione paternitatis in se, aut essentiæ in se, quia etsi priuetur multitudo paternitatum, nihilominus nõ remanent paternitates sub suis indiuisionibus eo modo, quo res essentiæ & paternitatis uere manẽt in diuinis modo quodã non eadẽ.

E Ad tertium dicendum, quod qui recedit ab eodem, accedit ad diuersum, secundum illum modum quo recedit ab eodem accedit ad diuersum: nunc autem essentia & paternitas non recedunt ab identitate aliqua positiua, sed ab indistinctione absolute negatiua, & ideo accedunt ad diuersas indiuisiones negatiuas, sed ad diuersas realitates nullo modo.

Ad quartum dicendum, & essentiam habere aliã & qui remouet huiusmodi identitates, aut indiuisiones, & postea enunciat paternitatem, & essentiã F esse non eadem, conatur retinere effectum formalẽ forma remota, quod est omnino impossibile.

Ad quintũ dicendũ concessa maiore cum accipitur in minori, ꝙ essentia prius aspicitur ad esse ad se quã suã indiuisionẽ, & ꝙ in illo priori habet non idẽtitatẽ ad paternitatem, quando esse ad se & esse ad aliud non sunt eadem? Dicendum, quod non sunt eadem simpliciter, & substratiue, & hoc habent ex se, quod sint simpliciter non eadem. sed quod esse ad se, & ad aliud sint formaliter ipsa non identitas est manifeste falsum: immo illa non identitas est carentia alicuius non identitatis, quia reciprocè (vt dictum est sæpe) & ita cum

remouetur hæc non identitas, & consideratur essentia, & paternitas [illegible] & non ad aliud: in illa consideratione habent quidem præcisa fundamenta non identitatis, [illegible] actualis nō identitas non habetur, nisi illud, quod primo remotum est, reducatur. Quod vero additur, quod non potest ponere statum, qui dicit primā [illegible] identitatem essentiæ & paternitatis formaliter esse duas identitates reciprocas, aut indiuisiones [illegible] ex hoc quod nulla negatiua est prima, [illegible] propositio: paternitas non est plures: reducitur ad aliquam affirmatiuam in paternitate. Dicendum, quod reducitur originaliter hæc indiuisio ad realitatem paternitatis affirmatiuam, & positiuam, & ibi est status. Et cum dicitur, quod non ex hoc, quod nihil habet oppositioni ad diuisionem, nisi diuisio, & e conuerso. Dicendum, quod verum est formaliter, sed virtualiter & originaliter vtiq. sicut dicimus, quod aqua repugnat calori virtualiter, & frigiditas formaliter & propter hoc frigiditas aquæ reducitur ad aquā, nec exigitur aliquid prius.

Consimiliter in proposito: indiuisio paternitatis reducitur ad ipsam affirmationem paternitatis; sicut indiuisio repugnat diuisioni, sed virtualiter & fundamentaliter, vt patet.

Ad sextum dicendum concessa maiori, cum accipitur in minori, quod humanitas Sortis prius est alia a Platone, quam sit vna vnitate numerali. Dicendum vtiq. quod inquirendum est, quid intelligitur per vnitatem numeralem. Aut enim vnū, quod est principium numeri, quod non importat solum indiuisionem in se, & diuisionem ab alio, sed addit determinatū subiectum; est enim indiuisibile summe & mensuræ, sicut punctus indiuisibilis positionis, & sic non est dubium, quod vnitas naturalis est posterior Sorte: nec sic vnquam facta est mentio inter nos de vnitate numerali ad istū intellectum. Aut accipitur vnum numero in sua generalitate pro eo, ꝙ est in se in diuisum & ab alio diuisum. Et sic dixi, quod est contradictio, quod aliquid sit prius alio ab alio ipsa vnitate numerali, esset. n. aliud sine alietate, & distinctum sine distinctione; immo nec humanitas Sortis est hæc, nisi vna vnitate: ex hoc namque dicitur hoc, quia est humanitas in se indiuisa, & a quacunque alia diuisa.

Ad septimum dicēdum, cum accipitur de paternitate, quod vel fundat indiuisionem propriam ratione realitatis, quæ est eadem realitati essentiæ, vel quæ non est eadem: dicendum vtiq. quod ratione realitatis, quæ est eadem, non tamen ratione identitatis; nec ratione non identitatis; immo indiuisio propria quam fundat, pro eo quod est alia ab indiuisione quam fundat essentia, est formaliter ipsa non identitas: Vnde simile argumentum potest fieri de quocunq. ꝙ ponitur distinctū, aut ab alio: aut. n. fundat distinctionē inquātū distinctū ab illo: aut inquantū idē: non potest dici hoc, quia tunc nō plus fundabit istud, quam illud: ergo inquantum distinctum & per consequens distinctio præexigit distinctionem. Dicendum ad hoc, quod nec inquantum idem, nec inquantum distinctum.

Ad octauum dicendum, cum accipitur in maiori, quod paternitas est indiuisa a filiatione, quo secum non communicat essentia, quæ non est diuisa a filiatione: dicendum, quod immo eo toto est diuisa a filiatione paternitas, quo toto est eadem paternitas cum essentia: nam tota sua realitate paternitas est eadem essentiæ diuisa a filiatio-

A ne, & tamen essentia non est diuisa a filiatione. Et quod non sit contradictio, facit non identitas reciproca, & absoluta, quæ est inter essentiam & paternitatem. Vnde maior est neganda, si ly teneatur formaliter. Si vero teneatur concomitanter, potest concedi, quod ex hoc paternitas potest esse diuisa a filiatione, absq; hoc, quod essentia diuidatur ab ea, quia non communicat in quadam identitate, & diuisione. Vnde hæc ratio æquè cōcludit cōtra omnem opinionem, quia si ponatur distingui sola ratione paternitas ab essentia, probabitur, quod sola

B ratio est fundamentum distinctionis paternitatis a filiatione: si vero formaliter, probabitur, quod formalitas sola sit fundamentum: si vero secundum quid probabitur, quod ipsum secundū quid sit fundamentum distinctionis paternitatis, & filiationis ad indiuisiones, quam alij reducant ad secundum quid, vel formalitates, vel rationes factas ab intellectu, vt manifeste patet.

Sed adhuc contra illud, quod est de indiuisione relatiua essentiæ ad quamlibet proprietatem, inducuntur difficultates a quibusdam, quod ex vi huius

C indiuisionis non sit alia non identitas essentiæ ad seipsam, & alia essentiæ ad proprietatem: essentia enim non est essentia magis, quam paternitas, aut e conuerso, vt August. in lib. de diu. nomin. dicit, & in lib. de gaudijs electorum, siue de triplici habitaculo superius allegato. Sed essentiæ ad essentiā nulla est non identitas; immo est eadem sibiipsi omnibus modis: ergo & essentia paternitati erit eadem omnibus modis, &, nec erit alia identitas essentiæ ad seipsam ab illa, quæ est essentiæ ad paternitatē.

Sed contra est, quod Aug. dicit 7. de Trin. ait. n.

D quod non eo verbum quo Sapientia dicitur, eo quippe filius quo verbum, & eo verbum quo filius, sapientia vero eo quo essentia. ex quo innuit, quod nō eo modo proprietas verbi vel filij est essentia, quo sapientia est essentia. Et ita alia est identitas sapientiæ ad essentiam, aut essentiæ ad seipsam ab illa, qua filiatio eadem est cum ipsa.

Respondeo, suppono, quod essentia in diuinis sit res summa, illimitata, & infinita; & quod hoc habet ex hoc, quod est tota entitas eminenter subsistens, & quod ex hoc est communicabilis; nihilominus

E necesse est dicere, quod inter essentiam, & proprietatem non sit illa identitas, quæ est inter essentiā, & essentiam, aut inter proprietatem, & seipsam, & hoc propter multas rationes superius inductas; & nunc resumo vnam: Constat enim, quod idem prædicatum vere affirmatur de essentia, & negatur de proprietate, vt communicari; aut ergo est affirmatio, & negatio de eodem, sicut aliquid idem est sibiipsi, ita vt saluetur tota definitio elēchi: nec hoc est impossibile propter impossibilitatem essentiæ diuinæ: aut non est affirmatio, & negatio de eodem,

F quia de diuerso, vt non remaneat elenchi definitio: aut est affirmatio, & negatio de non eodem aliquo modo, quamuis non diuerso aliquo modo: sed medium non potest dari scilicet, quod de diuerso, propter rationes superius inductas.

Nec etiam primum potest dari, quia si contradictoriæ verificantur in Deo propter infinitatem, tollitur omnis veritas & omnis certa cognitio de Deo, vt patet 4. met. Et iterum nihil erit in Deo impossibile, cū quicquid est impossibile, hoc sit propter repugnātiā & implicatione cōtradictionis, & ita poterit idē gignere se, & esse idem Pater, & filius; nec erit via ad impugnandum Sabellium, & vniuersaliter

liter istud est pessimum genus errandi circa diuina, vt Augustinus dicit 1. de Trin. ergo necesse est dari tertium, scilicet, quod essentia aliter sit idem sibiipsi extra intellectum, & aliter paternitati. Et similiter paternitas aliter sibi ipsi, & aliter essentiæ, & per consequens hæc identitas non est illa.

Sed forte dicetur, quod non concluduntur plures identitates, sed plures modi eiusdem identitatis: vnde eadem est identitas essentiæ ad seipsam & essentiæ ad proprietatem, quamuis sit inter extrema inconuertibilia. Sed si ita dicatur, stare non potest. Arguo enim primo sic: Identitas essentiæ ad proprietatem est inconuertibilium extremorũ: sed identitas essentiæ ad seipsam non est inconuertibilium extremorum: ergo hæc identitas non est illa.

In secunda figura. Vel si fuerit, sequitur, quod eadem identitas est inconuertibilium extremorũ; & non est conuertibilium extremorum, quæ est expræssa contradictio.

Secundo sic: plures modi identitatis, vel sunt positiui, vel sunt priuatiui, sed positiui non possunt esse: esset enim aliqua diuersitas positiua inter essentiam & proprietatem: ergo necesse est, quod sint priuatiui, & per consequens aliæ, & aliæ indistinctiones, siue non identitates.

Tertio sic: plures modi hominum sunt plures homines, & plures modi identitatum sunt plures identitates, & multis alijs vijs Conclusio illa probata est frequenter.

Ad argumentum in oppositum dicendum, quod istæ identitates non differunt secundum gradũ maiorem vel minorem positiuum, quia nulla diuersitas ponitur: differunt ergo secundum modum, quia vna identitas est reciproca, & quasi absoluta eiusdẽ ad se, alia vero indiuisio relatiua, nec reciproca. Verum est igitur, quod Augustinus dicit, quod non magis essentia est essentia, quam proprietas, quãuis aliter & modo alio.

Et si dicatur, quod impossibile est duos modos identitatis esse æquales & summos, quia quod per superabundantiam dicitur, vni soli competit: dicendum, quod quantum ad priuationem multitudinis positiuæ æquales sunt, non autem quo ad priuationem multitudinis negationum. Identitas enim relatiua non excludit multitudinem indistinctionum reciprocarum, & absolutarum; immo coexigit, nec etiam paternitas & essentia essent indistinctæ relatiuè, nisi quia paternitas sua indistinctione reciproca eadem est sibiipsi, alia identitate reciproca: indistinctio ergo relatiua æqualis est in ordine ad diuersitatem positiuam, quia omnem excludit, non autem in ordine ad non identitatem, aut multitudinem indistinctionum, quia illã non excludit.

Nunc tertio pro alia parte quæstionis sciendum est, quod positores conuertibilium, & inconuertibilium in diuinis, vt per hoc tollãt contradictiões, dicunt essentiam conuertibiliter eandem cuilibet proprietati, nec tamẽ volũt confiteri duos modos indiuisionum, vniatum, seu identitatũ: ostendo igitur primo, quod omnino coguntur, quæ negant ponere contra adducta sua, quod probo quadruplici ratione.

Prima est hæc fundamentum, & terminus identitatis, quo fundamentum est idem sibiipsi, excludit & tollit inconuertibilitatem, cum sit impossibile idem esse inconuertibile sibiipsi: vnde repugnat fundamẽto, ꝙ sit inconuertibile sibi propter modũ

A illum identitatis, quem habet a se. Identitas autem illa quam habet fundamentum cum termino, non excludit inconuertibilitatem, immo patitur eam: quare ista identitas, & illa non sunt eædem, nec eiusdem modi; alioquin quidem repugnaret vni, & alteri non repugnaret: sed essentia est fundamentũ inconuertibilitatis, & paternitas terminus. Quod patet ex hoc, quod essentia denominatur eadem inconuertibiliter paternitati: illud autem est fundamentum, quod denominatur tale, & illud terminus respectu cuius dicitur tale, vt linea inæqualis

B alteri dicitur fundamentum inæqualitatis: ergo impossibile est, quod essentia, quæ est fundamentũ inconuertibilis identitatis, & paternitas quæ est terminus, sint illo modo idem quo essentia est eadem sibiipsi.

Sed forte dicetur, quod essentia non est fundamẽtum totius huius identitatis inconuertibilis, sed essentia est simpliciter eadem paternitati, inconuertibilitatem autem illius idẽtitatis fundat filiatio: Vnde propter hoc est eadem paternitati inconuertibiliter, quia cum hoc eadem est filiationi, quæ pa

C ternitati opponitur.

Contra istam eualsionem arguo primo sic: Ex eo habet essentia, quod sit inconuertibilis, ex quo habet, quod sit communis, & communicabilis, & in plus, quia hoc est esse inconuertibile etiã secundũ eos: sed manifestum est, quod essentia habet ex se, quod sit communis, communicabilis & in plus, nõ autem dat hoc sibi filiatio, nec paternitas, nec aliqua proprietas, nec etiam omnes simul, cũ omnes sint inconuertibiles. Vnde cõstat, quod essentia nõ trahit a proprietatibus, quod sit communicabilis,

D sicut nec trahit, quod sit essentia; immo hoc habet ex se, præsertim cum communicabile non det alteri, quod sit communicabile: ergo impossibile est, quod essentia trahat a filiatione, quod sit inconuertibilis; immo hoc habet ex se.

Secundo sic: Si filiatio fundat inconuertibilitatem, aut sic eam fundat, vt efficiatur ipsa inconuertibilis; aut vt efficiat essentiam inconuertibilẽ: sed primum est impossibile; filiatio namq. opponitur paternitati, nec est conuertibilis cum ea, nec inconuertibilis; immo nihil esset dictu, quod cõuertatur,

E aut non conuertatur cum ea: ergo oportet dari secundum, & habetur propositum, scilicet, quod essentia erit inconuertibilis, & fundamentum, & per consequens non erit illo modo idẽ paternitati, quo sibi ipsi, ex quo filiatio non dat paternitati, ꝙ sit inconuertibilis, & tamen hoc dat secundũ istos essentiæ.

Tertio sic: Idem est fundamentum alicuius, & modi intrinseci illius (illud. n. quod fundat similitudinem, fundat etiã modũ similitudinis & gradum) sed essentia ex hoc, quod essentia fundat identitatem cum paternitate, inconuertibilitas autem est mo-

F dus istius identitatis: Igitur hoc totale, identitatẽ scilicet inconuertibilem essentiæ fundabit.

Quarto sic: essentia per se, etsi sit eadem, non tñ habet ex se, quod sit inconuertibilis, nisi filiatio in hoc sibi suffragetur: igitur aliquo modo est idẽ essentia sibiipsi, quo nõ est eadem filiationi; alioquin non indigeret eius auxilio, & adiutorio ad fundandum inconuertibilitatem.

Adhuc forte dicetur, quod filiatio non facit essentiam inconuertibilem, sed identitas eius cum filiatione hoc efficit: nam si non esset filiatio in diuinis, nec passiua spiratio, tunc essentia esset paternitati conuertibiliter eadem.

Si vtique sic dicatur, non valet, quia confirmatur propositum; nam identitas essentiæ cum tribus est idem, quod sua communitas, & sua incommunicabilitas; quare necesse est quod illud quod sic est cõmune, & communicabile, alio modo sit idem sibipsi, cum identitas illa non sit communitas, sed potius coæquatio, & indistinctio absoluta in se; & alio modo sit idem illis tribus, cum illa identitas sit quædam communitas, & adæquatio ad quodlibet per se sumptum.

Secunda ratio principalis est hæc: Conuertibile, & inconuertibile circa identitatem vel sunt modi intrinseci, & differentiæ essentiales ipsius identitatis; sicut rationale, & irrationale ipsius animalitatis, vel modi extrinseci, & accidentales tanquam proprij sicut album, & non album hominis, nec posset pluribus modis variari. Sed quodcunque istorum detur, necessario arguunt aliam, & aliam identitatem, & alium modum indistinctionis, cum sit impossibile, idẽ animal esse rationale, & irrationale; aut idem animal risibile, & non risibile; aut idem animal masculinum, & fœmininum, secũdum eandem partem, aut eundem hominem album, & nigrum in eademmet parte: ergo impossibile est eandem identitatem esse conuertibilem, & inconuertibilem per quemcunq. modum, cum conuertibile, & inconuertibile determinent identitatem.

Sed forte dicetur, quod identitas paternitatis in se est identitas essentiæ, non tamen conuertibiliter, sicut paternitas est essentia, non tamen conuertibiliter.

Contra hoc arguo ostendendo, quod est impossibile. Primo sic: Impossibile est vnum oppositum prædicari de alio cum denominatione eius, alias enim animal rationale non est animal irrationale irrationabiliter: sed identitas conuertibilis, & inconuertibilis oppositos modos habent: ergo impossibile, quod identitas conuertibilis sit identitas inconuertibilis inconuertibiliter: ac si diceretur, quod animal risibile est animal irrisibile irrisibiliter. Vnde si modus iste dicendi non esset derisorius, nullus posset probare mihi, quin rationale esset irrationale irrationabiliter: dicendum enim ad omnia media, quod probant de illo, quod est rationale rationabiliter, non autem irrationabiliter.

Secũdo sic: Si identitas incõuertibilis sibi sit identitas conuertibilis inconuertibiliter, procedetur in infinitum nam cum, hæc identitas sit illa conuertibiliter, ipsa est eadem sibipsi inconuertibiliter. Quæram ergo de identitate conuertibili primæ identitatis, & iterum de identitate istius identitatis, & sic procedetur in infinitum in conuertibilitatibus, & inconuertibilitatibus, quare illud dici non potest.

Vlterius forte dicetur, quod non est inconueniens eandem identitatem esse conuertibilem, & non conuertibilem respectu diuersorum, nam essentia est eadem sibi conuertibiliter. Sed si sic dicatur, habetur propositum, quia erit aliqua non identitas inter paternitatem, cui essentia est eadem inconuertibiliter, & intra essentiam, cui ponitur eadem conuertibiliter ipsarum essentia: non erit ergo ille modus identitatis ratione, nec indistinctionis.

Ad hoc forte dicetur, quod identitas inconuertibilis non est aliud quam communicabilitas, non est autem inconueniens, quod aliquid sit commune alicui, & non commune sibi. Sed hic confirmatur propositum, nam omne commune est aliter sibi idẽ,

A & alium modum indistinctionis habet ad se, quam ad illud, quod respicit, quasi particulare, vel partẽ subiectiuè. Sed per te essentia eadem est paternitati identitate seu indistinctione, cõmunis cũ parte subiectiua, sibi autem non est per istũ modũ indistincta aut eadem, igitur illa indistinctio est alia ab ista.

Tertia ratio principalis est hæc: Illud quo tolluntur contradictiones, quæ videntur occurrere in diuinis, est in Deo circunscripto omni opere intellectus, non enim indiget Deus, vt intelligamus ipsum ad hoc, quod ipsum purgemus a contradictione,

B cum magis sit immunis a repugnantia quam alia natura. Et hoc confirmatur, quia positores opinionis (de qua nunc agitur) dicunt solutionem illam antiquam non sufficere, qua dicebatur, quod essentia, & proprietas sunt eadem realiter, sed differunt ratione: hoc quidem non sufficit, quia oportet ad vltra ponere quam opus intellectus: sed manifestum est, quod conuertibilitas non sit in Deo circunscripto omni opere intellectus, & hoc idem ipsimet asserunt: ergo.

Quod confirmo, quia sequeretur, cum conuer-

C tibilitas, & inconuertibilitas sint quædam habitudines, & relationes, quod essent reales, si ponerentur in Deo circunscripto opere intellectus, & ita non essent tantum relationes reales istæ, quæ assignantur a doctoribus. Et sequeretur vlterius, quod essentia referretur realiter ad seipsam, cui est conuertibilis, & ad paternitatem, cui est non conuertibilis, & multa alia absurda ponerentur. Vnde manifestum est, quod sicut identitas eiusdem ad se non est relatio realis, sed aptitudo rationis, sic nec conuertibilitas eiusdem ad se, nec inconuertibilitas

D essentiæ ad paternitatem: ergo euidenter apparet, quod ad tollendum contradictiones, quæ videntur occurrere in diuinis, oportet plus dicere quam conuertibile, & inconuertibile, aliquid scilicet ponendo in Deo sine opere intellectus, vnde contradictiones tollantur. Sed constat, quod non possunt tolli, vel ponendo diuersitatem, & alietatem inter essentiam, & paternitatem, vel ponendo alium modum vnitatis, & indistinctionis, vt quod aliter essentia est indistincta a se, & aliter indistincta a paternitate: quia si eodem modo, & esset per omnem

E modum indistinctio vniformis, non posset aliquid idem magis affirmari de essentia, & negari de paternitate absque contradictione quam affirmari, & negari de essentia, aut de ipsa paternitate: ergo necesse est, vt eligant isti vnum ex his duobus.

Sed constat, quod non eligunt primum, scilicet quod essentia & paternitas aliquo modo distinguantur, quia hoc non videtur sinceritati, & pietati fidei plenarie consonare: igitur eligant modum istum summe catholicum, videlicet, quod es-

F sentia extra intellectum est sibijpsi aliquo modo instincta, & indistinctione alterius modi, quam sit iste quo essentia est a paternitate indistincta, quamuis vtraque indistinctio sit plena non relinquens aliquam multitudinem aut distinctionem alicuius positiui.

Sed forte dicetur, quod conuertibilitas, & inconuertibilitas non nominant habitudines positi-

G uas, sed potius priuatiuas, nam indistinctio essentiæ a tribus proprietatibus appellatur conuertibilitas, & inconuertibilitas respectu cuiuslibet eorum; indistinctio vero essentiæ a se conuertibilitas dicitur, & similiter paternitas a se.

Sed

Sed si ita dicatur, habetur propositum, quod est duplex indistinctio scilicet illa, quæ appellatur inconuertibilitas, qua indistinguatur essentia a tribus, & alia quæ appellatur conuertibilitas, qua essentia est indistincta sibi, & istam voco absolutam, quia rei in se, primam vero relatiuam, quia rei a trina re.

Quarta, & vltima ratio principalis est hæc: Illa, quæ verificant illud principium: Quæcunque vni, & eidem sunt eadem, inter se sunt eadem, verificant quidem absq. expressa interpretatione, necesse est, quod dent mihi, vel diuersitatem, vel duos modos identitatis. hoc patet, quia oportet, vel distinguere de eodem dicendo, quod vnus modus est identitatis, cui aliqua possent esse eadem, quæ non erunt inter se eadem omnino eidem, imo aliquo modo diuersa: vel oportet principium negare, dicendo quod aliqua possent esse eadem per omnem modum alicui recte illo eodem modo, quo aliquid est idem sibi ipsi, & tamen inter se eadem non erunt, & sic principium interimeretur expresse. Sed conuertibile, & inconuertibile secundum istos non interimunt primum principium, nec aliquam diuersitatem relinquunt inter essentiam, & proprietates: ergo duos modos identitatis vnitatis, & indistinctionis necessario mihi dabunt, vt sic alter essentia, & alio modo indistinctionis sit vna cum paternitate.

Ad argumentum principale in oppositum dicendum, quod pro primo quando arguitur de distinctione secundum quid, quod omnes perfectiones attributales prout in corpore definiuntur nihil determinatè dicunt in recto, sed conceptum entis cum certo connotato: sicut patet, quod iustitia est id quo redditur vnicuique quod suum est, quodcunq. sit illud. Omnes ergo dum adaptantur ad diuina, coincidunt in rationem simplicem diuinitatis in recto, & retinent in extrinseco, & in obliquo diuersa connotata; nam Deus per rationem Deitatis reddit vnicuique quod suum est, & non per aliam, & ideo Deitas secundum suam propriam rationem, iustitia summa est; per eandem releuat miserorum miserias, & ideo clementia est; per eandem habet omnia coram se in esse apparenti, & lucenti tam bona quam mala, & idcirco sapientia, & intellectus est; per eandem habet omnia bona in esse notiuo, & nullo modo mala, & idcirco voluntas est. Sine hoc ergo ex parte illius, quod omnia ista important in recto vnum quid, simplicissimum sunt re, & ratione, quia Deitas ipsa. Ex parte vero illius, quod important in aliquo modo, diuersa sunt.

Ad formam ergo argumenti dicendum, quod maior proposito esset vera, si connotare esset vnus actus transiens in connotata, & egrediens a rationibus connotantibus, tunc enim impossibile esset. Si A connotaret & C. non connotaret, quin C. & B. aliquo modo differrent, sed quia connotare non est agere, sed nominat prædicatum formale, vt idem sit connotare, quod aliquid cum connotato sumere, idcirco propositio non tenet. Intellectus enim diuinus connotat malum tanquam obiectum, quia non est aliud quam Deitas ipsa, prout omnia lucent sibi, veritas vero non connotat malum, quia non est aliud quam ipsa Deitas, prout sibi sola bona in esse notiuo sunt præsentia, & nullo modo mala, vt sic intellectum connotare, & voluntatem connotare non sit aliud, quam ipsam Deitatem nunc cum vno connotato accipere, nunc cum alio. Vnde propositio, quæ dicit: Quandocunque aliquid connotat, & aliquid non connotat, necesse est, quod illa distinguantur, non est alia ab ista, quandocunque aliquid sumitur cum aliquo connotato, & illud idem non sumitur cum illo connotato, sed cum alio, necesse est, quod distinguantur: & tunc propositio est falsa, si sermo sit de illo, quod importatur intrinsecè, & in recto, cum illud sit vnum, & idem. Vera tamen est quantum ad extrinseca connotata, nam distinctio est in illis, & penes illa. Pro quanto vero arguitur de identitate inconuertibilitatis, patet ex superioribus.

QVODLIBETVM QVINTVM.

Vtrum sola distinctio rationis sufficiat ad tollendum omnem contradictionem in diuinis.

Quinto quærebatur: Vtrum sola distinctio rationis sufficiat ad tollendam omnem contradictionem in diuinis. & videtur, quod sic: nam illa sola est possibilis, cum constet, quod nullam contradictionem diuina includant, quod nulla natura hoc patitur: sed sola distinctio rationis est possibilis in diuinis, quia si realis poneretur, non esset Deus simplex omnino, cum constitueretur ex distinctis secundum rem: ergo sola distinctio rationis sufficit ad tollendam omnem contradictionem in diuinis.

Contra: quia illud, quod tollit cōtradictionem in diuinis, oportet, quod sit in Deo præueniens omnem actum intellectus, quia siue intelligatur Deus, siue non intelligatur, nulla contradictio est in eo: sed distinctio rationis omnem actum intellectus non præuenit, cum non habeat esse, nisi per actum intellectus: ergo distinctio rationis non sufficit.

Responsio ad quæstionem.

Respondeo, hic primo ponendus est punctus quęstionis.

Secundo ponendæ sunt propositiones negandæ. Tertio affirmatiuè.

ARTICVLVS I.

Vbi quibusdam suppositis tamquam veris, & probatis etiam, punctus quæstionis ponitur.

CIRCA primum sciendū est, quod hic supponitur. Primo quidem, quod in diuinis nulla sit realis distinctio inter essentiam, & proprietatem: & quia omnis, quæ esset extra intellectum, quocumque nomine vocaretur, siue diceretur modalis, siue intentionalis, siue formalis, siue intentionalis, siue secundum quid, siue secundum quidditatiua realis esset, cum quicquid est aliquo modo extra intellectū, res sit, vt probatū fuit super in quæstione prima. idcirco supponitur quod nulla distinctio extra intellectum, nec modalis, neq. secundum quid sit inter illa, quæ concurrunt in vna diuina persona, vtpote inter essentiam, & paternitatem, vel inter essentiam, & filiationem, aut quamlibet aliam proprietatem. Hoc probo sic: Nullum constitutum ex pluribus est simplex omnino, imo est compositum secundum genus illius pluralitatis, verbi gratia, si ex pluribus secundum rationem constituitur, est compositum secundum rationem, sicut conceptus speciei componitur ex genere, & differentia, quæ sunt plura ratione. Si ex pluribus quiditatibus, quiditatiue est compositum. Si ex pluribus rebus modalibus, est compositum modaliter: si ex pluribus secundum quid, compositum secundum quid. hoc patet, tum quia hoc importat simplex secundum rationem vocis, & quid rationis. Simplex enim sine plica cuiuslibet multitudinis dicitur: tum quia hoc importat secundum definitionem, & quid rei, nam Phylosophus 5. metaphysicæ definitiones maximè vnum dicit, quod est illud, cuius intelligentia est omnino indiuisibilis, & potest separari aliquo modo: vbi dicit Commentator cō. 2. quod illud est simplex in vnoquoq. genere, quod nō potest diuidi aliquo modo diuisionis, & 12. met. com. 38. simplex absolutè significat indiuisibile, & actu, & potentia. Constat autem, quod constitutum ex multis, qualitercunq. multa sint, in illa diuidatur, vnumquodq. enim soluitur in illa, ex quibus constituitur ex proprietate, & essentia, & est omnino simplex, vt Concil. cap. damnamus definit, erunt plura. Confirmatur, quia dicit Hilar. cap. 6. de Trin. quod Deus qui vita, & spiritus est, non ex disparibus formalis est, sed totum, quod in eo est, vnum est. Subdit ibi quod totum, quod in eo est, vita perfecta & infinita est, non ex disparibus constituta, sed viuens ipse per totum: constat autem, quod si essentia esset vita, & proprietas modus realis huius vitæ, aut aliquid distinctum extra intellectum a vita, esset persona ex disparibus constituta, & formalis, nec viuens per totum, quia modus rei non est res, & per consequens modus vitæ non est vita.

Sed dices, quod persona non est fundamentalis omnino sicut Deitas, vel Deus, nec hoc dicit capitulum, Sed contra hoc expræsse dicit Augustinus 11. de Trinit. cap. 10. loquens de filio, quod de simplici bono idest Deo genitum est, pariter simplex est.

A Si dicas vlterius, quod constitutum ex multis, quorum quodlibet est pars, tale est compositum, proprietas tamen & essentia non dicunt rem personæ partialiter, sed quælibet dicit totum; quæ non aliter, & alio modo, vnde non sunt distinctæ formalitates, sed idem indistinctum formaliter, vt non referatur distinctio ad extrema, sed ad compositum, & ita se non habent per modum componentium aliquod tertium.

Non valet, tum quia contradictio est ponere distinctionem sine principijs distinctiuis, & terminis, & ita sine distinctione, & multitudine extre-
B morum tum; quia significatum importatum per hoc aduerbium, aliter vel formaliter, necessario est multiplicatum, & distinctum, & ita si sit quid positiuum extra intellectum, habetur multitudo positiua in persona constitutiua. Regula enim generalis est. Si addatur aduerbium huic dictioni distinctum, quod significatum eius multiplicatur, & distinguatur; vnde si aliqua substantialiter distinguitur, vel accidentaliter sequitur, quod sint ibi distinctæ substantiæ, & accidentia, sicut di-
C stinguuntur.

Præterea: Nulla forma in summo existens compatitur in gradu aliquo etiam minimo in nullo gradu vt est frigidum, quia da oppositum, quod aliquo modo sit frigidum, iam non est summè, & purè calidum, sed multitudo, & vnitas opponuntur sicut indiuisum, & diuisum: igitur vnitas in summo in fine vnitatis existens, nullam multitudinem constituentem compatitur. Sed pater, & quælibet diuina persona est quædam res summè vna in se in fine vnitatis: hoc patet &
D per Phylosophum, & Commentatorem, de quibus minus videtur 5. metaphysicæ Comento secundo Cum enim dixisset Phylosophus, quod maxime vnum est, quod non diuiditur aliquo modo: subdit, hæc est maxime in substantia: quod exponit Commentator; quodlibet omnimode vnum reperiatur in quodlibet genere, vt in quantitate punctus, tamen illud quod in substantia (& loquitur de Deo (est maxime dignum hoc nomine vnum.

Similiter dicit Boetius, in 1. de Trinit. quod
E hoc vere vnum est, in quo nullus numerus est, & loquitur de diuina essentia. August. etiam contra Maxim. libero 3. cap. 10. Tres personæ sunt, & summè vnum sunt, non ergo secundum quid differunt.

Hoc etiam patet ex terminis, quia volentes exprimere summam vnitatem dicimus de aliquo, quod est vnum simplicissimum. Et iterum simplicitas est summa inter species vnitatis, sicut homo inter species animalis, quare infinita simplicitas, quæ est in summo simpliciter, habet in se infinitam
F vnitatem, & summam: ergo non compatitur in suis constitutiuis multitudinem aliquorum in gradu, & numero, & per consequens multitudinem rei modi, aut duarum intentionum, aut secundum quid, aut duarum formalitatum.

Confirmatur ex processu Augustini contra Maximum, qui in nullo alio fundat se, nisi in illo verbo: Deus tuus, Deus vnus est, & illi soli seruies seruitute latriæ. Cum igitur Deitas, & Deus idem sint extra intellectum, si proprietates differant a Deitate aliquo modo, &

secun-

secundum quid, sequitur quod differant a Deo & per consequens habentur multa, quæ dici non possunt.

Primo, quod pater non est purè Deus, sed habet aliquid differens a Deo secundum quid, & ita licet pater sit Deus, simpliciter est tamen non Deus secundum quid.

Secundum quod pater etsi sit adorandus simpliciter, est tamen non adorandus secundum quid, sicut secundum quid differt a Deo, de quo scriptum est: Illi soli seruies.

Tertium: quod verbum Concilij dicentis, quod illa res summa, quæ est Deitas, veraciter est omnes tres personæ, scilicet pater, & filius, & Spiritus sanctus, non est verum, quia minima realis distinctio impedit, ne hoc veraciter sit illud; imo in patre esset aliquid, quod non esset veraciter ipsa Dei essentia, vt pote modus realis importatus per proprietatem, vel quiditas realis, vel significatum importatum per formaliter, quia dicitur, quod distinguuntur formaliter extra intellectum.

Quartum, quia sequeretur, quod pater esset secundum quid creatura, vel nec creator, nec creatura, quia secundum quid etiam est non Deus: ergo vel secundum quid creatura, nec creator, nec creatura.

In secundo vero supponitur, quod licet nulla sit distinctio extra intellectum in diuinis inter essentiam, & proprietatem, non tamen habet locum aliqua contradictio, & hoc rationabiliter; tum quia Augustinus 1. de Trinit. cap. 1. dicit hoc pessimum genus errandi esse de Deo, cum ibi attribuitur, quod nulla natura patitur, vt quod idem gignat se; nulla autem naturæ contradictio sibi in esse, tũ quia videtur cõtradictoria sunt impossibilia, nihil est impossibile cum omnis impossibilitas reducitur ad ipsam; tum quia nec scientia aut demonstratio habet locum, vbi non saluatur primi principij veritas, quod ingreditur virtualiter omnem demonstrationem, vt patet primo Posteriorum.

Secundo etiam supponitur, quod distinctio rationis, vt actu per intellectum fabricatur, nõ tollit aliquam contradictionem extra intellectum in aliqua re, ne dum in Deo, cum propter nostrum affirmare, vel negare, intelligere, vel non intelligere nihil mutetur in re, vt patet primo Perihermẽ: & quinto metaphysicæ, vnde siue Deus intelligatur, siue non, nulla contradictio est in eo.

Quarto vero inquiretur: An de aliqua re quantumcunq. simpliciter sic actu extra intellectum, ex hoc ipso, quod habet talem naturam, quod possunt formari de ipsa distincti conceptus ratione differentes, possint etiam sine contradictione diuersi modi extra intellectum, vel ei potius diuersa inesse, non quod actualis consideratio sit huius causa, sed potius signum. Videtur enim, quod sic quod non minus est reale quid actus intellectus, quam communicatio, vel alius quicunq. actus: sed stante simplicitate rei, possibile est actum intellectus rem ipsam attingere totam vno modo, & sub vna ratione, vt pote albedinem sub ratione coloris, sic quod vt attinget sub alio, vt sub ratione disgregantium, nec propter hoc multiplicatur res, imo remanet vna simplex: ergo poterit vna attingi res per actum istum, qui est communicari sub vna ratione, & non attingetur sub alia, & sic licet essentia & proprietas sint vna res, poterit

A communicari, vt essentia, non vt proprietas sicut potest intelligi.

Confirmatur, quia non minus possibile communicari, & non communicari per modum termini realis intellectionis quam realis generationis.

Item confirmatur, quia homo est vera res, & Sortes vera res, & tamen sunt vna res, & nihilominus, quia homo est vera res, & Sortes vera res, & tamen sunt vna res, nihilominus in illa re, inquantum est homo, competit Sorti communicari possibile, non autem inquantum est Sortes. hic est ergo

B punctus quæstionis.

ARTICVLVS II.

In quo primo ostenditur, quod ad tollendum contradictiones in diuinis, non sufficit sola indistinctio rationis, quæ solum in virtute sit in re.

NVnc pono secundo duas propositiones negatiuas. Primam quidem, quod non sufficit

C talis distinctio rationis, quæ sit extra intellectum; tantum virtualiter, & in intellectu formaliter, & in actu. Hoc dico propter opinionem, quæ ponit, quod tantum virtualis distinctio est inter propositionem, & essentiam extra intellectum; recurritur autem in actum per intellectum, quamuis extra intellectum nulla omnino sit in actu formali, sed solum virtute. Pro qua opinione sit ratio posita statim in puncto quæstionis. Et hæc videtur intentio Augustini cap. 10. contra Max. lib. 3. qui dans modum, quomodo in vno Deo simplici possunt esse

D tres personæ, dicit alloquens Maximum, quod sapientia, bonitas, clementia, potentia quatuor sunt, & tamen vna virtus, & eadem est, quia simplex est significatio in vna persona patris: plura inuenis, & partes non inuenis, quanto magis pater, & filius, & Spiritus sanctus, & propter indiuiduam Deitatem vnus est Deus, & propter vniuscuiusque proprietatem tres personæ sunt, & propter singulorum perfectionem partes vnius Dei non sunt. hæc Augustinus. Vbi videtur innuere, quod vna simplex virtus potest esse multa, quia sapientia,

E bonitas, & propter hoc Deus potest esse tres personæ. Secundum hoc ergo essentia potest communicari proprietate non communicata, quia licet sint vnum simplex actu formali extra intellectum, sunt tamen plura in virtute. Sed hoc non obstante pono oppositam propositionem, quia ex 2. Physic. & 5. metaphysicæ patet, quod effectus in actu & effectus in potentia requirit causam in potentia. Sed actualiter, quod affirmatio, & negatio de aliquo nõ sibi contradicũt in aliquo, est distinctio, vel idẽtitas aliqua existens in illo ex definitione Elenchi:

F ergo si actu non est cõtradictio, oportet quod actu non solum virtute sit non identitas, vel distinctio. Sed actu nullo intellectu considerante essentia est communis proprietas, non igitur actu, non solum virtute ibi erit non identitas seu distinctio, nec illud virtualiter iuuant.

Confirmatur, quia pari ratione dicerem, quod animal idem re esset in omni animali, & differentia quam intellectus reducere potest in actum: & rursus: talis enim differentia virtualis repugnat Deo secundum Ansel. cap. 5. de incarnatione verbi simplicia præstant compositis quantum ad simplicem actum, & compositionem, quoniam omne compo-

compositum necessario est, vel actu, vel intellectu posse distingui, & tunc infert, quod si Deus compositus est, aut nulla natura simplex est, aut aliqua natura est, quæ natura Dei in aliquo præstantiori est: quod enim nullo actu, nec intellectu dissolui potest, maius est quam, quod vel intellectu dissolui potest: ex quo patet, quod personã diuinã posse per intellectũ dissolui in duo virtualiter inexistentia, est omnino falsum & contra Anselmum.

Ad motiuum dicendum dupliciter, primo quidem, quod est ad oppositum, quia illud, de quo possunt formari diuersi conceptus, dum actu formantur, definitur in plura conceptibiliter, & in actu non solum potentia, & virtute: quare secundum hunc modum arguendi, si contradictio insit alicui extra intellectum, necesse est in illo ponere distinctionem extra intellectum non solum virtute, & potentia, sed formaliter, & in actu.

Secundo dicendum, quod non est simile, quia per actum cognitum recipit obiectum esse cognitũ, & apparens, vnde multiplicata intellectione de eadem re plurificatur res secundum esse apparens, vt patet, cum vna candela videntur duæ secundũ esse visum, & apparẽs propter duas visiones, & tamẽ secundũ esse reale nõ est nisi vna candela, vt sint duæ, & tamen quod remaneant vna; secũdum autem esse apparens potest a simili, nullum est inconueniens, quod aliqua res simplex sit in potentia, & virtute, vt fiat plures secundum esse intellectum, & ita quod diuersæ intellectiones terminentur ad ipsam, sed quod sit in potentia, quod fiat plures secundum rem, & quod contradictoria secundum rem insint, & tamen quod remaneat simplex, contradictio est.

Ad auctoritatem dicendum, quod Augustinus ideo dicit, quod tres personæ partes vnius dei non sunt, & tamen tres distinctæ sunt, quia non se habent ad diuinitatem, vt constituentes ipsam: si enim tres personæ constituerent vnum Deum, impossibile esset euadere, quin Deus esset compositus, vt pote, quia ex multis constitutus; sed quia quælibet persona est perfectè totus Deus, nec ex ipsis Deus vnus constituitur: idcirco Deus compositus non est, nec per te sunt partes. Et hoc innuit August. cum ait, quod propter vniuscuiusq. perfectionem partes non sunt, quia vnaquæq. persona est Deus totus, nec constituit ipsum, similiter perfectiones etiam attributales diuinitatem non constituunt, sed quælibet est per se tota Deitas cum certo, & determinato extrinseco connotato, & ideo ipsam non componunt, sed proprietas, & essentia vere constituunt personam, & ideo si distinguerentur, persona esset quid constitutum ex distinctis, & ita non remaneret simplex.

Quod distinctio rationis non tollit contradictionem in Deo, nec potest solum attendi penes connotata diuersa.

Secundam propositionem negatiuam pono, quod distinctio rationis, quæ tollit contradictionem in Deo, non potest attendi penes terminos connotatos solum siue penes extrinseca, sic, quod nulla distinctio, vel identitas carentia sit intrinsecè, hoc dico propter opinionẽ, quæ dicit quod relatio non addit ad fundamentum nisi terminum coppositum extrinsecè, intrinsecè vero nihil, vnde similitudo non est albedo, vt si coexistit ad album. Et secundum hoc ad relationem non concurrunt nisi duo, fundamentum, & terminus, sic, quod relatio est fundamentum in recto, solo termino addito in obiecto absq. omni alio medio, quod sit habitudo, vel connexio, quia fundamentum acceptum præcise cum termino est habitudo, & connexio ipsa. Hanc positionem innuit Boet. cap. 1. de Trin. maxime relatiua non videntur secundum se facere prædicationem, quæ ex alieno euentu perspicue constituere perspiciuntur. hoc probatur. Si relatio esset aliud, quam ipsum fundamẽtum acceptum cum termino vtpote medium fundamentum cum termino connectens, sequeretur, quod relatio secundum genus suum non esset ad aliquid, sed quod nec esset solum aliquid, & quod aliquid adderetur, minueret, vel mutaret circa fundamentum, & prædicaret rem circunstantiam rei, & quod faceret compositionem, & quod aliquid esset fundamentũ inhærens, & assistens vt posuit Porretanus: Illi siquidem medio addito fundamento hæc omnia conuenirent, esset enim aliquid in se, & absolutè inhærens fundamento, & per consequens componens & res, & omnia ista sunt impossibilia, & contra Boet. expræsse cap. 1. de Trinit. qui dicit, quod prædicatio relatiua non in eo, quod est esse, consistit, sed in eo, quod est in comparatione aliquo modo se habere: & concludit, quare, quæ rei alicuius in eo, quod ipsa est non faciunt prædicationem, nihil alterare, vel mutare queunt, nullamq. essentiam omnino variare, hoc Boetius. Vnde patet, quod dicit relationem non consistere in esse ad aliquid, sed in ad aliquid, nec variare omnino essentiam: igitur non importat nisi fundamentum in recto, & terminum in obliquo.

Confirmatur, quia solo fundamento existente Romæ facto termino statim oritur relatio, quod non esset si vltra fundamentum tantum esset relatio aliquid medium inhærens fundamento: Illa enim res esset statim de nouo, nullo agente existente ipsam de non esse ad esse, quia non extrahetur ab illo, quod fecit Romæ terminum, nec a toto, nec a termino, nec a fundamento: ergo traheretur res de non esse ad esse nullo extrahente, quod impossibile est secundum Com. 12. met.

Confirmatur iterum, quia tota illa realitas esset præcise in fundamento; non enim pars eius esset in fundamento, & pars in termino, quia non haberet partem, & partem; nec tota in fundamento, tota in termino, quia eadem res indiuisa non potest esse in pluribus: quæritur ergo, cum illa res esset præcisa secundum rem a termino, an connexio eius cum termino importaret solam rem illam in fundamento præcise existentem cum termino, importaret medium, si medium procederetur in infinitũ: si vero rem præcise ente in fundamento, & terminum sine medio, stãdum fuit in primo; pari enim ratione fundamentum præcise existens in subiecto cum termino erit relatio, & connexio cum tota ratione: quare requireretur mediũ esset relationis præcisio a termino, imo & illa res præcise secundum totam realitatem in fundamento sistens erit realiter absoluta, & per consequens sicut homo cum termino est connexio sine medio, sic & quælibet alia res absoluta, & ita fundamentum cum termino erit connexio, & ibi fuit standum.

Hoc tertio confirmatur, quia tu dicis, quod in qualitate copulata habitudini, hæc copulatio nihil dicit medium, nec secundum rem, nec secundum rationem, nec respectum, nec absolutum, sed quali-

qualitatem solam in recto, & habitudinem in obliquo.

Similiter dicam, quod relatio, quæ est copulatio, & connexio quædam, non dicit nisi fundamentum in recto. Nec illud quod consueuit contra hanc rationem adduci, multum cogit, scilicet quod fundamentum manet tertio transeunte: ergo non sunt idem, concluditur enim quod non sunt idem omnino. Et hoc verum est, quod relatio addit ad fundamentum aliquid extrinsecum, vtpote terminum. Sed non concluditur, quod intrinsecè distinguitur; vnde eadem res sine termino coexistente, vel cointellecto dicitur albedo, quæ cointellecta alia albedine eiusdem gradus dicitur similitudo. Ad propositum diuina essentia & paternitas nullam distinctionem habent intrinsecè, quippe quia nec aliquod fundamentum est aliud a relatione fundata intrinsecè, & in recto, est tamen aliud, & distinguitur extrinsecè, quia res illa, vt non connotat, & absolute sumpta est Deitas communis; vt vero connotat seipsum, sic est paternitas; vt vero secundo, sic filiato; vt tertio, sic Spitus sanctus, hoc importat verbum siue relatio, tamen comparata ad terminum est res comparata ad fundamentum, transit similiter, quod suum inesse est alterius generis.

Sed hoc non obstante pono oppositam conclusionem, quod relatio non potest esse præcise fundamentum in Deo, & terminus in obliquo nulla habitudinem media interueniente. Et probo primo in Deo: Quia si hoc esset verũ, sequeretur, quod paternitas, & filiatio in diuinis non differrent: probo. Relatio non est nisi fundamentum, & idem terminus eadem erit relatio secundum fundamentum paternitatis, & res filiationis est idem scilicet essentia, & terminus vtriusque, quia essentia. Vnde paternitas, & filiatio non distinguntur, nec penes extrinseca, nec intrinseca; penes intrinseca non, quia in fundamento nihil est nisi essentia; penes extrinseca non, quia in termino nihil est similiter, nisi essentia. Vnde si inuenirentur diuersi termini connotati, aliqua esset probabilitas; sed in diuinis nulla est diuersitas huiusmodi terminorum: ergo.

Rursum redibit error Sabellij, quia hæc erit relatio eiusdem ad se, sicut Sortis ad se. Idem enim est connotans, & connotatum, fundamentum, & terminus videlicet essentia.

Adhuc relationes essent in diuinis nõ autem qualescũque, sed originis, vt verè terminus sic originatus sit filius, ipse enim vere exiuit, & non processit ex Deo, vt ipse testatur Io. 16. si ergo paternitas est fundamentum cum termino, vere ab essentia exiuit filius, vnde essentia esset generans, & generata; imo si pater est essentia, vt connotat filium, sic verum est dicere, quod filius nascitur a patre, sic concedere oportebit, quod nascitur ex essentia sumpta cum filio.

Rursum essentia diceretur relatiue ad essentiam, quia ipsa sola esset fundamentum, & terminus: sed hæc stare non possunt: igitur neque illud, ex quo sequuntur.

Secundo probo per rationem oppositam rationi opinionis præmissæ: Illud, cuius ratio consistit in esse ad quidditatiue, & formaliter, & in esse connexionem, & habitudinem puram, non est fundamentum, nec terminus, sed medium inter illa. Probo, quia fundamentum non est ipsum esse aliquid, siue ordo, & cõparatio in abstracto, sed potius est quod

A est, ad quod comparatur in concreto. Similiter, nec terminus est ipsum esse aliud, aut ordo, aut connexio, & comparatio, sed potius est terminus eius: sed constat, quod quidditatiua illa quam significat nomen relationis, & sua definitio, non est nisi ipsum esse ad aliquid abstractiue siue habitudo connexio, & comparatio: ergo non est fundamentum in recto, & terminus in obliquo, sed potius connexio media.

Confirmatur: quia Phylosophus dicit 4. metaph. quædam sunt entia, quia habitudo sola, vt relatio: B Item Coment. 3. physic. com. 23. dicit, quod omne quod est ad aliquid est dispositio existens inter duo: Similiter Boetius dicit, quod in sola compositione consistit.

Confirmatur quia aliter sequeretur, quod existente eodem termino, & eodem fundamento non possent plurificari rationes, nec penes extrinsecũ, cum sit idem terminus: hoc autem falsum est, nam inter colorem generantem, & genitum est relatio similitudinis de primo modo relatiuorum, & relatio producentis, & producti. De secundo simili- C ter creatura refertur ad Deum, relatio est extracti & producti.

Sed dices, quod hoc est, quia idem terminus diuerse coopponitur eidem fundamento. Sed tunc habeo propositũ, quia illa coppositio est relatiua inter idem fundamentum, & eundem terminum: igitur est aliquid secundum rationem suam medium.

Est ergo sciendum, quod licet forte quidditatiua ratio per relationem importatam, quæ nõ est aliud quam illud, quod exprimit hæc præpositio, ad, non D fuit extra intellectũ completiue, & in actu, nihilominus illa ratio quidditatiua nec est fundamẽtum nec terminus, nec ipsum fundamentum immediate connotans terminum, sed est potius aliqua media ratio siue connexio inter illa, & qui ponunt relationem actu & completiue extra animam, quod quia difficile videtur, idcirco dicit Phylosophus in 6. metaphysicæ loquens de prædicamentis, quæ consistunt formaliter in compositione, quod anima diuidit inter illa. quod exponens Comentator dicit, quod talia non essent nisi anima esset, compa- E ratio namque non videtur esse nisi in ipsa anima comparante, quamuis ex natura rei compellatur ad faciendam huiusmodi comparationem inter res ipsas.

Ad motiuum ergo opinionis oppositæ dicendum, quod confirmat propositum, ex quo enim relatio non consistit nisi in essentia, ad, & in comparatione, patet quod est aliquid connectens per modum medij fundamentum cum termino.

Ex hoc autem, quod accedit, & recedit a fundamento, non probat, imo magis oppositum. Quod F autem additur, quod relatio non est quid, nec aliquid, sed tantum ad aliquid sit esse aliquid, aut nihil, non est enim dare medium cũ contradictorie opponũtur: est enim nihil signũ vniuersale negatiuũ, aliquid vero particulare affirmatiuũ, sicut nullus, & quidam. Cum igitur esse aliquid non sit nihil secundum sic ponentes, constat quod erit aliquid, & cum quid, & aliquid sint æqualis ambitus, quia vnum est interrogatiuum, reliquum transitiuum; quæstiones autem sunt æquales quæsitis, necesse est dicere quod relatio sit quid.

Et confirmatur, quia relatio est vnum de decem generibus Entis: Ens autem & aliquid synonima sunt,

sunt; est relatio aliquid, & quid, sed sua quiditas, & aliquiditas non est nisi habitudo & comparatio sola. Ad confirmationes vero.

Ad primam, & secundam dicendum, quod efficaciter concludunt istam comparationem, in qua consistit aliquiditas, & quiditas relationis, non esse actu extra animã, mirum quidem foret, quomodo de nouo acquireretur in fundamento existente Parisijs per solum agens Romæ terminum producens. Similiter mirum foret, si tota illa comparatio existeret infra fundamentum, quomodo se extenderet ad terminum connectendum cum fundamento. Sed si hæc comparatio fiat ab anima comparante, nullum est mirum.

Ad tertiam vero confirmationem dicendum, quod multo aliud est de copulatione qualitatis cũ habitudine, & de copulatione fundamenti cum termino: non enim copulatio in qualitatibus copulatis est medium etiam secundum rationem, sicut oportet ponere de copulatione fundamenti cum termino. Et ratio huius dicti est, quia omnis copulatio reducitur ad vnitatem, & indiuisionem, nunc autem forma cum materia, accidens cum subiecto, habitudo cum fundamento per se faciunt vnum indiuisum, nec vniuntur per vnitatem mediam, alioquin procederetur in infinitum terminus autem, & fundamentum sunt omnino diuisa distincta, & separata, idcirco impossibile est, quod vniantur, nisi mediante aliquo quod faciat vnum cum fundamento, & extendatur ad terminum, quare compellitur intellectus statuere habitudinem mediam inter fundamentum, & terminum; alias non potest eos vnire, & diuidere: fundamentum autem immediate concipit sub vnitate, & indistinctione ad habitudinem fundatam, & ideo copulatio qualitatis ad habitudinem non dicit aliquod medium positiuum, sed vnitatem solam, & indiuisionem.

Nunc tertio ponendæ duæ propositiones affirmatiuæ.

Prima igitur affirmatiue pono, quod contradictiones, quæ videntur occurrere in diuinis tollunt illius essentiæ ex parte vna, & de termino triplicis proprietatis ex parte altera, & maxime illam de distinctione reali proprietatũ inter se cũ omnimoda identitate cum essentia nullo penitus addito. Probo. Sicut est de ente simpliciter probabili in ordine ad rationes quidditatiuas inter se distinctas, & in eo per identitatem inclusas, sic est de ente simpliciter subsistente, qui est Deus respectu realitatum inter se distinctarum, & in eo formaliter inclusarum: Sed ita est de ente simpliciter, quod est ens prædicabile, quod ratione suæ illimitationis diuersæ quidditates inter se identitentur sibi omnino, & simpliciter, & tamen inter se semper remanebunt distinctæ: ergo ita esse poterit de ente simpliciter subsistente, quod est, quod ratione suæ illimitationis poterunt identitari sibi simpliciter, & omnino distinctæ res sub sua distinctione semper inter se remanentes. Maior patet. Ad cuius euidentiam considerandum est, quod illimitatio Deitatis non consistit in carentia limitatæ quantitatis, sed entitatis: limitatur autem entitas per differentiam determinantem ad certam speciem per rationem particularizantem speciem ipsam, vnde quinque conceptus sunt per ordinem adnotandi.

Primus indiuidui signati de hac rosa cõcipitur. Secũdus vagi, dum cõcipitur rosa quædam: tertius naturæ specificæ simpliciter dũ cõcipitur rosa simpliciter: quartus generis, vt dum cõcipitur flos simpliciter, & sic de corpore, vel substantia vsq. ad Ens. Quintus Entis simpliciter. Primi duo huius rosæ, & eiusdẽ rosæ simpliciter est illimitatus per exclusionem vnitatis particularitatis, vnde rosa simpliciter est rosa tota non portio, & æquipollet infinitis rosis particulatis: Intelligitur enim infinita in natura simpliciter, quæ est vniuersale secũdum rem, vt Comẽtator dicit com. 32. de anima: rosæ etiam simpliciter repugnat, quod sint multæ, quia tunc posset ab eis extrahi commune, & illud esset simpliciter, & procederetur in infinitum, propter quod in vnica standum est.

Quartus vero conceptus est illimatatio, nam rosa simpliciter, etsi sit tota rosa, & totus vnus modus specificus floris, tamen non est totus flos simpliciter, vnde arctatur, & limitatur per diuisionem.

Quintus vero conceptus entitatis simpliciter est omnino illimitatus per carentiam particularitatis, & differentiæ determinabilitatis.

Vltimo considerandum, quod Plato posuit hunc ordinem in re, quem experimur in intellectu saltem quantum ad tres posuit enim res particulares hanc rosam, vel illam in primo ordine: In secundo naturas specificas simpliciter subsistentes, vt per se rosam, per se hominem, vel simpliciter, quod idem est; has vocauit Ideas: non posuit autem rationes generum extra subsistere, & si posuisset, remanerent in secundo ordine Idearũ. In tertio vero ordine nõ curando pro nunc de mathematicis posuit per se Ens, per se bonum, per se vnum, & talem posuit Deum, vt Commentator. Eustachius dicit expresse primo, Ethic. hic, & forte idẽ posuit per se rosam, per se hominem, scilicet Deum qui esset simpliciter omnis entitas, vt Augustinus sentire videtur: non posuit vero Ideas, nisi ipsummet Deum, quamuis Aristoteles oppositum sibi imponat.

Vlterius considerandum, quod hæc est veritas catholica, & physica, quod Deitas est entitas tota simpliciter eminenter subsistens: sicut enim si poneretur rosa simpliciter subsistere, esset tota ratio rosæ subsistens eminenter, & differret ab hac, & illa, sicut totale a particulari, sic si ponatur entitas simpliciter subsistere, est tota entitas, non pars aliqua specifica, & per differentiam, & illa est Deitas, & sic debet intelligi sua illimitatio. Theologice quidem quod patet per Dionysiũ de diuinis nom. Deus nõ est quodammodo particulariter existens, sed simpliciter, & incircunscriptè totum in seipso esse accipit, & præaccepit. Idem patet per illud Augustini 8. de Trinit. bonum hoc, & bonum illud; tolle, & hoc & illud, & considera bonum si potes, & habes Deum omnis boni bonum idest bonum simpliciter, & sic etiam ens hoc, & illud particulariter, & specifice, tolle hoc, & illud, & habes ens simpliciter, ens omnis entis, omnis entitas simpliciter, quæ est Deitas. Damasc. lib. 1. cap. 12. etiam dicit, quod Deus totum esse in seipso compræhendens habet esse velut quoddam pelagus infinitæ substantiæ, & indeterminatum.

Phylosophicè etiam patet, quod sic debet intelligi, quod Comentator dicit 12. metaph. com. 21. quod sicut qui sciret naturam caloris, simpliciter non ignorat naturam omnium calidorum sicut primus Deus, scilicet sciendo naturam Entis simpliciter, quod est ipse, non ignorat naturas entium theologicè,

logicæ, & conceditur, quod ex hoc Deus illimitatus est, quia non contrahitur ad genus & speciem, sed est entitas tota, ac si totus entis conceptus poneretur subsistere.

Ex his patet maior scilicet, quod quicquid propter illimitationem competit enti prædicabili respectu diuersarum quidditatiuarum rationum inclusarum in eo, hoc totum competere potest enti simpliciter subsistenti respectu realitatum, quæ includuntur in eo, patet inquam hæc maior, tum quia eadem est ratio, & eadem proportio indeterminati conceptus ad duos determinatos conceptus, & rei totalis indeterminatæ, & illimitatæ subsistentis ad res duas determinatas: tum quia eodem modo excluditur illa prima propositio, quæ videtur repugnare, quæcunq. vni & eidem sunt eadem. inter se sunt eadem: nō minus enim sequitur: sunt eadem vni rationi: ergo sunt eadem ratio: quam: sunt eadē vni rei: ergo sunt eadem res. Si ergo illimitatio Entis simpliciter prædicabilis tollit hoc secundum rationem, & illimitatio totius entitatis subsistentis tollere poterit secundum rem, quia manente eadem causa manet idem effectus.

Minor etiam patet, quia ratio quidditatiua lapidis & hominis sunt idem conceptui entis simpliciter, & omnino nullo addito, quia si adderent, illud esset nihil, quia esset extra ens. Si etiam aliquo differrent ab ente simpliciter sumpta, illud quod differret, esset nihil licet: ergo in Ente simpliciter rationes istæ eædem sint simpliciter, & omnino, vt etiam nec minimum differentiæ addant, nihilominus secundum suas rationes quidditatiuas determinatas diuersæ sunt, & coppositas rationes includunt, quia vnum est vnum, reliquum vero vnū. Concludo ergo, quod simili modo paternitas, & filiatio, quæ sunt determinatæ, & coppositæ entitates inter se, sunt omnino idem in entitate simpliciter scilicet in entitate, quæ est tota subsistens nullo penitus addito, quo differant ab eo: quia illud additum esset extra entitatem simpliciter, & ita nihil, vel creatura, quod impossibile est. Prout ergo sunt determinatæ entitates, inter se distinguntur sicut coppositæ res, & tamen in entitate simpliciter subsistente nullatenus distinguntur, nec aliquid sibi addunt. Ratio vero huius in hoc consistit, quod impossibile est res distinctas determinatas eidem rei determinatæ esse eadem, quia quælibet addat ad illud aliquid determinatum, quo distinguitur, vt alio communicent, & alio differant. Sed res indeterminatæ, & illimitatæ possunt esse idem nullo addito, & tamen inter se in suis determinationibus erunt semper distinctæ. Exemplum si homo, & leo animali essent idem, nullo addito, quod animal est quid determinatum, sequeretur, quod inter se essent vna determinata ratio nullo addito, non tollitur quin suis determinationibus distinguantur propter connotata.

Sed contra prædictam rationem sunt dubia.

Primum quidem, quod non solum probatur per eam, quod tres proprietates possent esse eædem diuinæ essentiæ, & cum hoc inter se distinctæ, imo de omni creatura; vnde dicam, quod sicut creaturæ entitas est eadem enti prædicabili, & cum hoc remanent inter se distincta, sic erit eadem enti simpliciter subsistenti, qui est Deus, & redit error impij Almarici, qui condemnatur extra de som. Trin. cap. dāmnamus. Posuit enim, quod Deus erat omnis creatura.

A Secundū dubiū est contra maiorem in se, quia non est simile de ente prædicabili, & de ente subsistente. nam nullum impossibile aliqua esse plura realiter, & vnū conceptibiliter, vnitas autē entis prædicabilis est secundum conceptum non realis; ideo plures res possunt esse vnum in ente. Sed impossibile videtur, quod plures res sint simpliciter vna res, nisi distinguantur per rem additam illi rei, in qua vnum sunt, vt Cōmentator dicit contra ponentes Trinitatem 13. met. com. 38.

B Tertium dubium est contra minorem, in qua assumi videtur, quod ens importet vnum conceptum & vnam determinatam rationem, quæ est contra Damasc. cap. 2. in logica sua dicentem, quod substantia, & accidens nomen quidem entis suscipiunt, definitionem autem non. Ens enim sic definiunt, quod est vel res per se existens, & non indigens altero ad consistentiam; vel quod non secundum seipsum potest esse, sed ab altero habet consistentiam; substantia autem esse primum, accidens vero secundum. Ecce ergo, quod nec substantia suscipit totum terminum entis, nec accidens, sed

C substantia quidem medietatem, reliquam vero medietatem accidens. hoc Damasc.

Similiter est contra Phylosophum. Dicit enim Porphyrius, quod qui decem prædicamenta ens dixerit secundum Aristotelem, æquiuoce non vniuoce nuncupabit, & per consequens enti prædicabili aliqua esse vnum, nihil est dictu, cum ipsum nihil vnum sit nisi vox, & nomen.

Quartum dubium est contra minorem iterum, quæ videtur assumere, quod proprietates diuinæ sint res finitæ, & limitatæ, ex quo sunt res deter-

D minatæ: nullum ergo finitum est in Deo, nec est adorandum.

Confirmatur, quia per te proprietas est entitas ipsa totaliter subsistens, & per consequens est illimitata, non ergo determinata.

Ad primum dicendum est, quod non est simile de omni creature, & de trina proprietate personali, quia creaturæ sunt in Deo eminenter, & exemplariter, quia est tota entitas simpliciter subsistens, & ideo impossibile est, quod sint diuina essentia, nā exemplar, & exemplatum, impossibile est, quod sint

E idem; proprietates vero sunt in illa entitate simpliciter subsistente per necessitatem formaliter. Quod patet, quia ea necessitate, qua diuinitas est tota entitas subsistens, oportet quod sit intellectus actu, alioquin aliqua determinata natura, vtpote intelligibilis, esset nobilior ipsa, quia intellectum non intelligentibus iure præponimus secundum Augustinum de Trinitate cap. 15. vnde, & phylosophi omnes dixerunt Deum intelligibilis naturæ, imo intelligibilis in actu: nunc autem vbicunque est intellectus in actu, ibi est verbum conceptum, & con-

F cipiens, & per consequens proprietas paternitatis & filiationis, siue dicentis, & verbi, & idem potest probari de spiritu. Istæ igitur proprietates sunt in entitate simpliciter formaliter, & per consequens non eminenter, quia quod est aliquod eminenter, nō post idem habere formaliter. Sicut sol est calidus eminenter, ideo sibi repugnat, quod sit calidus formaliter. Cum igitur Deitas sit omnis entitas, oportet, quod sit, vel eminenter, vel essentialiter: eminenter est omnis creatura: sed non est eminenter tres proprietates, vt probatum est: ergo est essentialiter; vnde est eminenter omnis alia res a se. Quod autem non est essentialiter, aut emi-

nenter

nenter, necessario illud est nihil: quia si das, quod sit res aliqua, quam nec deitas contineat eminenter, nec essentialiter, illam nullo modo continet, & per consequens non est tota entitas: quod si tota, vt probatum est, illud quod ponebas rem, erit nihil essentialiter omnis exemplata eminenter diminuta. Vnde vnum de tribus oportet dare de proprietate, vel quod nihil sit, vel quod exemplata sit, vel essentiæ idem sit: sic igitur ratio non concludit, quod omnis creatura possit esse eadem per essentiā Deitati, imo oppositum supponit, cum res eminens & exemplans necessario sit alia per essentiam a diminuta, & exemplata.

De proprietate, de qua prædictum est, quod est formaliter in Deo non sicut in eminenti, & per consequens est idem essentialiter, probatur, hoc supposito, quod repugnat, quod sint tres inter se distinctæ, & tamen quod omnino sint idem entitati simpliciter subsistenti. Vnde aliud est inferre ex entitate simpliciter subsistēte, & determinatione trium proprietatum, quod istæ proprietates necessario sunt idem essentiæ, hoc enim nō probatur: alioquin sequeretur ex eodem medio, quod omnes creaturæ essent eædem Deitati. Aliud vero supposito ex eodem medio, quod formaliter sit in essentia, & quod omnino essentiæ sint idem, ex isto probare, quod non est repugnantia, quod inter se distincta sint.

Si quæras, quare non sufficit ad distinguendum eam a creaturis? dico, quod hoc non sufficit, nisi addatur determinata, & exemplata, & participata, & transcripta ab ea. Vnde sciendum, quod sicut intellectio rosæ, quæ est in mente, simillima est rosæ, ratione cuius similitudinis dicitur diminuta subsistens, quæ si eadem existens esset intellectio leonis, & lapidis, & omnium rerum, esset omnis res subsistens, & exarata: sic & e conuerso esset intellectio rosæ, & omnium præexistens in natura, & præingenita a se, ad cuius imitationem transcriberetur rosa, & omnis res illa diceretur omnis entitas exemplaris eminenter subsistens, & talis est Deus. Differt ergo a creatura, nec ex hoc solo, quod est tota entitas, sed quia tota exemplaris. ad proprietatem autem non se habet sicut exemplar ad exemplatum, vt dictum est, & per consequens est per essentiam idem, vel Deitas non est entitas tota.

Si quæris vlterius: cum omnis creatura sit eadem enti prædicabili, cur non sit enti subsistenti, patet, quia Ens prædicabile claudit omnem entitatem formaliter, sed ens subsistens omnem eminenter nisi in se. Vnde maior sic accipiebatur, sicut est de ente simpliciter prædicabili respectu diuersarum rationum in eo formaliter inclusarum, respectu suæ illimitationis, sic de ente simpliciter subsistenti respectu diuersarum rerum in eo formaliter inclusarum ratione eiusdem illimitationis, & tunc ratio non concludit nisi de proprietatibus.

Ad secundum dicendum, quod maior non procedit ex distinctione reali, & vnitate rationis ad distinctionem realem, & vnitatem realem, quia manifesto esset dissimile, & contineret falsitatem; sed procedit ex distinctione rationis determinatæ, & vnitate rationis seu conceptus totalis ad res determinatas distinctas, & vnitatem rei totalis. constat autem, quod æque repugnat, quod determinatæ rationes sint omnino nullo addito vna communis ratio, & determinatè sint vna com- A munis res, & cum ens siue subsistens hoc facit, quod additur de vnitate, quod impossibile est aliqua esse idem re diuersa nisi per intentionem additam illi rei. hoc manifeste falsum est de entitate simpliciter, quia duæ determinatæ res sunt eædem in entitate, & nihil addunt ad entitatem quo distinguantur, alioquin illud distinctum esset nihil, vnde suis distinctionibus conueniunt in ente: ergo illud, quo distinguntur, non est additum illi, in quo conueniunt, & eodem modo in diuinis proprietates se totis identitantur in entitate simpliciter sub B sistente, nec addunt aliquid ad eam diuersum, & tamen inter se sunt determinatè, & coppositè res distinctæ.

Ad tertium dicendum, quod ens importare conceptum vnum vnitate determinatæ rationis quantum generalis connumeralis alicui alteri rationi impossibile est.

Quod probo per demonstrationem Phylosophi, quia ratio illa cui connumeraretur, esset extra rationem entis, & ita nihil, imo cum esset alia res esset ens, quia quicquid est aliud, est aliquid, & C ens, sed Ens habere vnum conceptum vnitate indeterminationis omnimodæ, sic quod concludit omnem rem, & rationem indeterminatè, & confusè, & coincidat cum omni re & ratione, cum applicatur nullo penitus addito necesse est, & hoc fuit alias probatum. Et sufficit ad hoc, quod formans aliquam propositionem, habeat conceptum simplicem terminorum. Sed hanc propositionem tanquam veram fabricat intellectus. Omnis res, & ratio est aliquid, & ens: ergo concipitur significatum importatum per hos terminos, omnis res, & D ratio, & aliquid, & ens.

Quæro ergo: an dicens omnis res, & ratio, concipiat distinctè omnes, vel confusè; & cum aliquid, & ens, quod est prædicatum adæquatum subiecto, manifestum est, quod exprimunt omnem rem, & rationem confusè, & indeterminatè.

Ad illud Damasceni dicendum, quod probat determinatiue Ens non importare determinatam rationem, nam omnis talis statim est substantia, vel accidens, & hoc intendit.

E Ad quartam dicendum, quod Damascenus lib. 3. cap. 6. & 5. dicit, quod hypostases in diuinis differunt secundum caractheristica idiomata, idest determinatiuas proprietates, & ita secundum ipsum realitates proprietatum absolutè formaliter acceptæ determinatæ sunt, & determinantes, & non tota entitas simpliciter, sicut essentia; alioquin non facerent differre personas, nec essent coppositæ. Et cum additur, quod sunt ipsa Deitas, verum est, & illud ipsum, quod entitas ipsa simpliciter subsistens: nec propter hoc sequitur, quod F induant ipsam rationem illimitationis, sed sunt id ipsum cum illo, vel rationem quam importat simpliciter. Exemplum, lapideitas, & humanitas sunt idipsum, quod Ens simpliciter sumptum, cum illud, quod importatur per simpliciter non competit eis, quia lapideitas non est entitas simpliciter, sed determinata. Vnde Capitulum Damnamus docet nos respondere: Pater generat, essentia est pater: ergo essentia generat, non sequitur, sed bene sequitur, quod essentia est ille qui, vel illud, quod generat. Sed hæc proprietas est illud, quod est omnis entitas.

Si

Si quæratur, an sint finitæ, vel infinitæ, dicendum quod non sunt infinitæ simpliciter, nec sunt entitas simpliciter, nec tamen sunt finitæ, sicut hæc rosa numerata, quia tunc nihil prohiberet eas posse multiplicari, vnde possent esse plures paternitates: sunt ergo medio modo, quia sunt infinitæ in sua ratione determinata, eo modo quo rosa simpliciter si subsisteret, non esset tota entitas, sed quædam determinata, nulla tamen determinatione tota, quia tota rosa. sic intelligo, quod filiatio, vel verbi proprietas est tota ratio verbi, vel verbationis, subsistens, quod patet per Damasc. lib. 1. cap. 7. qui dicit, quod vnus Deus incircunscriptibilis, & perfectus, non inuerbalis est, sed habet verbum simpliciter subsistens, & substantiuum. & idem cap. 10. subdit, quod nomen paternitatis, & filiationis, & processionis non est translatum a nobis ad diuina, sed potius e conuerso a Diuinis ad nos, sicut diuinus ait Apostolus: Flecto genua mea ad patrē Domini mei Iesu Christi, a quo omnis paternitas in cœlo, & in terra deriuatur. Ex quo patet, quod filiatio, quæ est verbatio passiua, est exemplar omnis verbi, & per consequens tota verbatio eminenter, & differt a verbatione omni, quæ est hæc vel illa sicut rosa simpliciter ab hac vel illa. Et patet ratione, quia sicut intellectio Dei est omnis intellectio eminenter, sic eius verbum est eminenter omne verbum, & eius verbatio omnis verbatio eminenter, & idem intelligendum est de paternitate, quæ nihil aliud est quam actiua locutio, vel dicere, & similiter de spiratione.

Similiter quærenti, an proprietates sint finitæ, vel infinitæ: respondendum, quod nec finitæ simpliciter, nec infinitæ simpliciter, sed secundum quid finitæ, quia determinatæ, & secundum quid infinitæ, quod sunt tota illa ratio determinata simpliciter, & subsistenter.

Quod ratio illius diuinæ essentiæ, & determinatio proprietatis cuiuslibet sufficienter tollunt contradictiones, quia hoc est esse tres vnitates in diuinis duas quidem absolutas, & vnam relatiuam.

SEcundam propositionem affirmatiuam pono, quod illimitatio simpliciter essentiæ diuinæ, & determinatio proprietatum tollit contradictiones, quæ videntur occurrere in diuinis, quæ hæc est: Esse tres vnitates in diuinis, vnam absolutam ipsius essentiæ, quæ est vnitas totalitatis, & indeterminationis, alteram proprietatis, quæ est vnitas determinationis, tertiam proprietatis ad essentiam, quæ habet quasi modum relatiuæ indistinctionis, & nisi hoc esset, non tolleretur contradictio.

Hanc probo, quod hoc sit esse tres vnitates in diuinis. Et primo probo duas; secundo tertiam.

Primum sic: vnitas incircumscriptæ totalitatis seu indeterminationis simpliciter, & vnitas determinationis, & quasi circunscriptionis & arctationis non est eadem vnitas, nec idem modus vnitatis. hoc patet primo, quia vnum opponitur alteri, circumscriptio incircunscriptioni, determinatio indeterminationi, similiter arctationi.

Secundo: quia tollendo vnum habetur reliquum

A secundum Augustinum 8. de Trinit. cap. 3. dicentem bonum hoc, & illud, quod est esse vnum per limitationem, & arctationem, considera bonum omnis boni, quod est esse vnum per illimitationem simpliciter, & sic tollendo vnitatem arctationis surgit alia vnitas illimitationis. Secundo patet idem ex 4. & 5. metaph. quia vnitas vniuersalis, & naturæ simpliciter non est eadem, nam indiuiduum esset vnum vnitate simpliciter, & cuiusdam illimitationis, & Commentator expresse ponit duos modos vnitatis 12. metaph. com. 9. dicens, quod ali-
B quid est vnum, quod caret omni distinguente. Vnitas autem materiæ est illimitationis cuiusdam, sed potentialis, quia caret omni determinatione, formæ vero sunt vnum vnitate determinationis, quia si inueniatur infra actum aliquid vnum per carentiam omnis arctantis, & determinātis ipsum, vt sit totus actus simpliciter, & aliquis actus determinatus, necesse est dicere, quod habent diuersos, & oppositos modos vnitatis. Sed declaratum est, quod vnitas essentiæ in diuinis est incircunscriptæ totalitatis, & indeterminationis simpliciter, cum
C sit entitas omnis subsistens eminenter. Vnitas vero cuiuslibet proprietatis est è contrario vnitas determinationis, & arctationis, cū sua realitas sit determinata, cooppositam habens, & distinguens: ergo ibi duæ sunt vnitates omnino cooppositæ.

Confirmatur, quia cum indeterminatio, & illimitatio sit vnitas essentiæ, determinatio vero, & arctatio proprietatis, si hæc vnitas sit illa, sequitur, quod arctatio est illimitatio, & determinatio indeterminatio, & pari ratione concedendum est, quod cæcitas esset visio.

D Si dicatur, quod hic accipitur, quod arctatio, & determinatio sit vnitas, & illimitatio, quod videtur verum, sed alia ratio, & aliud attributum: non valet, quia Phylosophus expresse dicit 4. met. quod idem est hic homo, & vnus homo: ergo hæc dictio hic, quæ importat arctationē, & determinationem indiuidualem, importat formaliter vnitatem, quare & eius oppositum scilicet illimitatio est vnitas opposita, & quælibet est formaliter vnitas. Vnde & Phylosophus distinguit vnum numero, specie, & genere, quod si essent subsistentes naturæ extra in-
E tellectum, naturæ generis, & speciei, & entis, vt Plato posuit, nihilominus essent etiam alij modi vnitatum. qualis enim est condiuisio aliquorum secundum rationem, vbi habent esse tantum secundum rationem, talis est secundum rem, vbi ponuntur esse secundum rem. Sed constat, quod alia est vnitas animalis, alia hominis, alia entis, alia huius, alia entis, quia prima est generis, secunda speciei, tertia indiuidui, quarta illimitati simpliciter: hæ autem vnitates sunt secundum rationem, quia illa non habent esse extra intellectum: ergo si ponere-
F tur ens extra intellectum subsistere, & homo simpliciter, & hic homo, non est dubium, quod secundum rem Ens esset vnum vnitate illimitationis, homo determinationis, hic homo totalis arctationis.

Confirmatur, quia ponentes vnitatem specificam extra intellectum, dicunt quod est alia ab vnitate indiuiduali extra intellectum. Vnde sic opponuntur esse hoc, & esse simpliciter; vt esse rosam simpliciter, & hanc rosam, quod sint alij modi vnitatum.

Si dicatur, quod sint modi positiui, & vnitates positiuæ: dicendum, quod verum est substracti, sed formaliter impossibile est, vt in præcedentibus probatum est.

Secundum probo, quia vnitas supponens, & præsupposita, & creatrix, ac creata non est eadem: Idem enim non præsupponit se, nec causat se, sed vnitas illimitationis rei in se vtpote proprietatis præsupponuntur ab vnitate, quam habet proprietas ad essentiam, causa enim præsupponitur ab effectu. Probatum est autem in præmissa propositione, quod ex illimitatione essentiæ, & determinatione oritur, quod determinatæ, & distinctæ proprietates sunt idem omnino entitati subsistenti simpliciter cum hoc, quod sunt distinctæ in se. & quod ex illimitatione hoc oriatur, patet, quia ex hoc ipso, quod ponitur entitas simpliciter tota absque determinatione subsistens, necesse est quod nulla entitas subterfugiat, quin vel sit ipsa essentialiter, vel exemplariter, vel simpliciter: Exemplariter, & eminenter non potest continere proprietatem, quia tunc non esset in ea formaliter, sed virtualiter tantum, necesse est ergo quod sit ipsa proprietas essentialis, vel si non iam Deitas non est tota res simpliciter subsistens, quia eam subterfugit proprietatis res: constat ergo, quod ex vnitate illimitationis simpliciter, & vnitate determinationis oritur vnitas, & omnimoda indistinctio proprietatis & essentiæ. Vnde hæc est necessaria: Deitas ex vi illimitationis suæ est res omnis, quantuncumque minimam habeat entitatem; vel essentialiter prædicabile formaliter oportet, quod sit nihil, sic quod effugit ens subsistens essentialiter vel exemplariter, est nihil: igitur vnitas proprietatis ad essentiam non est vnitas determinationis, nec illimitationis, sed quædam qualitas ex ipsis consurgens.

Ex his infero, quod prima vnitas, & secunda dicitur quasi absoluta, quia res est illimitata in se, & indeterminata in se, tertia vero quasi relatiua, quia est rei determinatæ ad illimitatam, vel rei sub vno modo vnitatis scilicet determinationis, vel ad rem eandem sub alio modo vnitatis scilicet in determinationis. Prima potest dici formalis, & absoluta, secunda relatiua, & identitata pro eo enim, quod supponit duas vnitates, dicitur quasi relatiua; pro eo vero, quod identitas importat relationem, quia idem dicitur eidem idem, nec conuenienter dicitur, quod aliquid sit idem in se sibijpsi quasi relatiuè, quamuis conuenienter dici possit, quod est vnum in se, idcirco appellari potest identica.

Infero autem, quod inter proprietatem, & essentiam est quædam non vnitas, quod enim caret aliqua non vnitate quam ad aliquid habet, quantumcunque sit summè vnum, tamen dicitur habere non vnitatem. Exemplum: Angelus caret vnitate continuitatis, quam habet lignum, & licet sit simpliciter vnus, quæ summa vnitas est, tamen hæc est vera: Angelus habet quandam non vnitatem, quia habet non vnitatem continuitatis; simplicitas enim non est vnitas continuitatis, vnde affirmatiua de prædicato finito, hic Angelus habet non vnitatem continuam, conuertitur in istam, non habet vnitatem continuam,

A quæ vera est. Sed declaratum est, quod proprietas non habet ad essentiam illam vnitatem, quæ appellatur illimitatio, quam essentia habet in se, nec illam quæ est determinatio, quam habet proprietas ad se, sed habet aliam summam tum & omnem distinctionem excludentem: ergo licet nullo modo distinguitur proprietas ab essentia, habet tamen carentiam cuiusdam vnitatis, & per consequens quandam non vnitatem, & sunt quodammodo vnitatis non eadem.

Si dicatur, quod imo secundum hoc aliquo modo

B distinguerentur, quia illimitatio, & determinatio, quæ sunt opposita non possunt inesse eidem, & per consequens infert diuersis. Dico quod oppositum planè sequitur, probatum est enim quod determinatum subterfugiens illimitatum, essentialiter cadit in nihil, vel continentur in eo exemplariter: si ergo aliquo modo differt proprietas ab essentia, statim iterum erit nihil, vel exaratum & creatum, & per consequens creatura: bene ergo concluditur, quod non possunt inesse eidem omni modo identitatis, quia non illo quo illimitatum est idem sibi, vel determinatum, sed

C quia in diuerso nullo modo.

Nunc probo, quod nisi essentia esset illimitata, proprietas vero determinata esset, plures vnitates esse indiuinis, nunquam per infinitatem tolleretur contradictio, quia nihil tollit Elenchum aut contradictionem, nisi quod aufert ipsius definitionem, quia remanente definitione remanet definitum: sed definitio contradictionis est, quod est affirmatio, & negatio eiusdem de eodem, & secundum idem omni modo: aut ergo illimitatio essentiæ, & determinatio proprie-

D tatis faciunt, vt affirmatio, & negatio in diuinis nec sit de eodem, quia de diuerso, aut quia non de diuerso: sed non de eodem illo modo qui exigitur ad contradictionem, aut nihil de his omnibus facit; si nihil, remanet tota definitio contradictionis, & per consequens non tollit secundum diuersitatem distinctum a se: relinquitur ergo quod non continebit exemplariter, & eminenter, & per consequens non erit illimitatio totius entitatis simpliciter quando poni non potest: Re-

E linquitur ergo, quod non vnitatem quandam facit, & quod tres modos vnitatis ponit, & ideo tollitur contradictio.

Ex hoc patet, quod modi dicendi diuersorum, qui contradictionem in diuinis nituntur tollere, quidam ex infinitate sola diuinæ essentiæ; quidam vero ex infinitate & distinctione secundum quid a formali ex natura rei in existente, quidam vero ex ipsa infinitate, & identitate inconuertibilitatis, & inadæquationis essentiæ cum proprietate, nullo modo satisfaciunt, nec contra-

F dictionem euadunt: generaliter quidem in hoc deficiunt, quod ipsi infinitatem diuinæ essentiæ intelligunt per modum cuiusdam naturæ determinatæ, cuius valor sit intensiuè infinitus, non autem per modum totius entitatis eminenter, & simpliciter subsistentis, & tamen hæc infinitas est, quæ propositum saluet, & non illa intensiua, vt visum est.

Specialiter vero primi deficiunt, quia nunquam infinitas diuinæ essentiæ, & determinatio proprietatis contradictionem excluderet, nisi hoc esset ponere

nere tres modos vnitatis in diuinis vt patuit: quidam tamen ipsi negant.

Secundi vero, quia distinctio rationis nihil facit ad tollendum contradictionem in diuinis, quæ vtique tollitur, siue quis intelligat siue non.

Tertij vero, quia distinctio ex natura rei siue realis, nec simpliciter, nec secundum quid in Deo est prohibente hoc infinitate diuinæ essentiæ, vt probatum est.

Quarti vero, quia petunt principium in soluendo essentiam non esse adæquatam paternitati, est ipsam sic esse eandem paternitati, quod hæc cum filiatione Dei. & hoc est quod quæritur quomodo contradictio non sit: quare qui respondet, quod hoc est propter identitatem inconuertibilitatis, manifeste principium petet declarando idem per idem, & ideo dicendum, quod infinitas diuinæ essentiæ, & determinatio proprietatis tollit contradictionem, quia hoc est in diuinis tres modos vnitatis seu indiuisionis formaliter esse essentiam illimitatam, & vnam, non autem distinctionem formalem.

Restat ergo nunc ad factum applicare. Primum quidem principium videtur inducere contradictionem in diuinis, quia paternitas, & filiatio sunt omnino eædem vni, & eidem, & tamen inter se non sunt eædem. Similiter & forma syllogismi expositorij: hæc diuinitas est, & paternitas, & filiatio, & tamen paternitas non est filiatio. Similiter, quia essentia communicatur, paternitas non; essentia est ad se, paternitas non; paternitas filiationi opponitur, essentia non; essentia excedit paternitatem, paternitas non excedit paternitatem: essentia conuertitur secum, non tamen cum paternitate, & similia. Constat autem, quod hæc omnia possent induci, si ponatur, quod ratio quidditatiua lapidis, & hominis sunt ens prædicabile, & nihil addendo sibi, nec secundum rem, nec secundum rationem: nam si sunt eadem re, & ratione enti prædicabili nullo penitus addito, nec secundum rem, nec secundum rationem, quia illud additum esset nihil, & tamen inter se differunt ratione, & re, manifeste infringitur illud principium, quæcunque vni, & eidem sunt eadem, inter se sunt eadem eo modo quo illi.

Tertio similiter forma syllogismi expositorij, nam hic conceptus Ens simpliciter est idem re, & ratione lapideitati, & humanitati, & tamen non infertur: ergo humanitas est lapideitas. Similiter entitas simpliciter multis communicatur, quibus non lapideitas, vt terræ, coelo &c. Similiter entitas simpliciter est ad se, non tamen prædicamentum relationis, & sic principia cum tamen sit illa nullo penitus addito. Similiter & excedit, & breuiter omnia præcedentia.

Cum igitur constat, quod hæc secundum rationem reperiuntur in Ente prædicabili propter illimitationem, suam secundum rationem nullus dicitur talia reputare impossibilia in ente simpliciter subsistente secundum rem propter realem illimitationem, & ideo ad formam argumentorum dicendum.

Ad primum, quod primum principium tenet de his, quæ sunt inter se vnum vnitate absoluta, quæ non includunt nisi vnam vnitatem, vel illimitationis, vel determinationis. Vnde quæcun-

A que isto modo sunt vnum vnitate illimitationis, quasi vna res determinata sunt inter se idem: & quæ vero sunt vnum vnitate quasi relatiua, quæ includit duas vnitates, quia duo determinata sunt vnum vni indeterminato simpliciter, non oportet, quod sint inter se vnum determinatum, patet ex lapideitate, & humanitate in ordine ad ens simpliciter prædicabile. Ratio huius est, quia non debet concludi alius modus vnitatis inter se, nisi ille quem habent in tertio, alioquin est fallacia contingentis, vt patet ex secundo Elen-

B chorum.

In tertio autem sunt quadam vnitate, qua non obstante vnum est illimitatum, reliquum determinatum, quare & inter se erunt res illimitata; sed sub suis determinatis realitatibus, simpliciter differrent, & ideo alias dictum est, quod non tenet illud principium, nisi vbi est vnitas absoluta secundum scilicet idem modus vnitatis absolutæ, vel illimitationis, vel determinationis; sed vbi est quasi relatiua, quia quælibet habet propriam vnitatem, & comparantur ad rem haben-

C tem tertium modum, vt sequitur extremum manifestum de ente simpliciter prædicabili ad omne determinatum Ens, & per idem patet ad formam expositorij syllogismi, quia in illo principio: quæcunque vni sunt eadem, fundatur.

Ad alias contradictiones dicendum, quod illimitatum cui duo determinata nullo addito sunt idem, potest remanere idem in sua illimitatione, & absolutum, & non oppositum, & excedens siue inadæquatum illis determinatis remanen-

D tibus in suis determinatis realitatibus distinctis coppositis respectiuis mutuo, & adæquato cuilibet sibijpsi absque omni contradictione, quia est affirmatio, & negatio de eodem includente duas identitates, & per consequens seruante quandam non vnitatem, vel duplicem vnitatem in se, vnde tollitur contradictionis definitio. Sed hic occurrunt dubia.

Primum est, quia si vnum illimitatum, reliquum limitatum: ergo erunt duo: duæ autem vnitates constituunt multitudinem. & iterum hoc vide-

E tur sufficere ad distinguendum aliqua, quod vnum sit finitum, reliquum infinitum. Imo si per impossibile poneretur rosa simpliciter subsistere, similiter flos, vnum non est reliquum, quia vnum infinitius reliquo, & iterum substratis non distinctis, non patet, quod vnitates istæ distinguantur. Confirmatur, quia conceptus entis est alius, & distinctus a conceptibus spiritualibus cuiuslibet entis.

Secundum dubiū est, quod iuxta ista. Deitas prædicatur per se primo, & in recto de paternitate, de fi-

F liatione vero in obliquo. & in secundo modo, & erunt vnum absolute, & indistinctione alia quasi relatiua, & poterit a fruente præscindi essentia a proprietate, & e contra.

Tertium dubium est, quia cum essentia, & paternitas sint vna res verissime indiuisa, & indiuidua, sequitur quomodocunque verba vertantur, quod inter se sunt vna res verissima indiuisa, quia vnitas essentiæ non est specifica, nec generis, sed summe singularis.

Ad primum dicendum, quod quādo aliqua sunt, quorum vnum est illimitatū simpliciter, reliquum

ff a deter-

A determinatum, vnitas illimitationis excludit omnem distinctionem in substrato, & per consequens in omnibus vnitatibus. Patet ex superioribus: nam entitas tota simpliciter subsistens omne aliud a se continet eminenter: si ergo est aliquid in rerum natura non contentum eminenter, nullo modo est aliud ab illa: non ergo omnes vnitates faciunt multitudinem in substratis, sed illæ, quæ relinquunt distinctionem inter illa.

Quod vero additur de infinito, & finito, quæ B videntur sufficienter distinguere omnem rem: dicendum, quod finitum, & infinitum secundum rationem distinguant secundum rationem. Sed video, quod lapideitas, & entitas prædicabilis differunt sicut finitum, & illimitatum, sicut simplex, & determinatum, vel arctatum, & tamen non patitur illimitatio entis prædicabilis, quod aliquo modo ab eo lapideitas distinguatur, quia illud esset nihil: igitur & ita erit secundum rem de Deitate, & proprietate: Illa namque est tota entitas eminens, hæc quædam entitas eminens. C Et si poneretur rosa simpliciter subsistere, & flos, necessario vel rosa esset substratum contentum exemplariter in flore, vel si esset non exemplariter contineretur essentialiter. Ideo Plato non posuit Idæas generum esse possibiles.

Quod vero additur de substratis, dicendum, quod idem substratum capere hos duos modos nullo penitus addito in subiecto, nisi quantum modi isti vniuersitatum faciunt, experientia docet, namque rosa simpliciter, & hæc rosa non differunt penes rationem rosæ, nec penes aliquid positiuum additum, vt alias est concessum, sed penes simpliciter, & secundum quid, siue penes limitatum, & illimitatum, sic etiam eadem res vtpote lapideitas, quæ est quædam entitas, non addit aliquid ad entitatem simpliciter, alioquin additum esset nihil, aut quid diuersum, & distinctum.

Quod autem in confirmationem additur de conceptu entis indeterminato, & conceptibus entium determinatorum. Dicendum, quod aliud est, quod concipitur, aliud vero ipsum concipi E formaliter, quod concipitur sit conceptus, nam illud concipi est aliquid in anima tantum obiectiue, & est ens rationis: quod vero concipitur, est omnis entitas realis, vel rationis, aut per hoc ipsummet concipi clauditur infra illud, quod concipitur: sic igitur nec conceptus entis secundum suum concipi, nec conceptus determinati entium sunt aliud ab illo, quod concipitur, imo omnino illud nullo addito, alioquin non essent rationis ens, sed verum est, quod concipi passionum omnis entis, & huius determinati entis bene differunt, omnia tamen clauduntur sub eo, quod concipitur cum dico ens.

Ad secundum patet per istud, quod sicut concipi in ente se habet ad illud, quod concipitur, sic proprietas verbi ad totam entitatem subsistentem, quæ est Deus: nunc concipi quo concipitur ens, clauditur infra ens in recto, & cum hoc per indistinctionem, quia illud, quod concipitur cum concipi indistinctum vnitatum facit vnum conceptum sicut patet de conceptu rosæ obiectiuo. Vnde concipi rosæ solum est vnum oblique cum realitate rosæ, quia non clauditur infra illud, quod concipitur, sed in ente ipsum concipi est quoddam ens, & ideo dicitur est idem, & ratione huius non potest præscindi a vidente Deitatem. & idem intelligendum est de dicere, quæ est proprietas.

Ad tertium dicendum, quod vnitas essentiæ est summa, & indiuidua, & singularissima, nihilominus est vnitas illimitationis, & ideo nihil plus concluditur, nisi quia sit paternitas, & filiatio non obstante hoc quod sunt res determinatæ, nihilominus sunt vna res singularissima, loquendo de vnitate illimitationis, & hoc verum est, quia vna essentia inter se, tamen sunt distincta secundum realitates determinatas.

Ad argumentum principale per dicta in corpore quæstionis patet, quia distinctio realis in Deo non est, nec rationis sufficit, sed alius modus vnitatis illimitationis scilicet, & determinationis, & implicationis, seu indistinctionis huius cum hoc.

QVODLIBETVM SEXTVM.

Vtrum anima intellectiua sit immediate principium operationis suæ.

Sexto quærebatur: Vtrum anima intellectiua D sit immediatè principium suæ operationis.

Et arguitur, quod non, anima namque intellectiua est principium suarum operationum per diuersas potentias, scilicet per voluntatem, memoriam, & intellectum possibilem, & agentem: sed istæ potentiæ non sunt immediatæ ipsi intellectiuæ animæ, cum potentiæ sint qualitates de tertia specie: igitur videtur, quod anima non sit immediatum principium suæ operationis.

Sed in oppositum est, quod nihil ad perfectionem pertinens debet attribui accidenti, quod negetur se & maxime spirituali, & digniori substantiæ, cuiusmodi est anima intellectiua: sed esse immediatum principium operationis, perfectionis est, quia vnum quodque agit inquantum est actu, & perfectius est vnumquodque inquantum potest generare simile; esse autem im- F mediatum principium alicuius operationis competit accidentibus, vt patet de actiuis qualitatibus: igitur non debet negari hoc de anima intellectiua.

Responsio ad quæstionem.

Respondeo Primo, postponendo punctum quæstionis ostendetur, quid esset dicendum secundum opinionem Doctorum. Secundo quid

quid esset dicendum secundum mentem Phylosophi: tertio dicetur, quod probabilius esse videtur.

ARTICVLVS I.

CIRCA primum quæstio ista mota est, quia dicunt quidam potentias animæ esse qualitates absolutas de secunda specie substantiæ animæ additas, tamen quia contradictoria verificantur de eis, cum concedatur, quod scientia est subiectiue in intellectu, & non in voluntate, & quod voluntas est libera, & intellectus non. & quod voluntas non iudicat, Intellectus autem appræhendit, & iudicat, & multa talia. tum quia videtur, quod operationes genere differentes reducantur in diuersa principia realia.

Quidam vero dicunt, quod huiusmodi potentiæ sunt idipsum, quod essentia animæ, nisi quod differunt per diuersas habilitates, & respectus, quibus determinantur potentiæ ab eadem realiter cum substantia animæ; differunt tamen quidditatiuè,& formaliter ex natura rei, quamuis non sint res additæ.

Secundum hoc ergo quod isti dixerunt de potentijs animæ, oporteret ad quæstionem diuersimode respondere.

Primi namque dicerent, quod anima non est immediatum principium suarum operationum, sed mediantibus suis principijs, quæ sunt reales proprietates,& qualitates propriæ,& inseparabiles de specie secunda.

Alij vero dixerunt, quod substantia animæ est immediatum principium, quamuis indigeat diuersis respectibus ad determinandum.

Alij vero dixerunt, quod essentia animæ secundum idem realiter est principium suarum operationum, non tamen secundum idem formaliter, imo secundum aliam, & aliam quidditatiuam rationem. In hoc ergo est punctus quæstionis.

ARTICVLVS II.

Quid dicendum secundum Phylosophum, & Commentatorem, & primo, quod intellectus possibilis est substantia pure potentialis in genere intelligibilium, sicut materia prima in genere sensibilium.

CIrca secundum est ponenda via Phylosophi sub triplici propositione.

Prima quidem propositio, quantum ad intellectum possibilem: quia secundum mentem suam pars animæ purè potentialis in genere intelligibilium est substantia in potentia, sicut materia prima in genere sensibilium. hæc propositio patet primo ratione sumpta a simili, secundo a priori.

Prima ratio a simili: hic accipio, quod cognoscibile sensus visus sit A, & cognoscibile simpliciter, quale est totum ens, sit B, cognoscens vero A, sit C, cognoscens autem B, sit D: sicut igitur se habet C, ad A, sic se habet D, ad B; quia sicut se

A habet cognoscens esse visibile, vt pote colorem ad omnem colorem, sic se habet cognoscens omne ens ad totum ens. Sed sic se habet C, ad A, quod nihil est in actu ipsius A, sed totum in potentia ipsius. Visus enim cognoscens omnem colorem necessario denudatur ab omni colore in actu, alioquin si oculo inesset color, non distingueret omnem colorem, sicut patet de habente oculum infectum aliquo colore rubeo, & gustum humore amaro: igitur sic se habebit D, ad B, C, cognoscens totum ens ad to-

B tum ens, quod nihil erit in actu eorum, quæ sunt sub B, sed tantum in potentia. Intellectus autem possibilis totum ens cognoscit: igitur non est aliquod ens in actu, sed omnia in potentia.

Et si dicatur, quod verum est in esse intentionali, siue secundum speciem, quia species nullius sensus est sibi conuertibilis secundum esse reale, tamen potest habere determinatam speciem: non valet, quia secundum hoc oculus posset esse determinati coloris, & tamen Phylosohus di-

C cit, & experientia docet, quod oculus non est color, & auditus absonus, & iterum connaturalis species non impediret, quin alia reciperet, sed esse reale est, quod impedit, nam in medio, & in organo possent esse species contrariorum simul: & angeli habentes species sibi naturaliter inditas secundum quosdam, non obstante hoc possent recipere alias species.

Secundo sic: Omne recipiens aliud receptione reali, vel intentionali oportet esse denudatum in sua substantia a natura specifica, & genere

D propinquo ipsius recepti: sed intellectus noster possibilis recipit intentionaliter omnem specificam naturam actuabilem, quæ continetur sub ente: igitur debet denudari ab omni natura specifica actuali, quæ possit contineri sub ente, & per consequens nihil est in actu eorum, quæ sunt in sua substantia, sed est possibile, vt sit omnia.

Maior probatur auctoritate, ratione, & exemplo. Auctoritate Phylosophi, vt Commentator lib. secundo de anim. com. 7. ait enim, quod de

E necessitate nullum recipiens est de natura recepti, & ista propositio est manifesta, & Aristoteles cavtitur multoties indifferenter, siue moueri, & recipere fuerit spiritualiter, sicut aer recipit colorem; siue materialiter, sicut corpus recipit colorem. Commentatòr etiam valde prolixè eam deducit 3. de anima com. 17.

Ratione vero idem patet, quia quæ sunt eiusdem naturæ specificæ, vel generis, non possent se habere sicut perfectio, & perfectionale, cum sint hæ primæ differentiæ entis: sed recipiens, &

F receptum se habent sicut perfectionale, & perfectio, actus, & potentia. Et hoc quidem patet, vbi est receptio realis: patet etiam vbi est intentionalis, cum obiectum intellectus, vel sensus perficiat potentiam, igitur necesse est, quod recipiens sit denudatum a natura recepti.

Confirmatur, quia nulla res est in potentia, vt perficiatur per se, aut per aliquid eiusdem speciei, vel generis propinqui, & ideo dicit Commentator, quod idem perficeretur per se, & reciperet se, nisi recipiens esset denudatum a natura recepti.

Exemplo vero confirmatur, quia nõ inuenies, q aliquid album nigredinem, aut aliam albedinem realiter, sed nec eius similitudinem recipiat: vnde oculum oportuit ab omni actuali colore denudari, & auditum a sono, & olfactum ab odore, & sic de alijs.

Quod autem hæc sit mens Philosophi patet ex toto suo processu in 3. de anima.

Primo quidem ex illo verbo, quo approbat sententiam Anaxagoræ, dicens, necesse itaque quoniã omnia intelligit, immixtum esse cum omnibus, sicut dicit Anaxagoras, vt imperet hoc, aut vt cogat despectum apparens, prohibebit enim extraneum & obstruet. Manifestum autem, quod si intelligeret de immixtione cum speciebus intelligibilibus omnium entium, vt scilicet oporteat intellectum possibilem non habere speciem alicuius entis sibi connaturalem, ratio sua non concluderet, scilicet quin posset alia entia iudicare recipiendo de nouo species, nec propter hoc detinerentur a receptione aliarum specierum, quia species intelligibiles possunt simul esse plures in eodem intellectu, & sensibiles in sensu, nec se impediunt.

Sed si intelligatur de reali immixtione, scilicet, quod in sua substantia naturam habet determinatam in actu, tunc bene tenet: oculus enim humore rubeo realiter infectus impedit a iudicio aliorũ colorum: nam iudicat omnia rubea, & similiter lingua, in cuius substantia admiscetur humor realiter amarus omnia iudicabit amara, & tamen si in oculo sit sola species rubei coloris, non impeditur iudicium viroris, simul enim videmus virorem, & rubedinem in eadem superficie existentes.

Secundo idem patet ex definitione, quam dat de intellectu possibili; ait enim, quod nec ipsi contingit esse vnum, neque vnam: sed aut habeat, quod possibilis vocatus itaque animæ intellectus: cum enim dicat, quod non contingit ipsius esse vnum, neque vnam, est manifestum, quod non loquitur de specie, sed natura specifica, & ratione quidditatiua; nomen enim naturæ nusquam legitur dici de specie repræsentatiua, sed consueuit sumi per quid istud patet ex 5. metaph.

Similiter, quod additur. Sed hanc, quod possibilis sit vocatus, manifeste dicit, quod sua substantialis natura est possibilitas pura. Et si dicatur, quod loquitur de præparatione intellectus ad omnes species, quia illa non est aliqua determinata, sed pura potentialitas, non autem loquitur de substantia definiente hanc præparationem, & potentialitatẽ, sicut exponit Comment. & Alex. non valet tamẽ, quia hoc est commune omni præparationi & potentiæ receptiuæ: sed quia inquantum huiusmodi non est aliquid eorum quæ recipit, sed est tantum potentialitas, & ita est de superficie respectu figurarũ, & de tabula respectu colorum. & secundũ hoc nihil ad propositũ de natura, & quidditate intellectus possibilis, nobis Philosophus per definitionẽ illam declararet. Tum quia iam habetur propositum quia recipiens aliquid agens entis in sua natura, non habet aliquid illorum entium, quare recipiens omne ens receptione reali, vel intentionali, carebit omnibus, & ideo bene concludit, quia intellectus possibilis recipit omnes naturas modo intentionali, in se nulla erit: natura etiam modo reali, nec tamen erit nihil, quia hanc habebit naturam, quod erit possibile esse omnia, quod non competit nihilo: ergo.

A Tertio idem patet ex conclusione, quam infert. Ait enim: Dico enim intellectum, quo opinatur & intelligit anima, nihil esse actu eorum quæ sunt, ante intelligere. Constat enim, quod illud, quod sine addito, & simpliciter dicit, vniuersaliter intelligitur. Dicit autem Philosophus simpliciter, & absque omni additione, quod intellectus nihil est eorum actu, quæ sunt: igitur vniuersaliter intelligit, quod non est aliquid demonstratio entium in actu.

Nec potest intelligi de speciebus, scilicet, quod B vnam habeat speciem eorum quæ sunt, quia loquitur expresse, & in recto de omni ente actuali, non autem in obliquo de speciebus entium.

Quod autem hæc sit intentio Commentatoris comm. 18. manifeste patet eodem 3. de anima, quia ibi ponit prædictam definitionẽ Philosophi dicẽs. Definitio ergo intellectus materialis est, quod est, illud in potentia ad omnes intentiones formarum, & non est in actu aliquod entium: illud igitur ex anima, quod dicit intellectus materialis, nullam habet naturam & essentiam a qua constituatur, ni- C si naturam possibilitatis, cum denudetur ab omnibus formis materialibus, & intelligibilib. & subdit, quod differt a prima materia in hoc, quod est in potentia oẽs intentiones formarum vniuersalium. Prima est autem materia in potentia omnes formæ sensibiles non cognoscens, nec comprehendens.

Secundo idem patet circa finem eiusdem commenti in solutione tertiæ quæstionis, quæ est, quando intellectus materialis est aliquod ens, cum tamen non sit aliqua forma, nec etiam prima materia: soluit, quod opinandum est, quod istud est quar- D tum genus entis, quemadmodum enim esse sensibile diuiditur in formam & materiam; sic esse intelligibile oportet diuidi in aliquid simile formæ, & aliquid simile materiæ.

Tertio idem patet commento 27. vbi dicit, quod opinandum est, quod prima materia est causa receptionis transmutabilis, & huius singularis, causa autẽ receptionis simpliciter est ista materia. Vnde subdit, quod ponendo istam materiam, dissoluitur quæstio, dicens quõ in formis abstractis potest esse multitudo intellectuum, & tamen in eis est idem E intellectus: nam ratione istius materiæ a qua non liberatur alia substantia abstracta, nisi tantum, quæ nihil intelligit extra se, vt dicit Commentator comm. 18. quælibet substantia separata recedit ab æterno secundum mentem suam, & intellectionem alterius: secundum autem suum esse intellectuale est intentio sui ipsius. Si ergo non essent compositæ substantiæ abstractæ ex hac materia, nihil intelligerent nisi se, & per consequens non esset in eis multitudo intellectorum Sic igitur patet, quod intellexerit naturam intellectus possibilis esse pu- F ram potentiam. Vnde statim contra Alexandrum, qui intelligebat, quod sicut tabula rasa inquãtum rasa & præparata nihil est, nisi pura potentia, inquantum vero tabula, erat quædam substantia dicens præparationem, & eodem modo intelligebat de intellectu possibili; ad hunc intellectum exponens conceptum Philosophi, statim contra ipsum exclamat: O Alexander reputas Aristotelem intendere nobis demonstrare naturam præparationis tantum, & nõ cognitionem naturæ præparatæ? ego autem verecundor ex hoc sermone, & ex hac expositione mirabili, & alia multa dicit circa istam materiam.

Sed

Sed de sensu nihil excludit; vel si excludit, magis est ad oppositum: non excludit quidem, quod propter hoc sensus oportet, quod sit denudatus a simili, quia receptio eius est realis & materialis, & per consequens vna species coloris, vtpote albedo impedit receptionem alterius infra idem genus ratione realis contrarietatis, receptio autem intellectus est purè spiritualis: & ideo non apparet, quod intellectus existens aliqua natura in actu recipere possit similitudinem omnium naturarum, quia contrarietas est in ista receptione.

Oppositum etiam concludit, quia licet sensus sit in potentia sensibili, nihilominus tamen est aliquid actu in se.

Secundo vero dicetur, quod maior syllogismi secundi, quem Philosophus reputat demonstrationẽ, non habet veritatem de receptione intentionali, quicquid sit de receptione reali. Constat enim, quod oculus habet aliquam lucem in dyaphano, quod recipit, immo & animalem colorem, & tamẽ hoc non obstante recipit intentionem lucis solaris, & intentionem colorum: similiter cum sit circularis recipit intentionem circularitatis: nam circularia videmus: aer etiam auris complantatus videtur habere propositum motum, & propositum sonum, sicut patet in obturantibus aurem suam, & tamen hoc non obstante recipit species sonorũ. Similiter tactus, cum sit medium calidi, frigidi, humidi, & sicci, recipit: Ista igitur non est vera propositio, quod recipiens aliquid receptione intentionali debeat esse denudatum a natura specifica, vel generis propinqui istius recepti.

Et confirmatur, quia intentiones rerum, & ipsæ res sunt omnino alterius generis: dato igitur, quod aliquis recipiat intentiones omnium rerum, non videtur posse concludi, nisi ipse non sit intentio alicuius rei. Sed quin sit aliqua res, concluditur, quia ex hoc non probatur, quod recipiens, & receptum sint eiusdem generis, & naturæ, & tamen in hoc tota propositio illa fundatur.

Tertio vero dicetur contra minorem, quia intellectus possibilis non solum intelligit omnia alia entia a se & entia in actu, immo entia in potentia; intelligit etiam se: igitur oportebit, quod sit denudatus etiam a natura potentiali, immo & a se, & sic nihil erit actu, nec potentia.

Quarto vero contra conclusionem, quia pura potentia non habet vnde distinguatur: sed tam prima materia, quàm secunda intellectus possibilis sunt pura potentia per te: igitur non habent, vnde distinguantur: sequitur igitur, quod sit vna natura.

Et confirmatur, quia potentia est relatio; intellectus possibilis est pura potentia: igitur erit pura relatio.

Ad primum istorum dicendum, quod immo maior est vera, & ideo propositum concludit: sicut enim repugnat rei alicui, quod recipiat se realiter, aut aliquid eiusdem speciei, aut aliquid speciei contra se & diuisæ: nam hæc albedo non recipit aliam albedinem realiter, nec nigredinem, sic est impossibile, quod recipiat intentionem, vel similitudinem. Ista enim vnitas fundatur non super realitate receptionis, nec super alia contrarietate, nisi cuiusdam dispositionis: nam recipiens habet rationem perfectibilis, receptum autem realiter, siue intentionaliter habet rationem perfectionis: vnde obiectum perficit potentiam. Et ideo Philosophus 12. met. dicit, quod intellectum est perfectio

A intellectus: sicut igitur non est incompossibile, quod sensus habeat in sua substantia aliquod suorum sensibilium, quæ recipit, alioquin perfectio, & perfectibile idem essent, & eiusdem generis, sic est in intellectu impossibile. Vnde peccat instantia per non causam vt causam, quia illa impossibilitas non habet pro causa materialitatem, aut realitatem recepti, sed eius perfectionem, siue materialis sit, siue immaterialis. Cum hoc etiam receptio potentiæ visiuæ intentionalis est quantum ad illud, quod importat visio, licet transmutatio cor-

B poralis sit ibi connexa: concludit igitur ratio non solum, quod intellectus possibilis sit in aliqua determinata potentia, sed in potentia simpliciter ad omne ens in actu. Vnde sicut 1. physic. Philosophus arguit, quod sicut se habet æs ad omnem statuam, & lignum ad omnem formam lecti, & figuram, & generaliter quodlibet formale ad suum genus formæ, sic se habet formale simpliciter ad omnem naturam simpliciter, & omnem formam.

Et excludit, quod sicut determinatum est formale, caret natura determinata, sic formabile sim-

C pliciter, quod est prima materia caret omni natura in actu. Sic igitur in proposito arguere intendit, quia quædam partialis receptiua natura, vtpote sensus, denudatur a toto genere, quod recipit. Si est dare naturam receptiuam omnis entis in actu, quod denudatur ab omni determinata natura in actu, nec potest remanere aliquid in actu, sicut sensus, quia tunc reciperet omnia.

Ad secundum dicendum, quod nullum illorum recipit illud, cuius quidem naturam habet: vnde glacialis oculi habet aliquam lucem, aut aliquem

D colorem, sed lucem fortiorem, & colorem intentiorem. Hinc est etiam, quod tactus non recipit extrema tangibilium qualitatum, quia non denudatur a medio, sicut patet 2. de anima: vnde si tactus deberet omnem gradum tangibilis qualitatis discernere, oporteret ipsum ab omni qualitate tangibili denudari.

De circularitate vero oculi patet, quod illa est in substantia oculi exteriori. Est tamen intelligendum ad declarationem maioris, cõtra quam instantiæ illæ procedunt, quod debet intelligi recipiens

E denudari in sua substãtia a natura recepti, sic quod res, quas recipit, non sint substantialiter de natura recepti, & patet, quod sic est in oculo, recipit enim per naturã dyaphaneitatis, quæ non est quidditatiue lux nec color, nec quantitas, nec figura: quãuis igitur ista possint admitti illi, quod recipiens recipit non est de natura eorum, sed potius quoddam possibile respectu ipsorum, tactus, & qui recipit per modum medij, est quodammodo in potentia ad extrema quæ recipit, nec est de natura eorum in actu.

F Ad confirmationem dicendum, quod licet intentiones rerum & ipsæ res sint diuersorum generum, tamen conueniunt in hoc, quod illud, quod perficitur per intentiones rerum, dicitur perfici per illas res, quia propter quod vnumquodq. tale, & illud magis: intentio autem rei perficit vice rei, cuius est & ideo magis res dicitur perficere mediante intentione, quam quod intentio sua perficiat. Igitur quod est in potentia ad intentiones omnium rerũ, & vt perficiatur per eas, est in potentia, vt perficiatur per omnes res, tertio de anima: est omnia per intellectum: sicut igitur repugnat, quod recipiens intentiones omnium rerum sit in se aliqua intentio

tio, sic repugnat ei, quod sit in se in actu aliqua res. Et si dicatur, quod bene verum est, quod impossibile vt sit res aliqua, cuius intentionem recipit, tamen in se erit alia specifica natura: quæretur an illa natura intelligat se per intentionem, quam recipiat: de se hoc est impossibile, quia tunc idem reciperet se & perficeretur per se, & assimilaretur sibijpsi, & vniuersaliter sequeretur quod ad extraneum a se esset similius illi rei quam ipsi natura.

Si vero detur, quod non intelligit semper intentionem, quam recipiat de se, sed ipsamet est sua intentio, tunc habetur propositum. Sicut enim, quod per essentiam est figura, aut non est susceptibile alterius figuræ, aut quod per essentiam est aliquis color specificus, non potest esse ratio recipiendi alium colorem, sic, quod per essentiam est intentio, non potest esse susceptiuum alterius intellectionis.

Et ideo solus Deus per suam essentiam est intentio. In omni autem substantia abstracta necesse est propter intellectionem ponere hanc nostram, per quam recipiat intentiones aliorum.

Ad tertium dicendum, quod Philosophus mouet illam dubitationem in tertio de anima quærit enim quomodo intellectus possibilis est, aut per intentionẽ, aut per actum qui sit similitudo, & intẽtio alia a se, & sic oportebit ipsum denudari a se.

Si vero per actum, qui sit sua substantia: igitur erit aliquid in actu, & ideo dicendum cum Philosopho, quod ipse factus in actu ipse seipsum tunc potest intelligere.

Ad cuius euidentiam considerandum, quod vnumquodque intelligitur inquantum est in actu vt patet ex 9. met. Ens vero in potentia non intelligitur nisi per analogiam ad actum. habet potentia ad actum duplicẽ analogiã; vnam quidem cum actuatur, & accipit illam sub actu; aliam vero vt accipitur vt quiddam accidentale. Et hoc duplici modo intelligitur pura materia per analogiam ad formam, qui vero concipit actuatum, concipit materiam sub forma; qui vero concipit essentiam materiæ vt purum potentiale, concipit vt quoddam actuale. semper igitur ratio intelligenda est idem actus: cum igitur intellectus possibilis est factus in actu sic, quod est consideratio actualis in eo fit intellectus vnus in actu ex intellectu possibili, & similitudine siue intentione: & idcirco omnis apprehensio reflexio, quæ cadit super primum intelligere, necessario cadit super illud, quod est actuale & potentiale, & per consequens intelligit totum scilicet intellectum potentialem, & intentionem. Et hoc est, quod consuetum est dici, quod numquam intellectus intelligit nisi intelligẽdo se intelligere. Et hoc est, quod philos. dicit, quod cum factus est in actu, tunc ipse seipsum potest intelligere. Cum ergo quero: an extrahatur alia intentio ab ipso, tunc dicendum, quod non, sed vel ab ipsa intellectione, si intelligere reflexum sit aliud ab intelligere recto, vel non extrahitur.

Si primum intelligere, quod est rectum, sit etiã quædam experientia suiipsius, ne oporteat procedere in infinitum, & hanc partem philosophus elegit dicens, quod in separatis a materia, quæ sunt intellectio per essentiam, idem est intellectus &, quod intelligitur; est enim intellectio omnis experibilis suijpsius comprehensio. Et similiter Commentator exponit 3. de anima com. 29. dicens: dissolutio quæstionis est, quoniam intentio per quam

A intellectus materialis sit intellectus in actu, est intellectio in actu, & non procedit in infinitum indigentia intellectus in essendo intellectum. sic ergo patet, quomodo intellectus possibilis intelligit se vt actualiter; si vero intelligit se vt actuale, hoc erit per quandam intellectionem analogicam, concipit enim quoddam proportionaliter se habens in genere intelligibilium ad omnia entia, sicut sensus est ad omnia sensibilia: aut sicut prima materia ad omnes substantiales, & actuales formas.

B Patet autem, quod illa intentio proportionalis & analogica non est similitudo vel intentio possibilis intellectus: ergo.

Ad quartum dicendum, quod Commentator assignat multas differentias inter intellectum possibilem & primam materiam.

Prima differentia accipitur penes genus, in quo sunt, siue penes formas, quas recipiunt: nam prima materia recipit formas has, & est pura potentia in genere sensibilium. Intellectus vero possibilis recipit formas simpliciter & est pura potentia in genere formarum incorporearum.

C Secunda sumitur penes proprietatem propriam primæ materiæ, quæ est tertia dimensio, & quantitas interminata ingenerabilis, & incorruptibilis, & inseparabilis ab ea, sicut idem Commentator deducit 4. cœli & mun. in de substantia orbis: hæc autem trina dimensio incompossibilis est isti naturæ, quæ est pura potentia in genere intelligibilium, quia impossibile est, quod corpus fiat non corpus, & e conuerso.

Tertia vero differentia sumitur penes modum receptionis transmutabilis, & intransmutabilis, D quia prima materia est causa receptionis transmutabilis absque omni transmutatione, & abiectione.

Quarta sumitur penes esse vitale, quia materia prima nõ est in potẽtia ad formas, quæ sunt essentialiter comprehensiones, & quid vitale, & experibile, & ideo prima materia in recipiendo non dicitur distinguere, nec cognoscere, seu comprehendere; hæc autem dicitur cognoscens, & comprehendens. Hanc differentiam autem, & primam, & secundam Commentator assignat tertio E de anima Com. 18. tertiam vero com. 17.

Ad aliud vero, quod additur, quod secundum hoc intellectus possibilis erit pura relatio: dicendum, quod pura potentia, & importat respectum puræ potentialitatis, & substratum puræ potentialitati. Illud autem substratum necesse est carere omni actu, alioquin non esset fundamentum puræ potentialitatis, quia non est illius potentialitatis, quæ est ad actum, quem haberet: nec potest dici, quod illud substratum sit nihil, quia nihil non est fundamẽtum alicuius relationis, nec F est aliquid, quod formari, aut actuari possit: quare restat, quod illud substratum sit ens possibile pure differens a respectu. hoc patet ex his, quæ Commentator ait in principio de substantia orb. & 1. physicorum.

Quod secundum Philosophum, & Commentatorem intellectus agens est purus actus perficiens possibilem, sic, quod anima est ex ambobus essentialiter constituta.

Secunda vero, quantum ad intellectum agentem, quod est dare in genere intelligibilium quod-

quoddam agens, qui eſt purus actus, & pura actio & pars animæ perficiens poſſibilem, ſic quod anima rationalis ex ambobus eſt conſtituta.

Prima autem pars huius propoſitionis patet, quia impoſſibile eſt, quod aliquid tranſeat de vno genere entium in aliud, & de entitate vnius originis in entitatem alterius, niſi per agens ſuperioris ordinis, & ſuperioris generis entium, nam vnumquodque, quod reducitur de potentia in actum, & per aliquid exiſtens actu in illo genere, ſed non experimur cum intelligimus, quod res corporales ſenſibiles, & particulares transferũtur in aliud genus entium, & alterius modi, & ordinis, quam in genus rationum incorporearum inſenſibilium, & naturarum. ſimiliter huius experientiæ teſtis eſt Auguſtinus 12. de Ciuit. cap. 14. dicens, quod rationes intelligibiles manent non tanquam in ſpacijs locorum fixa veluti corpora, ſed in natura incorporali ſic intellectiua præſto ſunt mentis aſpectibus ſicut iſta viſibilia, & tractabilia in locis corporalibus; non ſolum autem rerum ſenſibilium in locis poſitarum manent ſine ſpacijs localibus intelligibiles incorporeæque rationes, vbique etiam motionum in temporibus tranſeuntium ſine temporali tranſitu ſtant ipſæ vtique intelligibiles non ſenſibiles rationes ad mentis aciem preuenire paucorum eſt. hoc idem dicit Commentator tertio de anima: ait enim cum inuenimus idem transferri in ſuo eſſe de ordine in ordinem, ſcilicet intentiones imaginatas aliter hanc roſam vt roſa ſimiliter, neceſſe eſt vt hoc ſit a cauſa agente, agens autem eſt efficiens. & 7. metaphiſicæ comm. 31. dicit, quid mouit Ariſtotelem ad ponendum modum ſeparatum a materia in factione virtutum intellectualiũ quia rationes intelligibiles apud ipſum ſunt non mixtæ cum materia; vnde neceſſe eſt, quod illud, quod eſt non mixtum cum materia, diſtinguatur a non mixto ſimpliciter: ergo in genere intelligibilium non eſt dare aliquod agens incorporeum, & abſolutum virtute cuius naturæ corporæ & materiales transferuntur de ordine rerum incorporearum abſtractarum ſimpliciter.

Sed forte dicetur, quod ad hoc ſufficit aliquod agens particulare corporeum, quod ſtare non poteſt, illud enim corporeum poſſet transferri adhuc in ordinem naturarum ſimpliciter, & formarum incorporearum. quærendum eſt igitur virtute cuius, aut enim virtute alterius corporei, & materialis, & ſic tamen illud, quod adhuc poſſit transferri, indigebat aliquo alio corporeo, virtute cuius transferatur, & procederetur in infinitum; vel primum corporeum transferetur in virtute propria, hoc eſt impoſſibile, quia tunc transferret ſe, & extraheret ſe, & faceret ſe, quod eſt impoſſibile. Vel hoc eſt virtute alicuius incorporei tranſferentis, & haberetur propoſitum.

Si dicatur, quod talis translatio non eſt realis ſed tantum intentionalis, quia tales rationes incorporeæ, & forte ſimiliter abſtractæ non ſunt entia realia, ſicut poſuit Plato: non valet, immo confirmat propoſitum, omne enim intentionale reducitur ad aliquid reale, virtute cuius exiſtit. Igitur iſta translatio intentionalis non fit niſi quãtum producitur ſimilitudo alia incorporea realis, quæ extrahitur a corpore: & ideo oportet, quod hoc fiat virtute incorporei, & immaterialis, & hæc

A eſt ratio philoſophi in 3. de anima vt Commentator in multis locis exponit.

Secunda pars etiam patet, ſcilicet, quod iſta res ſit agens, & transferens, oportet, quod ſit actio ſiue intentio. cõſtat enim, quod illa res, cum ſit præſtantior poſſibili, intelligit recipiendo intellectionem aut extrahendo per eſſentiam in intelligendo. Sed non poteſt dici, quod recipiendo, quia tunc eſſet in potentia in genere intelligibilium, & non differret a poſſibili, & indigeret alio extrahente ipſum de potentia ad actum, igitur neceſſe
B eſt, quod ſic intelligat, quod eſſentia ſit intellectio quædam, & ideo dicit philoſophus, quod non quandoque intelligit, & quandoque non, ſed ſemper eſt ſubſtantia actu ens.

Et confirmatur quia in omni genere, quod reducitur de potentia ad actum oportet, quod ſit actu tale, vnde ad præſentiam lucis, quæ eſt per ſe viſibilis, reducitur color de potentia in actum. Si igitur intellectus agens reducit intellectum poſſibilem ad actualem intellectionem, ſic, quod formæ virtute ipſius fiant intellectæ in actu, neceſſe eſt,
C quod ipſe ſit intellectio in actu.

Sed contra hoc dicitur, quod ſecundum hoc anima noſtra ſemper actu ſe intelligit, cum intellectus agens, qui eſt ſuum formale, ſit ſemper in actu.

Ad hanc autem inſtantiam reſpondet philoſophus, quod intellectus agens, & anima noſtra poteſt accipi ſimpliciter, & ſecundum hoc ſemper intelligit, & non aliquando, & ſic etiam agens præcedit poſſibilem intellectum. Vel poteſt accipi, vt coniungitur fantaſmati, & ideo non experimur intellectionem propriam noſtræ animæ,
D quia nihil intelligimus ſine intellectu poſſibili, & phantaſmate, nullum autem phantaſma correſpondet huic intellectioni. Vnde, infra dicetur de alijs ſpeciebus, quæ ponuntur in intellectu poſſibili, quod quantum eſt ex ſe eſſent intellectiones in actu, & facerent obiecta apparere, & quod non faciant, eſt propter carentiam phantaſmatis: ſic in propoſito.

Tertia pars quoque patet, quod omnis ſubſtantia, quæ eſt pura potentia in aliquo genere, indiget aliquo actu ſubſtantiali illius generis ipſam
E perficiente, quia pura potentia in rerum natura per ſe exiſtere experiri poteſt. Sed declaratum eſt, quod Intellectus poſſibilis eſt natura pure potentialis in genere intellectualium; Intellectus autem agens eſt actus cauſans alios actus in eodem genere: igitur neceſſe eſt, quod intellectus agens perficiat poſſibilem, ſi ſint partes animæ, & duæ differentiæ ſubſtantiam animæ rationalis conſtituentes.

Et ideo dicit philoſophus, quod neceſſe eſt has duas differentias eſſe in anima, & quod agens cum
F hoc, quod eſt ſubſtãtia actu ens, eſt tamen habitus & perfectio poſſibilis, & ideo Commentator 3. de anima com. 33. dicit, quod vniuerſaliter quando quis intuebitur intellectum materialem cum agẽte, apparebunt duo, vno modo, & vnum alio modo, duo per diuerſitatem actionis, & vnum, quia intellectus materialis perficitur per agentem & ipſum intelligi. & alibi ait, quod neceſſe eſt ponere in anima noſtra rationali has duas differentias, ſcilicet virtutem paſſionis, & vtraque eſt pars eius.

Quod si apud Aristotelem voluntas distinguitur contra appetitum sensitiuum, ipsa etiam secundum eum superius dicta est pure potentialis in genere sensibilium actuum incorporeorum.

Tertia vero Propositio est, quia ad voluntatẽ aliam præter appetitum sensitiuum, vt mouetur a ratione particulari, quod ante fecit, vel non est aliqualiter dubium, tamen si appetitum correspondentem intellectui distinctum ponit illa talis voluntas, est illa natura pure possibilis in genere actuum incorporeorum, quæ sunt desiderare, & velle, & huiusmodi. Sicut enim est de prima materia respectu omnium formarum corporearum, sic est de natura pure possibili in genere formarum incorporearum, sed prima non est aliqua forma corporea, quia nec est quid, nec quale, nec quantum, sed omnia in potentia. Vnde est decem prædicamenta in potentia, vt dicitur 7. metaph. ponit 2. cæli & mun. igitur pari ratione illud, quod est potentiale in materia est illud, quo anima recipit omnes formas incorporeas, siue sint intellectiones habitus, siue affectiones & habitus ad illas, & si aliquo modo se habet actiue vel ad affectiones, vel intellectiones habet se per suum actuale, quo est aliquid actu in genere corporeorum. Vnde cũ dicitur, quod istud est actus in genere intelligibilium, & illud potentia, debet accipi forma intelligibilis pro omni forma spirituali & incorporea inherente: secundum hoc igitur apud Aristotelem intellectus & voluntas differunt penes diuersas denominationes, sicut dicimus de habilitatibus materiæ, & propter hoc in 3. & 6. Ethic. vbi loquitur de electione indifferenter, ait quod est appetitus intellectus, vel intellectus appetitiuus, & 3. de anima dicit, quod sub dubio. Si enim duo, intellectus scilicet, & appetitus mouebitur secundum communem vtique aliquam speciem: vbi Commentator com. 63. ait, quod cum desideratum mouet intellectum, tunc desiderabit intellectus, & cum desiderabit, tunc mouebitur homo, scilicet virtute desideratiua quæ est intellectus: & sequitur, quod intellectus quando comprehendit aliquid desiderabit. & mouebit, & necesse est, quod ipse intellectus sit mouens, vt est desiderans non secundum, quod est comprehendens, nec secundum, quod desiderium est alia virtus ab intellectu desideratiuo. Vnde videtur dicere expresse, & Philosophus & etiam Commentator, quod eadem est virtus secũdum rem, quæ desiderat, & comprehendit, quamuis differat secundum denominationes diuersas.

Circa tertium, quid ex omnibus istis probabilius debeat eligi. Primo quidem nullatenus est probabile, quod huiusmodi potentiæ sint qualitates, impossibile est enim, quod aliqua qualitas sit potentia pura, sed susceptiuum omnium formarũ spiritualium est potentia pura, omnia enim entia & sunt intelligibilia per intellectum, & sunt appetibilia per voluntatem, & per consequens intellectus & voluntas sunt omnium entium susceptiua modo spirituali: igitur non apparet quomodo possunt poni qualitates, nec etiam differentes in sui qualitate realitate absoluta potentiali. Et minus est probabile, quod intellectus agens sit qualitas, quia Philosophus dicit, quod est substantia etiam actu ens, & quod est perfectio potentialis, quæ ponit in pura potentia: qualitas autem recipit ens in A actu, nec est perfectio purè potentialis.

Et præterea, quod vna qualitas contineat in virtute omnes formas intelligibiles, non dicitur possibile, & illud quod semper intelligat, non potest bene exponi.

Secundus vero modus dicendi de respectibus, aut intendit exprimere naturam potentiarum actiuarum, & receptiuarum, & sic patet, quod est irrationalis, quia respectus non potest esse principium coactionis vel passionis. Si vero intendit, quod super naturas potentiarum fundari possunt B tales habitudines, aut respectus, verum vtique dicit, sed non facit nos, aliquid scire.

Tertius vero modus dicendi de formali distinctione, nisi intelligatur, quod sit realis, ita quod extra intellectum alia est realitas intellectus possibilis, alia agentis, stare non potest, quia natura pure potentialis, & natura pure actualis, non sunt purè eadem res, alias materia, & forma sunt idem realiter, & differentes formaliter. Modus ergo philosophi, siue sit discors a veritate fidei, est tamen probabilior, & rationibus fortioribus innititur, C sicut patet ex prædicto processu.

Hic autem videtur esse aliqua derogatio fidei veritati. Primum quidem, quod videtur, quod intellectus agens & possibilis, ex quo constituunt animam, & vnum est in potentia pura, reliquum purus actus, sint vnum in omnibus hominibus, & per consequens vna rationalis anima in omnibus indiuiduis totius speciei; arguo, quod est pessimus error, in quem consensit Commentator.

Secundum est, quod aliqua creatura erit actio sua, vt anima rationalis suum intelligere, quod tamen D ponitur proprium soli Deo.

Tertium, quod ex hoc, quod homo experiatur semper animam suam intelligere, quod experientia docet, negat.

Quartum, quod anima intelligendo se, aut angelus non posset peccare, cum sua intentio sit sua forma:

Quintum, quia sequitur, quod anima sit corruptibilis natura, potentiale animæ tuæ poterit transire de actuali suo in meũ actuale, immo in actuale angeli saltem virtute diuina.

E Sexto, quod anima erit, composita ex materia, & forma, & ita non erit per essentiam, & se tota forma corporis.

Ad primum istorum dicendum, quod nunquam ponit illũ errorem sub verbis expressis, quicquid sibi Commentator imponat, & ideo negandum est, quod nec intellectus possibilis erit vnus in omnibus, nisi sicut materia est vna in omnibus materialibus, distinguetur. n. per aliud & actuale in aliã animam constitutam, quomodo autem sine quantitate possit ibi esse distinctio, aut quid indiuidua-F tionis principium, non est præsentis speculationis.

Ad secundum dicendum, quod multi catholici dixerunt, & dicunt, quod angeli intelligunt se per essentiam suam: & multi, quod intellectio sua est sua essentia, quamuis aliorum intellectiones sint accidentia in ipso angelo, aut in anima, nec propter hoc æquatur diuinæ perfectioni anima vel angelus, quia Deus non est solum intellectio sui per essentiam suam, sed est omnium subsistens intellectio.

Ad tertium iam dictum est, quod similitudo quantumcunque sit in intellectu, non est perfecta intel-

intellectio, nisi concurrente phantasmate, qui colligatur intellecto similitudine obiectiue expressa, & ideo non semper intelligit se actu anima, immo nec vnquam actu proprio, quamdiu in corpore existens dependet a phantasmate, quamuis Augustinus videatur ponere quoddam intelligere additum, quo anima semper se noscit, licet ab aliis non se discernat. A

Ad quartum dicendum, quod dato, quod intellectio angeli qua se naturaliter intelligit, non possit esse formaliter peccatum, tamen delectatio ex apprehensione illa proueniens poterit esse peccatum, & multæ aliæ intellectiones circa essentiam existentes, vt intellectio qua se digniorem alijs concipiens, non iudicauit in Dei gloriam referendum, sed inde superbiuit. B

Ad quintum dicendum, quod receptio intellectus possibilis, & illius naturæ (de qua dictum est) est absque omni transmutatione, & mutua obiectione, & per consequens non est causa corruptionis, nec formæ receptæ sunt contrariæ.

Et, quod dicitur, quod posse vnius animæ possit esse sub actuali alterius animæ vel angeli: dicendum, quod inter ista est mutua approximatio, sicut & dicentes intellectum possibilem, & agentem esse duas qualitates, non diceret, quod meum possibile posset esse alterius meum, eodem actiuo remanente, sicut etiam grauitas ferri non potest trãsferri, vt detur plumbi vel lapidi: hoc autem naturaliter intelligendum est, quicquid si de potentia Dei. C

Ad vltimum dicendum, quod nullum inconueniens est secundum fidei veritatem ponere angelos constitutos ex duabus realitatibus, quarum vna sit similis materiæ, & reliqua formæ, sicut antiqui posuerunt. D

Præcipue tamen philosophi dixerunt, quod nulla substantia præter primam est liberata ad hac materia, & potentia, vt patet per Commentatorem 3. de anima & 12. metaph. Isti ergo, qui nimis dignificarũt substantias illas ponentes eas Deos, posuerunt eas compositas, quanto magis fideles debent abhorrere.

Et quod additur, quod non erit anima scipsa forma, per hoc posset probari, quod nec figura, vtpote sphæra vel idolum sit forma eius cum includit naturam intelligibilẽ, scilicet quantitatẽ, & omne mathematicum hanc includit vt philosoph. dicit 7. metaphicæ: sic ergo patet, quod modus iste dicendi consonat fidei & processui Aristotelis in 3. de anima, & firmioribus rationibus innititur & sustentatur. E

Et ideo dicendum ad quæstionem secundum ipsum, quod anima intellectiua est immediatum principium susceptiuum actus intellectus, & voluntatis per potentiale ipsius animæ, & actiuum immediatum per suum actuale. F

Ad argumentum vero in oppositum dicendum, quod potentiæ, & impotentiæ de secunda specie qualitatis sunt ipsæ formæ rerum & naturæ actiuæ coopulantur respectui actiui principij positiui, secundum quod Commentator dicit 7. physic. approbans verbum Alexandri, vnde non sunt qualitates additæ naturis, vt patet ibidem.

QVODLIBETVM SEPTIMVM.

An anima rationalis sit cõstituta ex actu possibili, & agente tanquam ex potentiali, & actuali in genere intelligibilium.

Septimo quærebatur: vtrum ponentes, quod anima intellectiua sint duæ realitates intrinsece, quarum vna est pure potentialis in genere intelligibilium, & reliqua actualis: possint saluari, quod sit per se essentialiter forma corporis.

Et videtur, quod non, quia quod per se, & essentialiter inest alicui, inest sibi per totam rationem, & totum illud, quod pertinet ad essentiam illius: sed si anima intellectiua constituta est ex aliquo potentiali, & ex altero actuali non se tota, & ex omni eo, quod ad eius essentiam pertinet potest esse forma, quia, non per illud purum potentiale, cum potentia non possit esse actus, & forma, nec materia possit informare: igitur ponens animam intellectiuam ex his duobus constitui saluare non potest, quod sit per se, & essentialiter forma corporis.

Sed in oppositum est de sum. Tri. & fid. catholicæ c. 7. definitur, quod quicunque asserere præsumpserit, quod anima rationalis seu intellectiua non sit forma corporis humani per se, & essentialiter, tanquã hæreticus sit censendus, sed constat, quod multi Doctores Catholici, immo etiam Augustinus posuit in anima rationali aliquid potentiale, & materiam: igitur ex ista ratione non tollitur ratio formæ per se essentialiter perficientis ab anima intellectiua.

Ad responsionem huius quæstionis.

Ad questionem istam respondendo hoc ordine procedetur. Primo namque inquiretur: an fuerit de mente philosophi, & Commentatoris sui, quod anima intellectiua, esset constituta ex aliquo potentiali, & aliquo actuali in genere intelligibilium. Secundo inquiretur: an hoc possit poni catholicè. Tertio Respondebitur ad quæsitum de virtute perficiente, & de essentialitate formę, an possit competere intentioni animæ, si ponatur taliter constituta.

ARTI-

ARTICVLVS I.

Et primo ponuntur rationes, quibus videtur, quod Philosophus, & Commentator intellexerunt animam constitui ex aliquo potentiali, & ex aliquo actuali in genere intelligibilium.

CIRCA primum proceditur hoc ordine, quod primo rationes ponuntur, quibus videtur, quod Philosophus, & Commentator non fuerunt istius intentionis. Deinde ostendetur ex eorũ clara intentione, quod immo sic intellexerunt. Deinde vero respondebitur ad inducta.

Videtur ergo alicui, quod anima rationalis sit constituta ex intellectu possibili, & agente tanquã ex potentiali & actuali in genere intelligibilium: Impossibile enim est, quod actus habeant materiã partem sui. & in definitione animæ, quam asserit philosophus competere etiam causæ intellectiuæ, dicitur, quod anima est actus corporis physici non principium, sed anima est hominis principiũ tanquam forma sicus patet ex secundo de anima.

Præterea Philosophus dicit de intellectu agente, quod est substantia actu ens, & quod est vna actio, sed hoc non esset verum, nisi esset substantia separata non informans possibilem formam cum non est ens actu, sed actus secundum Aristotelem: ergo intellectus agens non est forma potentialis.

Præterea Commentator 3. de anima, com. 32. loquens de intellectu possibili dicit, quod opinandum est secundum Aristotelem, quod intellectus iste vltimus est in ordine intellectuum abstractorum, siue intelligentiarum: ergo videtur secundũ intentionem Philosophi, & Commentatoris, quod intellectus possibilis sit quædam substantia separata per se sub sistens infimior inter omnes intelligentias, & per consequens ex ipso agente non fit vna anima, nec vna substantia secundum mentem ipsorum.

Præterea secundum Commentatorem ibidem, proportio intellectus agentis ad intellectum patientem est sicut proportio principij mouentis ad naturam motam: sed constat, quod nulla forma agat in suam naturam, cum mouens, & motum debeant esse distincta loco & subiecto, vt patet ex 8. physic. igitur agens non potest esse forma intellectus possibilis.

Et confirmatur, quia in 3. de anima dicit Philosophus, quod sicut in omni natura necesse est dare duas has differentias, agens scilicet, & recipiẽs, similiter est in anima, quod ars ad naturam, & se habet vt efficiens: per hoc innuens, quod intellectus agens se habet ad possibilem, sicut ars ad naturã, & per consequens vt efficiens non vt forma.

Præterea si agens, & possibilis constituunt intrinsece animam, sequeretur, quod in homine essent duo intellectiua principia, & quod homo intelligeret duplici intellectu. Constat enim, quod agens est intelligens secundum opinionem Philosophi, immo est sua intellectio, nec intelligit aliquid eorum, quæ sunt hic, vt Commentator dicit

A Similiter & intellectus possibilis est intelligens, nec est in eo aliud intelligere, & comprehendere quam recipere intellectiones, vt patet per totum tertium de anima, vnde Commentator ait com. tertio, quod possumus scire intellectũ immaterialem esse non mixtum ex iudicio, & comprehensione eius, quod iudicamus per ipsum res infinitas numero: igitur si ponere in homine duo principia absonum est, non est igitur anima rationalis constituta ex possibili, & agente.

Præterea Commentator 3. de anima com. 17.

B deducens demonstrationem Aristotelis, omne recipiens necesse est vt sit denudatum a natura recepti: ergo &c. Dicit, quod hæc propositio intelligitur de natura speciei receptæ, non autem de natura sui generis, & maxime remoti, & ideo licet sit declaratum, quod intellectus possibilis non habet a materia formam materialem, nondum tamen declarat ex hoc sermone; vtrum habeat diuersam formam in esse a formis materialibus, & ideo Commento 18. in definitione intellectus materialis dicit, quod non habet aliquam formam

C materialium: igitur nõ est mens sua, quin sit quædam substantia actualis, & forma specialis, quamuis nullam formam materialem habeat.

Præterea Commentator 11. metaphisicæ com. 17. dicit, quod intellectus, qui est in potentia, est quasi locus intellectus agentis, & non quasi materia, hoc dicit se declarasse in tertio de anima comm. 37. vbi etiam ait, quod intelligentiæ abstractæ mutuo se recipiunt, & perficiunt, quod non potest intelligi de receptione per modum formæ inhærentis, alioquin omnes intelligentiæ con-

D stituerent vnum ens. Sed debet intelligi de receptione, quæ fit per modum cuiusdam assistentiæ. Vnde agens tangit virtualiter possibilem, & sibi coassistit secundum mentem ipsius, non est igitur anima constituta tanquam vnum ens ex possibili, & agente.

Præterea tertio de anima com. 18. Commentator dicit, quod intellectus materialis, & intentio intellecta in actu sic se habent, quod non fit ex eis aliquod tertium, sicut de alijs compositis ex materia, & forma: igitur ex intellectu agente, &

E possibili non potest fieri tertium constitutum scilicet anima rationalis.

Præterea constat secundum mentem hPilosophi & Commentatoris intellectum possibilem esse æternum; sed 11. metaphisicæ com. 43. dicit Commentator, quod in substantijs abstractis non est agens, quia non est potentia: igitur intellectus possibilis non est realitas pure possibilis.

Præterea eodem 12. comm. 38. dicit, quod omne compositum est nouum, nisi agens exiret per se de potentia in actum: sed non posui t partem

F intellectiuam nouam, sed vnam potius, & æternã: Igitur intellexit eam componi ex realitate reali potentiali, & actuali.

Ex his ergo visum est aliquibus, quod fuerit de mente Philosophi, & Commentatoris intellectum possibilem, & agentem esse duas substantias seorsum subsistentes, quarum quælibet esset actualis, sed differebant in hoc, quod agens erat prius actus, & in vera potentia ad recipiendum formas vniuersales rerum materialium; erat autem proportio inter agentem, & possibilem tanquam inter substantiam actiuam respectu intentionum vni-

vniuersalium, & passiuam, seu receptiuam. Et si quæreretur de intellectu agente, aut possibili, quomodo intelligebant substantias abstractas secundum mentem Philosophi.

Respondent isti, quod per essentiam suam, quæ erat similitudo quædam omnium substantiarum abstractarum, non autem per receptionem similitudinis, aut actus ab huiusmodi substantijs abstractis.

Sed his non obstantibus manifestè concluditur ex verbis Philosophi, & Commentatoris triplex conclusio, quæ fuit de mente eorum.

B Prima quidem, quod intellectus esset realitas purè potentialis nullam omnino habens naturam in actu, nec existens de numero entium in actu, sed solum in potentia. Quod patet, si esset in potentia tantum ad intentiones omnium entium, & cum hoc esset in se, & in sui essentia aliqua spiritualis substantia actualis, sequeretur; quod illa verba Philosophi, intellectus possibilis nihil est eorum, quæ sunt actu; ante intelligere, & ita necesse est ipsum esse immixtum cum omnibus, vt iudicet omnia, & illa neque nullã habent naturam, nisi iam tantum, quod possibilis fuit vocatus, & illa demonstratio eiusdem esse recipiens, necesse igitur est esse denudatum ab omni ente actuali, sequeretur vtique quod hæc omnia referrentur ad præparationem siue ad aptitudinem, quæ est in intellectu possibili, & non ad essentiam præparati, siue ad substantiam deferentem præparationem, seu aptitudinem ad recipiendum. Et hoc patet manifeste, nam de substantia deferente aptitudinem, quæ est in intellectu possibili ad intentiones omnium entium, non esset tunc verum dicere, quod nullam haberet naturam; aut quod nihil est; actu aut quod est denudata a natura specifica, vel generis omnium rerum, quas recipit: immo esset quædam determinata natura, & per consequens hæc omnia referrentur ad præparationem, & aptitudinem. Sed hoc est absonum, quia tunc verba illa non essent magis vera de intellectu possibili, quam de quocunque alio recipiente. Verum est enim dicere de cera, quod nullam habet naturam, idest figuram, quam sit apta nata recipere, quamuis in se sit quædam res actualis, vnde æquè verificarentur omnes propositiones, quas Philosophus dicit de pariete, aut de superficie respectu colorum, & cera respectu figurarum, sicut de intellectu ipso possibili.

Sed posset dici, quod superficies nihil est eorum, quæ sunt actu, & quod nullam habet naturam, nisi quod possibilis sit vocata, & sic de alijs. Hæc autẽ omnia tanquam absona reprobat Commentator 3. de anima comm. 18. dicens contra Alexandrum, quod hoc dicere nihil est. Si enim non intendebat Aristoteles demonstrare nobis substantiam præparati, sed substantiam præparationis: quare ergo appropriauit hoc intellectui inter alias præparationes, cum impossibile sit dicere, quod aliqua præparatio sit substantia? & subdit, quod hoc manifestum est ex demonstratione Aristotelis, Propositio enim dicens, quod omne recipiens aliquid necesse est, vt in eo non existat ad extra natura recepti, intelligitur de substantia præparati, natura enim eius quærit habere hoc præparatum. Præparatio enim non est recipiens, sed est sicut accidens proprium ipsius recipientis. & comm. 17. dicit se confundi, & admirari de hac mirabili expositione. Quomodo

A enim possumus exponere illud, quod Aristoteles intendebat hic determinare de natura intellectus materialis, sed illud, quod est commune omnibus recipientibus, in quibus est præparatio, & non ad demonstrandum naturam præparati per cognitionẽ propriæ præparationis, nisi forte intellectus materialis esset solũmodo præparatio sine aliquo subiecto, quod est impossibile. Vnde Aristoteles cum innuit præparationem, quæ est in intellectu esse diuisam ab alijs, præparatio autem præcedit præparatum, indicauit præcise, quod materia subiecta differt ab alijs materijs præparatis; & quod est proprium isti subiecto præparationis, quod non est in ea aliqua intentionum intellectarum in potentia, aut in actu: igitur manifestũ est ex verbis proprijs Philosophi, & expositione Commentatoris, quod in substantia, & essentia intellectus possibilis non potest esse aliqua determinata natura, aut actualitas, sed est potentiale purum.

Ex quo patet, quod ridiculosa est vulgaris expositio, quæ dicit, quod Philosophus intelligit possibilem intellectum non habere aliquam naturam, hoc

C est aliquam speciem intelligibilem, aut non esse aliquid actu eorum, quæ sunt per species, & similitudines eorum. Hoc enim esset dicere vnum, quod est commune omni præparationi, & omni recipienti, quia nullam habet naturam, nec aliquid est actu eorum, quæ recipit in se, tamen est aliquid actu. Cum ergo Philosophus aliquid proprium intelligat de intellectu possibili, manifestum est, quod loquitur de ipso in se, scilicet, quod non est aliqua natura in actu, aut aliquid de numero actualium entium.

D Præterea: Si intellectus possibilis in sua substantia esset aliquid actuale, actus iste posset etiã dici quædam intentio intellecta, vel in potentia, vel in actu, sed 3. de ani. com 18. expresse Cõmentator ait, quod intellectus materialis nullam habet naturam, & essentiam, qua constituatur secundum quid est materialis, nisi naturam possibilitatis, cum denudetur ab omnibus formis, & materialibus, & intelligibilibus, & per consequens nec habet formam materialem, nec intelligibilem, nec potest exponi: Sed quod est materialis, hoc est sub isto respectu, non

E intelligendo de substantia, quæ dicit respectũ, quia contra hanc expositionẽ ipse vehemẽtius innititur. Dicit etiam com. 17. quod in intellectu materiali nõ est aliqua formarum intellectarum, nec actu, nec potentia: constat autem, quod si haberet aliquam naturam actualem, quod illa esset intellecta in potentia; omnis enim actus per se intelligibilis est: igitur in sua essentia non est aliquid actuale.

Præterea: Si ita esset, nulla esset differentia quantũ ad hoc inter virtutẽ sensitiuam, & virtutẽ intellectiuã; sicut enim virtus sensitiua nihil est in actu, quæ

F recipit, sed est in potentia ad positiuam perfectionẽ in se, tamen est aliquid in actu, & prima perfectio: sic intellectus possibilis esset in potẽtia respectu postremæ perfectionis in se, cũ esset aliquid in actu. Sed ex intentione Commen. 2. de anima com. 27. imaginationem hanc reprobat, cuius verba sunt hæc.

Voco potentiam propinquam actui dispositionẽ mediam inter remotam potentiam, & postremam perfectionẽ & secũdũ hoc in intellectu materiali; nõ est aliqua formarũ intellectarũ, in actu nec in potẽtia propinqua actui, & hoc est, vt nõ sit in eo intẽtio quæ sit in potentia intellecta; Et hoc est propriũ soli intel-

intellectiui; perfectio enim prima sentientis est aliquid in actu in respectu potentiæ remotæ, & aliquid in potentia respectu postremæ perfectionis. & ideo assimilauit Aristoteles primam perfectionem sensus geometriæ, quando vero vtitur geometria, scimus enim certe, quod habemus virtutem sensibilem existentem in actu, licet tunc nihil sentiamus. hæc Commentator. Vbi manifeste negat intellectum possibilem habere aliquam actualem naturam, tunc enim esset sicut prima perfectio sentientis, quæ est aliquid in actu in se, quamuis sit in potentia respectu perfectionis postremæ. Cum igitur sit differentia in hoc inter intellectum possibilem, & virtutem sentienté, manifestum est, quod secundum ipsum intellectus possibilis non est aliquid actu in se.

Præterea si intellectus possibilis esset natura aliqua actualis, Philosophus, & Commentator valde male definissent intellectum possibilem, quia eorum definitio non explicaret intellectus quantitatem, sed potius proprium accidens, scilicet præparationem, & potentiam, cum dicunt definiendo, quod intellectus possibilis nec vnam habet naturam, sed hanc tantum, quod possibilis sit vocatus. & cum dicit Commentator, quod hæc est definitio intellectus materialis, manifestum est, quod hæc quidditas substantiæ eius, & non præparationis, seu aptitudinis, quæ est in eo. Vnde si haberet actum in se, oportuisset definiuisse per aliquid exprimens illum actum, alioquin non fuisset bene notificata natura intellectus. Rursum male comparasset Comm. com. 18. hoc genus entis materiæ dicens ipsum esse quartum genus entis, tertio de anima, vbi dicit, quod sicut esse sensibile diuiditur in formam, & materiam, sic esse intelligibile oportet diuidi in consimilia his duobus, scilicet, in aliquo simili formæ, & in aliquo simili materiæ: male assignasset in eodem Commento differentiam inter istam materiam, & materiam primam. Debuisset enim dixisse, quod hæc materia est aliquid in actu, prima vero non, & cum multas differentias assignet, nunquam tangit istam; quin potius supponat, quod nec prima materia, nec ista in actu sunt, sed in pura potentia, dicit, quod differunt, quia ista est in potentia ad formas simpliciter, & vniuersales, prima autem materia ad formas istas, & particulares.

Quod sit de mente eorum intellectum agentem & possibilem constituere rationalem animam.

SEcunda Conclusio eorum fuit, quod agens esset forma in possibili, sic, quod ex his duabus realitatibus, vna actuali in altera purè possibili constabit humanus intellectus, & anima rationalis. Et quod hoc sit de mente eorum patet. De nullo enim potest dici, quod se habeat ad intellectum possibilem, sicut se habet lux ad dyaphanum; aut quod sit perfectio potentialis, sicut lux dyaphani; aut quod habeat idé subiectum, cum intellectibus speculatiuis, quæ sunt in intellectu possibili subiective: de nullo inquam possent dici talia nisi de illo, quod se habet ad intellectum possibilem, sicut forma inhærens, & perficiens ipsum. Sed tertio de anima comm. 5. dicit Auerroes, quod respectus intellectus agentis ad intellectum possibilem est respectus lucis ad dyaphanum: quemadmodum enim

A lux est perfectio dyaphani, sic intellectus agens est perfectio materialis: quemadmodum dyaphanum non mouetur a colore, nec recipit eum, nisi quando lucet, ita ista intellectus non recipit intellecta, quæ sunt hic, nisi perficitur per intellectum illum, & illuminatur per ipsum. In Comm. vero 49. dicit, quod manifestum est, quod subiectum intellectorū speculatiuorum, & intellectus agentis est vnum, & idem scilicet, intellectus materialis; & simile est, dyaphano, quod recipit colorem, & lucem insimul: ergo intellectus agens secundum mentem eorum, est in intellectu possibili sicut forma inhærens.

B Si dicatur, quod huiusmodi perfectio intelligi nō debet per inhærentiam, sed magis per assistentiam, & contactum virtutis, sicut dicimus, quod lux perficit colorem: non valet, quia istud est destruere textum, non est enim verum dicere, quod illud, quod assistit, & non insistit, respiciat aliud non subiectum, hoc autem dicitur, quod intellectus agens, & intellecta speculatiua habent idem subiectum.

Si etiam diceretur, quod lux perficit dyaphanū, non sicut forma substantialis, sed sicut accidens, &

C ita non probatur, quod intellectus agens constituat vnam substantiam cum possibili, sed inest sibi tanquam accidens, non valet, quia quod vere est, nulli accidit primo physic. intellectus autem agens est substantia actu ens, & ideo in nullo potest esse forma actualis.

Et iterum intellectus possibilis est substātia purè potentialis, vt declaratum est fuisse de mente istorum, quare necesse est, quod fiat in actu substantiali, vel per intellectum agentem, quem recipit, vel per alia intellecta: dignius autem est, quod per

D intellectum agentem, quia illum per prius recipit, vt Commentator 18. ait: ergo.

Præterea nisi agens, & possibilis essent duæ realitates intrinsecè existentes in anima, nō esset, quod essent duæ differentiæ, & duæ virtutes in anima, & quod anima reciperet rationem, quasi materiæ, & ageret ratione quasi formæ, & quod anima esset intelligendo actiua, & passiua: sed Commentator 3. de anima cap. 17. dicit, quod anima rationalis, secundum quod mouent eam intellecta, est passiua; secundum vero, quod mouentur ab ea, est acti-

E ua, & ideo dicit Aristoteles, quod necesse est ponere in anima rationali has duas differentias. & dicit aperté, quod vtraque eius pars est, & Commento 33. dicit, quod vniuersaliter, quando quis intuebitur intellectum materialem cum intellectu agente, apparebunt esse duo. Vno modo vnum, alio modo duo per diuersitatem actionis eorum; vnum, quia intellectus materialis perficitur per agentem. & Commento. 31. ait, quod necesse est attribuere animæ, quæ est in nobis has duas actiones, scilicet recipere intellectum, & facere eum,

F quamuis agens, & recipiens sint substantiæ: cum enim inuenimus nos agere per has duas virtutes, cum volumus, & nihil agat nisi per suam formam, ideo fuit necesse attribuere nobis has virtutes intellectus. Similiter 12. meth. comm. 17. commendans opinionem Theophrasti, & Themistij, & aliorum peripateticorum ait, quod ipsi reputabant, quod intelligentia agens est quasi forma in intellectu materiali, vt compositum ex materia, & forma, & quod ipsa creat intellecta vno modo, & recipit alio modo: agit enim ea inquantum est forma, & recipit secundum intellectum materialem. Approbans autem istam opinionem subdit

subdit, quod nos perscrutati sumus de istis opinionibus in lib. de anima, & diximus, quod intelligentia agens est quasi forma in intellectu materiali, & quod ipsa agit intellecta, & recipit ea secundum intellectum materialem. Sed constat, quod prædicta non essent vera, nec modus loquendi esset proprius, nisi eorum mens foret, quod anima rationalis consideretur intrinsece ex intellectu possibili, & agente tanquam ex substantia potentiali, & substantia actuali, non esset verum, nisi quod essent duæ differētiæ animæ, nec duæ partes eius, nec, quod essent duæ virtutes illius formæ per quam agimus; nec, quod anima reciperet intellecta vno modo, & ageret alio modo. Sed potius deberet dici, quod vna substantia ageret, & alia reciperet, non autem vnum, & idem vno modo reciperet, alio modo ageret.

Cum igitur propositionibus istis Commentator & cæteri Peripatetici vtantur, patet, quod fuit de mente eorum, quod anima rationalis constitueretur ex agente, & possibili tanquam ex actuali, & potentiali.

Præterea: anima non est magis simplex, quam cæteræ substantiæ separatæ, sed secundum mentem eorum omnis substantia præter primam intrinsece est composita, vnde 3. de anima comm. 18. dicit Commentator, quod in omni intellectu abstracto oportet reperire consimilia his duobus, aliquid scilicet simile formæ, & aliquid simile materiæ. Et ideo declaratum est in prima philosophia, quod nulla forma liberata est potentia simpliciter, nisi prima quæ nihil intelligit extra se: aliæ autem formæ diuersantur in quidditate, & essentia quoquo modo, & 11. metaphysicæ comm. 50. dicit, loquens de prima forma, & primo intellectu, quod ipsum est simplex, & indiuisibile, & singulare, & per se extra compositionem, scilicet, quod eius substantia non est in compositione: per hoc expresse ostēdens, quod substantia omnis alterius intellectus est in quadam compositione: igitur secundum ista in omni substantia intellectuali necesse est ponere aliquid simile materiæ, & aliquid simile formæ. Si ergo intellectus agens esset substantia per se, & potentialis per se, oporteret vtrumq. constitui ex aliquo simili materiæ, & aliquo simili formæ, & ita ex possibili, & agente: quare standum est statim in principio scilicet, quod agens, & possibilis constituunt primo animā quasi per modum similem materiæ, & formæ. Vnde 3. de anima dicit Commentator comm. 17. quod illud solum, quod est liberatum ab hac natura, & loquitur ibi de intellectu possibili, est primum intelligens, & subdit, quod ponendo istam materiam in formas abstractis dissoluitur quæstio quomodo intelligatur multitudo, & quomodo intelligantur multa ab eis.

Quod intelligentia abstracta non intelligant alias extra se per essentiam suam, immo recipitur intellectus ab eis receptione coaterna secundum mentem Philosophi & Commentatoris,

Tertia vero conclusio eorum fuit, quod intelligentiæ separatæ, etsi intelligerent seipsas per

A essentiam sic, quod intellectio, & intellectum essent vnum, & idem cum alijs extra se, non intelligebant per essentiam suam, sed potius per intentionem receptam quamuis ab æterno. Et hoc patet per illud, quod Commentator dicit 11. metaphysicæ comm. 43. dicit enim, quod tantum est, illic loquitur de intelligentijs separatis, causa, & causatum scilicet, quod dicimus, quod intellectus est causa intelligentis, & cum ita sit, non est impossibile vt illud, quod est per se intelligentia, & intellectum, sit causa plurium entium, sed quod eo intelliguntur multi modi.

B Et sequitur, quod tantum illic intellectus, & intellectum perfectum, & perficiens, quemadmodum artificialia perficiuntur ab inuicem in hoc, quod accipiunt principia ab inuicem.

Similiter 3. de anima comm. 27. dicit, quod fuit possibile, quod intelligentiæ abstractæ perficerentur ad inuicem, & intelligerent se ad inicem respectu illius materiæ, quæ ponitur in eis, quia alias non esset possibile, vt intelligeretur in eis recipiens & receptibile. Et idem dicit Commento 18. quod

C nisi esset in eis hoc genus entis, quod sciuimus in scientia animæ (& loquitur de intellectu possibili, qui est quasi materia in genere intelligibilium, quem vocat quartum genus Entis) non possemus intelligere multitudinem in substantijs abstractis. Vult enim dicere, quod nisi quælibet intelligentia esset constituta ex aliquo potentiali, per quod reciperet intentiones rerum extra se, nulla intelligentia posset intelligere multa: igitur secundum mentem Philosophorum intelligentiæ abstractæ non intelligunt alia extra se per essentiam suam, aut per

D hoc, quod sunt similitudo eorum.

Præterea si intelligentiæ abstractæ intelligerent alias extra se per essentiam suam, vt pote, quia earum essentia repræsentaret omnia, tunc sequeretur, quod multitudo intellectorum non faceret suam compositionem realem in eis, nec etiam alietatem intellectus, & intellecti, sed secundum Philosophum, & Commentatorem 11. metaphysicæ omnes intelligentiæ, quæ intelligunt extra se aliud habent alietatem intellectus, & intellecti, & multitudinem intellectorum ponentem compositio-

E nem in eis, & deficiunt in simplicitate a prima intelligentia, quæ nihil intelligit extra se: ergo huiusmodi intelligentiæ intelligunt recipiendo, & non per essentiam suam, quia ea, quæ intelligunt sunt extra se.

Non valet, quia si dicatur, quod intelligunt recipiendo alias intelligentias, quæ sunt extra se per assistentiam, non autem per inhærentiam, sicut videtur esse mens Commentator. dicit enim q in intelligentijs abstractis idem est intellectus, & intellectum, & quod suum esse reale est idem cum esse, & intellectu ipsarum.

F Non valet vtique, quia nunquam aliqua intelligentia intelligit nisi intellectione sibi formaliter inhærente, vel secum eadem realiter existente: nunc autem intelligentia extrinseca, quæ intelligitur ab alia, qua sit formaliter intellectio, & intellectus in actu, non tamen est idipsum realiter, nec etiam inhærent cum illa, quæ ipsam intelligit: non igitur potest esse intellectio ipsa, qua intelligentiam extrinsecam intelligit. Quare oportet, quod vel illa intellectio sit recepta, & sic haberetur propositum, quod vel sit idipsum, quod essentia

intelligentiæ, quæ exteriorem intelligit, quod non potest esse de mente eorum sicut probatum est.

Modus componendi animam ex actuali, & possibili.

Est: ergo considerandum secundum mentem Philosophi, & Commentatoris, quod omnis intelligentia quantumcunq. abstracta præter primã, quæ Deus est, & nihil intelligit extra se extrinsece, duas habet realitates, & est cõposita, non quidem ex materia, & forma, sed ex aliquo simili formæ, & ex aliquo simili materiæ, siue ex quodam potentiali, & hoc expresse Commentator dicit 12. metaphysicæ comm. 17. & 50. & 2. de anima comm. 18. & 27.

Non concesserunt autẽ ipsi illas proprie componi ex forma, & materia, sed ex aliquo simili; quoniam inter formam, & materiam, ex quibus corpora componuntur, & actuale, & potentiale ex quibus intelligentiæ constituuntur, est multiplex differentia.

Inter materiam quidem, & illud potentiale hoc interest, quod materia est principium receptionis transmutabilis; vnde est illud quo res potest esse, & non esse, vt Philosophus dicit 7. metaphysicæ, vnde saluatur in materia tota ratio potentiæ passiuæ quæ est esse principiũ transeundi ab alio secundum ꝙ aliud vt dicitur in 1. physic. Illud autem potentiale, quod est in abstractis substantijs, non habet de ratione potentiæ, nisi quod est principium receptionis tantum: nunc autem receptionis transmutabilis & per consequens caret ratione potentiæ passiuæ proprie dictæ, qualis est potentia materiæ, quia non est principium transmutandi ab alio secundũ quod aliud, & ideo Commentator dicit 3. de anima, quod non est bona consequentia, si aliquid est principium receptionis, quod propter hoc habeat rationẽ materiæ; nam potentia receptiua in plus se habet, quã potentia transmutatiua, quæ est propria ipsi materiæ. Vnde considerandum est, quod potentia materiæ est potentia physica, potentia vero huius realitatis est metaphysica.

Est autem quadruplex differentia inter istam, & illam.

Prima quod Physica est principium transmutationis; metaphysica simpliciter, & intrasmutabilis receptionis.

Secunda, quod metaphysica est indistans ab actu secundum illud philosophi 3. physic. in perpetuis non distat esse, & posse physica; vero potentia distat, nec determinat necessario sibi actum.

Tertia quia physica indiget extrahente, & reducente ipsam ad actum; metaphysica non: ideo illa necessario includit nouitatem, hæc vero non.

Quarta, quod physica est potentia contradictionis, vt patet 9. metaphysicę; hæc autem est determinata ad vnum actuale intrinsecum.

Inter formam vero proprie dictam, & illud actuale, quod Intelligentias abstractas constituit, hoc interest, quod forma perficit materiam contingenter, potest enim esse, & abesse materiæ. Vnde Auctor sex principiorum dicit, quod forma est compositioni contingens, & indiget necessario extrahente eam de potentia ad actum, propter, quod omne tale compositum est contingens. Vnde 12.

A metaphysicæ comm. 38. Commentator ait, quod esse compositum est esse nouum, nisi dicantur aliqua componi per se; & si aliqua essent, quæ componerentur per se, tunc exirent de potentia in actum per se, & mouerentur sine motore per se illud autem actuale non respicit suum potentiale contingenter sed per modum materiæ secundum mentem philosophorum, & tamen ab eis differunt realiter; & ad ipsa se habent per modum perfectionis non contingentis, sed necessario inexistentis. Et ideo 12 metaphysicæ comm. 43. Commentator dicit, quod

B cum ab agente nihil proueniat, nisi extrahere illud quod est in potentia ad actum. illic autem, scilicet in substantijs abstractis, non sit potentia, sequitur, quod nec agens, tantum enim est illic perficiens, & perfectum.

Proportio vero materiæ proprie dictæ ad formã multum differt a proportione illa, quæ est inter potentiale illud, & suum actuale. Sicut enim inter potentiam passiuam, & actiuam reperitur duplex proportio.

C Prima quidem, secundum quam quodlibet indiuiduum potentiæ passiuæ respicit quodlibet indiuiduum potentiæ actiuæ: Verbi gratia stupa hæc combustibilis pati potest a quolibet comburente; vnde non appropriat sibi aliquam combustiuam potentiam naturalem, immo quodlibet indiuiduum contentum sub combustiua potentia potest in ipsam agere.

Alia vero reperitur proportio, secundum quam quodlibet indiuiduum potentiæ passiuæ appropriat sibi determinatum indiuiduum potentiæ actiuæ, nec potest pati a quolibet eiusdem rationis: verbi gra-

D tia secundum ponentes, quod voluntas mouetur ab intellectu, non est verum dicere, quod hæc naturalis voluntas possit moueri a quolibet intellectu, sed ab isto sibi appropriato: similiter nec intellectus meus possibilis pati potest a quolibet intellectu agente, aut quolibet phantasmate omnium hominum, quamuis intellectus agens, & possibilis, & phantasmata sint eiusdem rationis in omnibus hominibus. sicut (inquam) hæc duplex proportio reperitur in potentia trasmutatiua inter actiuum, & passiuum; sic & in potentia receptiua simpliciter repe-

E ritur hæc duplex proportio.

Prima quidem, secundum quam quodlibet indiuiduum naturæ receptibilis, sicut cera vel superficies potest recipere omnem figuram successiuè vnam post aliam.

Quædam vero est secundum quam quodlibet determinatum indiuiduum receptiuæ potentiæ appropriat sibi determinatum indiuidum naturæ receptibilis, sicut patet in pluribus exemplis; secundum philosophum quidem quodlibet coelum determinat sibi propria accidentia, vt sit possibile recipere alia

F eiusdem speciei vel alterius, secundum ponentes vero, quod genus & differentia important diuersas realitates, quarũ vna est potẽtialis, & reliqua actualis, ita, quod in hoc determinata albedine alia est realitas coloris. & alia disgregatiui; realitas huius coloris determinat sibi realitatem huius disgregatiui, vt sit impossibile transmutari.

Nunc ad propositum inter formam, & materiam proprie dictam sit.

Prima propositio, quia materia eadem numero manens transit de forma in formam, & est in potentia ad quodlibet indiuiduum formæ receptibilis

indif-

indifferenter Inter potentiale autem illud, & suum actuale est secunda proportio, nam illud potentiale, quod est in Michaele, ita parum potest induere actuale ipsius Gabrielis, sicut nec corpus Martis induere potest accidentia Solis secundum philosophos, aut sicut essentia lapidis non potest induere esse ipsius hominis, secundum ponentes, quod esse differt ab esse. aut sicut color albedinis non potest inducere realitatem congregatiui secundum ponentes diuersas realitates per genus, & differentiam importari.

Si ergo dicatur, quod illud potentiale est eiusdem rationis in omnibus substantijs abstractis, & per consequens videtur, quod sit in potentia passiua voluntatis, quod possit moueri ab omni intellectu: aut de intellectu potentiali, quod possit mori ab intellectu omni agente, vt superius dicebatur Vnde aliquam potentiam passiuam, & transmutabilem aut absente receptiuam contingit esse eiusdem rationis, vel secundum quandam proportionalitatem, quia si determinat sibi actus eiusdem rationis naturaliter distinctos, sic, quod proportionaliter correspondet potentiæ naturali actus naturalis, vel secundum indifferentiam omnium indiuiduorum eiusdem rationis, vt dictum est.

Si vero instetur vlterius, quod purum potentiale non potest actuale sibi determinare, cum in se sit penitus indeterminatum, & per consequens non magis respicit vnum actuale, quam aliud. Nec est simile in supradictis exemplis, quia non est ibi purũ potentiale, & simpliciter indeterminatum: nam essentia est aliquid indeterminatum, & ideo appropriare potest sibi in esse simpliciter. Et realitas generis respectu realitatis differentiæ, & corpus martis respectu accidentium solis, hæc enim omnia sunt aliquid in actu, & non pura potentia: potentiale vero, quod ponitur in substantijs separatis nihil est penitus in actu.

Dicendum ad hoc, quod immo proportiones primæ materiæ sub quantitate interminata appropriant sibi diuersas quantitates, quibus ab inuicem distinguuntur, secundum quod consuetum est dici, quod plus est de materia in vno pugillo terræ, quam in vno pugillo aquæ: vnde impossibile est, quod vna portio materiæ recipiat quantitatem interminatam alterius portionis, alioquin vna fieret alia, nec haberet vnde distingueretur, & generaretur, & corrumperetur dimensio simpliciter: vt hæc omnia patent in de substantia orbis, & in quarto cœli, & mun. vbi Commentator ait, quod tres dimensiones sunt primæ formarum existentium in prima materia, & accipiuntur quodammodo in eius definitione; sicut qualitates actiuæ, & passiuæ in definitione formarum elementarium Non appropriat igitur sibi quælibet proportio materiæ proportionem quantitatis interminatæ, per quam distinguitur ab alia portione, & tota ratio appropriationis est distinctio, quia non haberet vnde distingueretur. Consimiliter in proposito appropriat sibi potẽtiale cuiuslibet substantiæ separatæ suum actuale, quia non habet vnde distinguatur nisi per illud a potentiali alterius substantiæ separatæ, & ideo mutuo se appropriant tanquam proprium distinctiuum, & proprium distinguibile.

A

Responsio ad motiua, quibus videbatur probari, quod de mente Philosophi esset oppositum.

AD ea ergo, quæ inducebantur superius, ad probandum, quod mens Philosophi, & Commentatoris fuerit ad oppositum, dicendum est.

Ad primum quidem, quod anima rationalis, etsi sit actus corporis, est tantum separabilis, & de qua probat philosophus, quod habet duas differentias. Vna qua est omnia fieri, per quam anima est omnia in potẽtia; & illa est res in potẽtia altera vero, qua est omnia facere & illa est res in actu, & ideo non est contra mentem eius, quod anima ex aliquo potentiali constituatur, quamuis sit actus corporis. Et cum dicitur, quod actus non habet potentiam partem sui, verum est potentiam materiæ propriæ dictæ. Sed quando actus hominis propter primum, qui est solus purus actus immixtus, habet potentiale aliquod, nõ est verum, præcipue de actu qui potest separari, & habet operationem per se cuiusmodi est rationalis anima.

C Et, quod additur quod principij non est principium, verum est in illo genere principij, & causæ, vnde forma non habet formam, nec materia materiam, sed forma possit constitui ex duabus realitatibus, quarum vna actualis sit, & reliqua potentialis, vt dictum est, non est verum. Immo plus est Commentator *1.* physicorum comm. 1. hanc propositionem, Principij non est principium, interimendo, dicit, quod quæ sunt propter primam materiam, & vltimam formam quamlibet rerum naturaliũ, sunt materiæ compositæ, & formæ compositæ.

D Ad secundum dicendum, quod aliquando Aristoteles vocat formam, aliquando vero substantiam in actu abstractiue, & concretiue, cuius ratio est, quia est in composito causa vt sit in actu, & propter quod vnumquodque tale, illud magis. Vnde & Augustinus 7. de Trinit. dicit candorem esse candidum, est igitur illud actuale per hunc modum substantia in actu, & est sua actio, cum sit intellectio actualis, vt supradictum est in quæstione, qua quærebatur; Vtrum anima sit principium suæ operationis.

E Ad tertium dicendum, quod Commentator pro tanto dicit intellectum potentialem esse substantiã abstractam, quia non est corpus, nec virtus in corpore, vnum abstrahitur a quantitate, non autem ab animæ constitutione, cum ponatur secundum eum virtus, & pars, & differentia rationalis animæ; & secundum hoc est infimior inter realitates, quæ pertinẽt ad intellectus abstractos tanquam res pure potentialis, agens vero cum sit res actualis, est quiddam præstantius, & perfectius.

Ad quartum dicendum, quod mouens, & motum, agens, & patiens non debent esse distincta subF iecto semper, sed sufficit, quod sint distincta realiter, vt expresse Commentator dicit *8.* phisicorum comm. *3.* Illa quæ mouentur per principium in eis diuidi in motorem, & motum secundum definitionem, & essentiam, & vt non sint idem, quia motor debet esse distinctus a moto; aut per definitionem, & esse sicut in his, quæ mouentur ab extrinseco: aut secundum definitionem, & essentiam tantum, sicut est dispositio in habentibus animas, anima enim, quæ est motor in eis, distinguitur a corpore, quod est motum secundum distinctionem, licet non distinguatur secundum esse, quia impossibile est animam esse sine corpore. Patet er-

go ex his, quod anima, licet sit forma corporis, agit tamen & mouet ipsum.

Et idem dicit Philosophus in lib. suo de causa motus animalium, Constat etiam, quod intellecta, & speculatiua quantum ad primas propositiones sunt communes informales, & intellectus agens causam principalis respectu notitiæ conclusionum, & tamen sunt subiectiuè in materiali intellectu, vt Commentator dicit 3. de anima.

Videtur etiam ad sensum, quod lux solaris radij existens subiectiuè in aere inducit in ipso calorem: & ita non est vniuersaliter vera hæc propositio, nulla forma agit in suum subiectum vel in suam materiam cum hoc etiam intellectus agens coagit phantasmatibus ad eductionem intentionis de intellectu possibili, non agit autem sicut causa totalis. & quod additur, quod agens se habet ad possibilem sicut ars ad materiam: dicendum secundum Philosophũ in 2. physicorum, quod si ars naufactiua esset in lignis, adhuc moueret ea ad formam nauis, & ita quamuis agens habeat modum artis, non ex hoc tollitur, quin sit in materiali intellectu quid actus. Presertim quia tertio de anima dicit Commentator comm 18. quod intellectus agens magis habet rationem lucis in agendo, quam artis: ars enim ponit totam formam in materia, lux vero existens in dyaphano dat dyaphano, vt moueatur a coloribus, & sic est de intellectu agente: non enim ponit totam intentionem in intellectu potentiali, sed dat sibi, vt moueatur ab intentione imaginata.

Ad quintum dicendum, quod si agens, & possibilis sint duæ realitates inseparabiles in vna anima, non sequitur, quod sint duo principia intelligibilia susceptiue in vno homine, sed est vnum susceptiuum scilicet realitas potentialis, & aliud, quæ est formaliter intellectio in ipso potentiali, & actiuum respectu omnium accidentalium intellectionum, & istud est agens.

Ex positione autem alia expresse sequitur, quod sint duo principia intelligẽtia in homine, ex quo ponerentur agens, & possibilis duæ substantiæ vnam animam non constituentes. Expresse enim dicit Commentator 3. de anima com 31. quod tamen nos inuenimus agere per has duas virtutes, scilicet per agẽs, & possibile, & nihil agat nisi per suã formam, necesse est has duas virtutes attribuere nobis, & per consequens haberemus duas formas intellectiuas. Et idem patet ex Commento 49.

Ad sextum dicendũ, ꝙ signanter Comm. ait nondum esse declaratum, vtrum habeat intellectus possibilis aliquam formam diuisam in esse a formis materialibus, per hoc innuens, quod hoc erat postea declarandum, cum declaratum esset, quod non solum recipit formas materiales, immo & immateriales, & omnes naturas existentes in actu, quo declarato conclusum est, quod nihil est in actu eorum quæ sunt, & hoc patet per demonstrationem illam, quam inducit.

Si enim recipiens debet esse denudatum a natura recepti secundum speciem specialissimam, vel saltẽ secundum genus propinquum, oportebit dicere, quod vel intellectus possibilis non intelligit, nec recipit formas abstractas; aut si recipit, quod non sit eiusdem generis cum eis, quod est impossibile, si sit substantia abstracta actualis, vel quod in sua substantia, & essentia denudetur in actu ab omni natura abstracta actuali. Quod vero additur de defini- A tione intellectus materialis, quod solum ibi dicitur, quod non est aliqua formarum materialium: dicendum, quod statim ibidem Commentator subiungit, nec etiam intelligibilium, per hoc innuens, quod nõ est natura aliqua in actu, nec materialis, siue corporea.

Ad septimum dicendum, quod pro tanto Commentator dicit, quod non se habet agens ad possibilem sicut forma ad materiam, quia secundum rei veritatem non habent rationem formæ, & materiæ proprie dictæ vt declaratum est supra, & ideo vbi- B que dum agit de constitutione animæ ex his duabus realitatibus, semper addit ibi, quasi, dicẽs 3. de anima comment. 18. quod agens se habet ad possibilem quasi formam ad materiam, & quod omnem substantiam abstractam oportet diuidi in duo, quorum vnum est simile materiæ, & reliquum simile formæ: Vnde, quia receptio materiæ proprie dictæ est cum transmutatione, ideo magis assimilatur possibile loco, quam materiæ respectu agentis. pro eo, quod locus recipit absque intrinseca transmutatione. Vnde in 3. de ani. dicit Philos. ꝙ be- C ne dixerũt antiqui Philos. animã esse locũ specierũ non totã, sed intellectũ magis; volens dicere intellectum locum specierum, quam materiam vel subiectum ei, cum secundum veritatem subiectiuè sibi insint: non intendit ergo Commentator 12. metaphysicæ agens non vniri per modum intrinsecum, sed probando dicit, quod se habet sicut ad locum, & nõ sicut ad materiam, quia cum vniatur sibi inseparabiliter, & modo transmutabili, non vnitur sibi vt materiæ proprie dictæ.

Nec illud de assistentia mutua intelligentiarum D abstractarũ, ad inuicem potest stare, quasi solum intelligatur, quod perficiant se per assistentiam solam sine aliquo reali formaliter perficiente, quia nullo modo formalis ratio se mutuo intelligenda, siue formalis intellectio, cum necessario intellectio sit subiectiue in intelligente.

Ad octauum dicendum, quod licet substantia composita sit tertia constituta ex materia, & forma, tamen ad formam formæ mixtæ, quæ est tertia conflata non ex mixtionibus non remanentibus sed corruptis consueuit dicere Commentator, E quod ex forma, & materia non fit tertium; vt intelligatur eo modo quo ex miscibilibus fit mixtum & sic ex agente, & intentione intellecta, & intellectu possibili non fit tertium. Et per hunc modum potest responderi, si reformetur dictum Comment. ad hoc, quod ex forma non fit aliquod tertium.

Si vero affirmatiue intelligatur, quod ex forma, & materia fit tertium, & tamen de intellectu agente, & possibili negetur, quod ex eis non fiat tertium, tunc hoc dicit, quod constitutum ex forma & materia, cum sit generabile, & corruptibile, vi- F detur esse quoddam accidens partibus, quia eorum coniunctio est contingens, & transmutabilis. In coniunctione autem inseperabilium rerum, quarum vna est potentialis, & reliqua actualis, qualis coniunctio est in anima rationali, constitutum ipsum non accidit constituentibus, & ideo non habet sic rationem differentis, & tertij, sicut constitutum ex forma & materia proprie dicta.

Ad nonum dicendum, quod Comm. non negat potentiam vniuersaliter acceptam, vt pote materiæ receptiuã absq. transmutatione a substantijs separatis, alioquin contradiceret ei, quod dicit 3. de ani

anima com. 18. quod nulla substantia est separata a potentia excepta prima: sed intendit negare ibi potentiam proprie dictam, quæ est principium trāsmutandi ab alio secundum, quod aliud cui correspondet agens, quod est proprie agens, scilicet transmutans, & non perficiens solum, sicut intellectum perficit intelligentem; tale enim agens concedit ipse in substantijs separatis, vt patet in illo cōmento 12. metaphysicæ, quod arguendo inducitur & per consequens concedit ibi potentiam proportionalem scilicet materiæ receptiuum.

Ad vltimum dicendum, quod omne compositum ex actu, & potentia ad se mutuo se habentibus contingenter, & per consequens separabiliter oportet esse nouum, & non æternum, & per consequens factum ab aliquo extrahente, sed nisi eorum coniunctio est immutabilis, & quoddam necesse, tale compositum non est nouum, nec indiget extrahente, talis autem est coniunctio rei possibilis, & actualis in anima rationali, & in cæteris abstractis substantijs, & ideo non procedit.

ARTICVLVS II.

Quid circa hoc est dicendum Theologicè. & ponuntur rationes quibus videtur, quod hoc non possit teneri.

NVnc secundo inquirendum: Vtrum Theologicè, & Catholicè procedendo, hæc positio vera sit, & videtur, quod non per articulum excommunicatum Parisijs, qui ponitur in 8. cap. 25. dicit enim articulus iste sic, quod intellectus possibilis non est in actu, antequam intelligat, quia in materia intelligibili esse aliquid in actu est ipsum esse natu intelligens, error est.

Similiter sequens articulus dicit sic, quod ex intelligente, & intellectio fiat vna substantia, eo quod intellectio fiat ipsa intellecta formaliter, est error.

Sed iuxta prædictam positionem intellectus possibilis nihil est in actu, antequam intelligat. Et iterum, intellectus agens, eo quod ponitur aliquid esse in actu in natura intelligibili ponitur esse intellectio actualis. Et iterum, ex ipso possibili dicitur fieri vna substantia antequam ex primo intelligente, & primo intellecto: igitur prædicta positio videtur esse contra articulos, & per consequens Theologicè non videtur posse teneri.

Præterea: si intellectio, qua anima se intelligit, est quædam realitas actualis constituens essentiam eius, pari ratione, & volitio, qua se ipsum vult & diligit: tum quia non magis est intima animæ sua intellectio, quam volitio, tum quia omnem intellectionem sequitur aliqua complacentia, & voluntas, vt Philosophus dicit 12. met. & Commenta. ibidem com. 39. Tum quia dicit, sicut oportet intelligentem denudari ab eo, quod sucipit, ita & principium volitiuum oportet esse denudatum, & per consequens sicut principium intellectiuum est purum possibile, & actuatur per primam intellectionem, sic & volitiuum actuabitur per primam volitionem. Sed theologicè dici non potest, quod dilectio qua anima diligit seipsam & vult, sit aliqua substantialis res constituens ipsam, quia secundum hoc non posset peccare anima amando se; sed neq. angeli apostatæ se dilexissent etiam inordinatè, alioquin substantia eorum esset mala, & redit er-

A ror Manichæi: igitur poni non potest, quod vel intellectio qua anima se intelligit, vel dilectio qua se amat, sint res essentiam eius constituentes.

Et confirmatur: quia vel essent duæ res, & sic essent duo actus essentiales disparati in eadem potentia, quod est impossibile: vel essent vna res, & sic in anima sua volitio esset sua intellectio.

Præterea: Si intellectus agens esset intellectio actualis ingrediens substantiam animæ, sequeretur, quod intellectio illa, qua anima se intelligit, esset nobilior quam intellectio beatifica, qua intelligit B Deum, quia ista esset accidens & illa substantia: sed hoc est inconueniens & absurdum, cum hoc habeat rationem finis, finis autem est melior & perfectior his, quæ sunt ad finem, vt patet ex 1. Ethic. ergo illud quod prius.

Præterea: aut actualis illa realitas importata per agens totum potentiale intellectus possibilis satiaret, aut non satiaret. Sed quod non posset aliquam aliam actualitatem intelligibilem recipere, & per consequens non intelligeret aliquid aliud extra se; tum quia vel anima nunquam esset beata per ali- C quam intellectionem; vel esset beata per illam essentialem, & per consequens per essentiam, quod tanquam erroneum reprobatur extra de hæreticis cap. ad nostrum.

Nam ex eo sequeretur, quod animæ essent alterius speciei, quia potentiale earum esset alterius rationis. Nec potest dari secundum, quia si non satiaretur potentiale vnius animæ per suum proprium actuale, esset in potentia, & sub priuatione alterius, & per consequens esset anima corruptibilis: ergo impossibile est, quod tale actuale, & tale D potentiale in anima ponatur.

Quid tenendum theologicè.

SEd his non obstantibus dicendum est, quod Theologicè, & secundum veritatem teneri potest via Phylosophi scilicet, quod intellectus possibilis, & agens sunt duæ realitates differentes in ipsa anima, quarum vna est potentialis, & alia actualis, & intrinsecè concurrunt ad ipsam animam, non quia constituant animam sicut materia, & for- E ma, quæ sunt res ab inuicem separabiles per transmutationem oportet, quod ad eum concurrant sicut duæ realitates inseparabiles, vt declaratum est supra.

Hoc autem patet Primo quidem secundum scholam, quæ tenet quod impossibile est, quod eadem res moueat seipsam. Si enim intellectus possibilis est aliqua realitas in actu, necessario est intelligibilis; quæro ergo, an intelligat se per essentiam suam sic, quod sua realitas sit illa intellectio; aut intelligat se recipiendo intellectionem sui a F seipsa, sicut & recipit a cæteris obiectis. Sed non potest dari secundum, quia tunc moueretur idem a se & reciperet a se, quod est impossibile secundum istam scholam.

Nec potest dari primum, quia illud quod per essentiam suam est intellectio, impossibile est, quod sit susceptiuum intellectionis alterius, quia recipiens non potest esse de natura specifica, aut generis propinquí rei receptæ: sicut patet, quod nulla figura potest esse principium recipiendi alias figuras, nec albedo alios colores. Cum igitur intellectus possibilis sit illud, quo anima suscipit omnem intellectionem, impossibile est, quod intellectus

iste

iste sit essentialiter intellectio igitur nullo modo intelligit se, quod est absonum dicere, si sit realitas in actu vtpote qualitas, vel aliquid aliud.

Et si dicatur, quod pari ratione idem sequitur, si sit realitas in potentia, sic est intellectio in potentia, & idem adueniente quocunque, quo fiat in actu, sit intellectio in actu, & ideo intellectus intelligit se intelligendo alia, cum enim intelligit se intelligere, necessario intelligit se, & hæc est mens Augustini 7. super gen. cap. 17. ait enim, quod anima se nescire non potest esse cum se, vt cognoscat, inquirit enim, cum quærit se, nouit, quod se quærat, quod noscere non posset, si se non nosceret, neque enim si nesciret se, posset quærentem se scire. Hæc est etiam mens Phylosophi in 3. de anima, cum ait quod anima intelligit se sicut alia. Vnde considerandum, quod cum anima suam intellectionem intelligit, necessario intellectum possibilem cointelligit, & ideo possibilis intellectus intelligit se per reflexionem.

Secundo idem patet secundum scholam, quæ ponit intellectum possibilem, & agentem distingui formaliter in anima, licet enim secundum sic ponentes in diuinis distinctio formalis non sit realis propter infinitatem diuinæ essentiæ, cum in creaturis vbicunque sint distinctæ formalitates secundum eos sunt distinctæ realitates. Vnde genus & differentia dicunt distinctas realitates, vt in albedine, & formis cæteris, & distinctas formalitates. Cum ergo intellectus agens, & possibilis importent distinctas quidditates, & formalitates, secundum illos necessario erunt distinctæ realitates: aut ergo erunt realitates accidentales quamuis inseparabiles, & sic redit opinio illa, quæ dixit eas qualitates; aut erunt intrinsecæ, & sic habetur propositum scilicet, quod essentia animæ habet intrinsecè duas realitates quarum vna est pure potentialis, & alia pure accidentalis.

Tertio vero idem patet absolute stat enim, quod non omnia consonant: Fides autem verorum est, nec sibi potest subesse falsum, & ideo sibi consonat esse determinatiuè conclusum: ratio autem Phylosophi, & Commentatoris videtur esse in hac materia determinatio, quæ est talis: Id quod recipiens per se primo recipit, necesse est in natura quidditatiue esse denudatum a natura specifica, aut generis propinqui rei receptæ, sic quod non est eiusdem speciei, aut eiusdem generis propinqui cum illo, quod recipitur. & hoc patet, siue receptio sit realis siue intentionalis.

Vnde capio propositionem istam de receptione intentionali sic: Illa realitas potest esse ratio recipiendi speciem, vel similitudinem alicuius, quod sit eiusdem speciei, vel generis propinqui, imo oportet quod illa realitas sit in illa specie, vel genere formaliter, non in actu; non enim illud, quo oculus recipit speciem coloris, est aliquis color, sed dyaphaneitas, nec id, quo auris recipit sonum, est fractio aeris, sed potius aer frangibilis: & ratio huius est, quia oportet illud quo recipiens recipit, esse potentiale, & receptum esse actuale. Vnum autem indiuiduum infra eandem speciem non se habet ad illud sicut potentiale ad actuale, nec autem vna species ad aliam infra idem genus, cum sint contrariæ.

Sed constat, quod anima recipit per intellectum possibilem omnem entitatem existentem in actu, receptiue (dico) intelligibili: igitur non potest esse in actu eiusdem generis propinqui, aut eiusdem speciei cum aliquo ente actu: oportet ergo dare vnum de duobus, scilicet vel quod differunt genere, & specie intellectus possibilis ab omni alio, quod est erroneum; vel quod in se non sit alicuius speciei in actu, & per consequens erit purè possibilis.

Sed forte dicetur, quod secundum hoc non poterit intellectus possibilis recipere similitudinem alterius intellectus possibilis, sed nec similitudinem suijpsius, & cum intellectio sit assimiliatio: sequeretur secundum hoc, quod intellectus possibilis non cognoscit materiam primam, nec alium intellectum possibilem, nec seipsum.

Primo forte dicetur, quod propositio illa bene est de receptione reali, sed de receptione speciei, vel similis non est verum, quin id, quod est eiusdem speciei aut eiusdem generis propinqui cum aliquo, possit recipere speciem, aut similitudinem eius; alioquin vnus Angelus non potest recipere similitudinem alterius Angeli eiusdem speciei, vel generis propinqui. Et ratio huius videtur esse, quia similitudo rei, & res non sunt eiusdem speciei; imo contingit vnum esse substantiam, & reliquum accidens: licet igitur recipiens alium realiter non possit esse eiusdem speciei cum illo aut generis propinqui, similitudinem tamen recipiens poterit esse.

Sed si ista dicuntur, non obuiant.

Primum quidem non, quia prima materia nunquam intelligitur nisi per modum cuiusdam actus formati, & per consequens non intelligitur nisi per formam, & analogiam ad ipsam, vnde per similitudinem propriam non intelligitur, vt Commentator dicit in 12. metaphysicæ; ait enim, quod materia non habet intentionem intellectiuam de ea.

Dato etiam, quod materia prima intelligeretur per propriam similitudinem, & intentionem intellectam de se, adhuc non obstaret, quia intellectus possibilis, & materia non sunt eiusdem generis, vt ex superioribus patet.

Quod vero dicitur de intellectu possibili, dicendum etiam, quod non intelligitur nisi per illud, quod est actuale in eo, quia vel intelligitur, vt purum possibile in genere intelligibilium, aut vt potentiale actuatum, & ita semper per actum. Similitudo autem actus illius recipi potest in alio intellectu possibili pro eo, quod est realitas denudata in actu ab illo, quomodo autem intelligit seipsum, dicendum. Quod obiectiuè non intelligitur: sed communicetur, quia res in potentia, sicut non est res actu distincta, sed partialis, & vnum faciens per indiuisionem.

QVODLIBETVM OCTAVVM.

Vtrum ad visionem beatificam requiratur aliqua similitudo creata.

Octauo quærebatur; Vtrum ad visionem beatificam requiratur aliqua similitudo creata, & videtur quod sic: quia secundum Phylosophum

losophum secundo de anima: omnis cognitio fit per assimilationem: sed nulla assimilatio est nisi per similitudinem, & per consequens beatifica.

Sed in oppositum est, quod cognitio in specie repraesentante, vel in similitudine est aenigmatica, & specularis: sed visio beatifica non erit huiusmodi, sed facialis, iuxta illud; Videmus nunc per secundum, &c. ergo.

Responsio ad quaestionem.

Respondeo: Primo ponam quandam propositionem negatiuam: secundo affirmatiuam: tertio mouebo dubia circa ipsam.

ARTICVLVS I.

Quod si negari debeat species a beatifica visione, hoc oportet ratione facialis, & clarae notitiae, nec propter lumen speciei, sicut aliqui opinantur.

PRIMA propositio est, quod si debeat tolli species a beatifica visione, hoc non facit non ratio facialis, & clarae notitiae, nec finitatio, seu limitatio speciei creatae propter opinionem, quae has rationes assignat.

Prima quidem limitationem speciei creatae, nulla enim similitudo finita potest repraesentare diuinam essentiam, quod patet, primo auctoritate Dyonisij de diuinis nom. cap. 1. qui dicit, per similitudines inferioris ordinis rerum non possunt superiora cognosci, sicut per speciem corporis non potest cognosci essentia rei in corpore: species autem creata est inferioris ordinis quam diuina essentia: ergo.

Secundo: quia essentia Dei est ipsum suum esse, quod nulli formae creatae competit, & per consequens repraesentare eam non potest.

Tertio quia nullum limitatum per rationem sapientiae, vel bonitatis, vel ipsius esse potest esse similitudo eius, quod est incircunscriptum, & continens supereminenter quicquid potest significari, aut intelligi ab intellectu creato: sed talis est Dei essentia: igitur nulla limitata species potest repraesentare eam.

Secundam rationem assignat claritate intuitiuae notitiae, quia prout Augustinus ait 15. de Trinit. cap. 9. Cum apostolus ait: videmus nunc per speculum in aenigmate: speculi, & aenigmatis nomine quaecunque similitudines significatae ab Apostolo intelligi possunt, quae accommodatae sunt ad intelligendum Deum: Sed videre Deum per essentiam non est cognitio aenigmatica, & specularis, imo clara, & facialis: igitur non videtur per speciem, imo hoc dicere est dicere, quod Deus in se non videatur, licet per thophoma, & speculum, quod est erroneum.

Sed his non obstantibus probo propositionem. Primo, quod limitatio nō impedit sic: Actus, quo A videtur Dei essentia, est expressa similitudo ipsius: sed actus quo videtur Dei essentia, limitatum quid est, & finitum: ergo aliqua res limitata, & finita potest esse expressa similitudo Dei essentiam repraesentans.

Maior patet per Augustinum 5. de Trinit. cap. 11. qui ait, quod simillima est visio cogitationis rei illi, vnde formatur, & ex qua gignitur. & 14. de Trinit. cap. 17. Tunc perfecta erit Dei similitudo in mente, quando Dei perfecta est visio: Apostolus enim Ioannes ait: Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum B sicuti est. hinc apparet tunc in ista imagine Dei plenam similitudinem fieri, quando eius plenam percipit visionem. hoc ille. Et cap. 6. dicit, cogitationem, qua formatur mentis obtuitus, imaginem rei esse.

Similiter, & Anselm. dicit quod Monol. 33. nulla ratione potest negari cogitationem rei esse imaginem eius ad similitudinem tanquam ex eius impressione formata.

Ratione etiam patet. Illud enim, quod vltimate C facit formaliter, vt res aliqua menti appareat, luceat, & sit praesens in esse conspicuo, & prospectu est realis expressissima similitudo. hoc patet, esse enim apparens rosae, quae mihi obijcitur nulla existente, illud non est reale, sed rationis tantum, vel intentionale, & ideo nihil est ex se, sed oportet quod reducatur ad aliquid reale, ex cuius denominatione sit illud; aut in mente est quaedam res, quae est relatiua apparitio, praesentialitas, & similitudo conspicua rei, obiectum quod apparet & relucet relucentia, & apparitione expressissima apparet, & lucet. D Sed actus visionis diuinae est illud, quo formaliter vltimate diuina essentia menti apparet, obijcitur, & lucet in esse conspicuo, & praespecto. Dato enim quod nulla mutatione aliqua facta, nec ex parte Dei, nec ex parte beati, adnihilet Deus visionem in mente beati, constat quod non est apparens, lucens, nec conspicua Dei essentia illi menti, sed aberit secundum esse prospectum. Et hoc est cōmune actui omni cognitiuo: nullus enim habet in prospectu mentis rem, nisi dum actu de ipsa cogitat, vnde Augustinus 14. de Trinit. cap. 6. E tanta est vis cogitationis, vt nec ipsa mens sit in prospectu suo, nisi dum se cogitat, nec aliter possit esse in conspectu suo, nisi cogitando. Sequitur: Multarum disciplinarum peritus ea, quae nouit, eius memoria continentur, nec tamen est aliquid in conspectu mentis suae, nisi cogitat, & lib. 15. dicit quod res lucet in cognitione virtute ipsius: igitur ipsa visio expressa diuinae essentiae est expressiua similitudo ipsius.

Minor autem, quod actus sit res limitata, patet quia est creatura, & accidens in determinato genere qualitatis.

F Ad tria vero motiua patet.

Ad Primum quidē, quod similitudinem esse inferioris ordinis qua sint cognita, dupliciter intelligi potest essentialiter quasi ipsa sit per essentiam suam inferior, & sic constat, quod similitudo omnis existētis in intellectu, vel de Angelo, vel de quauis substantia, est ordinis inferioris, cum accidens inferius sit substautia, nec sic intelligit Dyonisius.

Vel potest intelligi obiectiue, & sic Dyonisius intendit, quod per similitudinem inferioris ordinis rerum, hoc est, quae repraesentat inferiora, non possunt superiora cognosci: Vnde exēplificat, quod per

per speciem corporis, non potest inferri nisi, quod Dei essentia videri non potest per speciem alicuius creaturæ; sed non quod per speciem creatam sola Dei essentia sic infertur. Vnde in argumento cõmittitur fallacia figuræ dictionis, vel amphibologiæ, cum dicitur per speciem rei inferioris ordinis non possunt superiora cognosci, quia vel potest intelligi intransitiuè per speciem, quæ est per essentiã inferior in ordine, & sic est falsa: vel transitiuè, idest per speciem, quæ est de re inferioris ordinis ad cognitionem rei superioris, immo & e conuerso, quia per speciem angeli non potest homo cognosci.

Ad secundum dicendum, quod peccat per non causam, vt causam. non causa, vt causa est, quod non possit species repræsentare Deum, qui est suum esse, propter hoc, quod species non est suum esse, sicut patet, quia species, quæ verè est accidens, & inhærens, potest repræsentare substantiam, & subsistens. Vnde nulla esset ratio, qui vellet ostendere, quod angelus non potest habere similitudinem, arguere, quod angelus in essendo subsistit, omnis autem similitudo accidentialis inhæret, & non subsistit. Et ratio huius est, quia repræsentatio fundatur super qualitatem, & conformitatem, non autem super existentiam, vel inhærentiam. Vnde accidit rei repræsentari, quod subsistat, vel inhæreat, vel quod sit esse suum, vel non sit. Quamuis etiam falsum assumat, scilicet, quod species non sit suum esse, vt alias ostensum est, quod esse non est nisi affirmatio essentiæ veridicans ipsum, vt Commentator 5. meth. dicit. Et per consequens omnis res est suum esse realiter, quamuis differat secundum modum concipiendi conceptionis.

Ad tertium dicendum, quod propositio, cui innititur, non est vera, scilicet, quod illud, quod est incircumscriptum, continens in se supereminenter quicquid potest fieri, vel intelligi ab intellectu creato, non possit repræsentari per speciem finitam, & limitatam: probatum est enim, quod actus visionis simillimus est diuinæ essentiæ exhibens eam præsentem facialiter in esse apparenti, & cognito, & tamen est quod finitum. Et hoc patet, si ponderetur propositio, cui illud argumentum videtur facere difficultatem, quæ est, quod species infiniti debet esse infinita: secundum hoc enim scientia de diuinitate esset infinita, vnde cum repræsentatio fundetur super qualitatem, finitas autem, & infinitas respiciat quantitatem, est mutare quale in quantum, cum arguitur: hæc est similitudo infiniti: ergo est in se infinitum quid in esse sensibili. Patet tamen secundum perspectiuum, quod si in modica pupilla oculi describatur similitudo medietatis cæli, æquè repræsentaret ipsam, ac si æquaretur sibi in quantitate.

Secundo probo propositionem, quod clara notitia, & intuitiua hoc nullo modo impediat: Constat enim, quod notitia non rei præsentis per visum corporeum apprehensa est clara, & facialis notitia non impeditur per hoc, quod ponitur species tanquam ratio videndi, & per consequens non est verum, quod qui poneret diuinam essentiam per speciem cognosci tanquam per rationem videndi, poneret diuinam essentiam non videri, aut in ænigmate cognosci.

Præterea: Illud, quod ponit ænigma, & notitiam facialem, est medium creatum se tenens ex parte obiecti, quasi actus attingat illud medium, & non diuinam essentiam per se, non autem tollet facialẽ

A notitiam medium, quod est ratio cognoscẽdi, quia in illam non fertur actus, sed immediatè in obiectum, quamuis ratio ferendi sit species: ergo non tollitur facialis notitia, si species poneretur isto vltimo modo.

Quod autem de Augustino inducitur, patet, quod intelligit de quacumque creata similitudine, quæ adhibetur ad intelligendum per modum cuiusdam medij obiecti, secundum quod dicitur ad Roman. 1. Quod inuisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur. Et sic ponere, quod diui-

B na essentia videtur per speciem mediam, esset erroneum. Vnde patet, quod committitur æquiuocatio de medio in toto isto processu.

ARTICVLVS II.

Quod Deus in patria videtur per solam creatam similitudinem, quæ est ipse actus sine alia specie, & hoc est etiam commune omni potentiæ cognitiuæ.

C NVnc secundo pono propositionẽ affirmatiuã, scilicet, quod Deus videtur in patria per creatam similitudinem, quia per actum, quæ est vera similitudo obiecti, & hoc commune omni potentiæ cognitiuæ, scilicet, quod nulla alia species est media formaliter, aut similitudo alia, nisi actus, qui similis est ipsi rei, vt dictum est secundum Augustinum: sic, quod actus non addit vltra speciem actualem repræsentationem.

Hanc autem propositionem, quæ forte videtur noua, probo duplici ratione. Prima fundata in

D auctoritate. Secunda tenente ex se. Quia secundũ Augustinum de moribus Ecclesiæ: Nullus ordo ita se habet, vt cum aliquid dicimus, rationem præcedas auctoritas; nam infirma potest videri ratio, quæ cum reddita fuerit, auctoritatem postea, per quam firmetur, assumit. Sed quia caligantes hominum mentes consuetudine tenentur, perspicuitati, aut certitudini rationis aspectum idoneum attendere nequeunt, saluberrime compertum est, vt in luce veritatis aciem titubantem inducat auctoritas.

E Primo igitur ratione in auctoritatibus fundata apparet propositio. Si enim vel in intellectu, vel in sensu, quæ sunt potentiæ cognitiuæ, poneretur aliqua species distincta ab actu, & non esset ipsa similitudo, & species, actus ille, qui imprimitur ab obiecto sequeretur, quod per primum conceptum in sensu, vel intellectu, non esset ipsa visio, & intellectio: sequeretur etiam, quod visio, & intellectio non esset purum pati ab obiecto tali. Patet per ponentes species distinctas realiter ab actu. Et si simul tempore potentia respiciat vtrumque, tamen

F ordine naturæ prius respicit speciem, per quam facta in actu primo elicit actum secundum, qui est cognoscere, intelligere, vel videre, & ita cognoscere non est purum pati ab obiecto, nec primum impressum in potentia. Sed Sancti & Philosophi dicunt, quod primum passum ab obiecto in potentiam est actus ipse, qui est, vtpote visio, & intellectio: ergo. Et de sanctis quidem patet.

Nam Augustinus, de quantitate ani. c. 23. dicit, quod non aliquid aliud patiuntur oculi, nisi ipsum visum, cum vident. Si enim me interrogares, quid pateretur ægrotans, ægritudinem responderem: cur ergo interroganti, quid videns patiatur, non

rectè

rectè visum ipsum responderem.

Similiter 11. de Trinit. cap. 10. dicit, illa informatio sensus, quæ visio dicitur a solo corpore, quod videtur, imprimitur, & subdit, quod tardioribus ingenijs difficile persuaderi potest formari in nostro sensu commotionem rei visibilis, & eandem formam esse visionem, & infra: imago rei impressa secundum est visio sensusue formatus, & concludit, quod imago rei, quæ in sensu est, est visio.

Similiter eodem lib. cap. 9. dicit, quod quatuor reperiuntur species quasi gradatim natæ altera ex altera, specie quippe corporis quid cernitur exoritur illa, quæ fit in sensu cernentis, & ab hac est ea, quæ fit in memoria, & ab hac, quæ fit in acie cogitantis. & subdit, quod duæ istarum sunt visiones secundum illa, quæ fit in sensu cernentis, altera in acie cogitantis, propterea duas in hoc genere cernitates volui commendare, vnam. cum visio sentientis formatur ex corpore: Alia tamen visio cogitantis formatur ex memoria, memoriam vero volui, quia non solet visio dici, cum forma memoriæ commendatur. Ex quo patet, quod forma, quæ imprimitur sensui est ipsa visio, aut quæ imprimitur aciei cogitationis, non autem illa, quæ imprimitur memoriæ, quia non est potentia cognitiua.

Similiter & Ansel. Monol. 33. dicit, quod nulla ratione negari potest, cum mens rationalis cogitando intelligit, imaginem nasci in sua cogitatione, imo ipsam cogitationem esse imaginem. Et concludit, quod rationalis mens, cum se cogitando intelligit, habet secum imaginem suam ex se natam idest cogitationem ad suam similitudinem quasi sua impressione formatam.

Similiter & Philosophus in secundo de anima expræsse dicit, quod idem est actus sensibilis, & sensus, & eadem est actio sensibilis, & passio sensus, & ponit exemplum Commentator com. 14. dicens; verbi gratia sonare est actio soni, audire autem est passio sensus accidentis: & verbi gratia. In visu passio visus est videre, licet sit in figura nominis agentis. Actio vero sui sensibilis, quod est color, caret nomine in græca lingua, nunc autem cum actio sensibilis sit impræssio speciei, nisi ipsa species esset ipsa sensatio formaliter, sed aliquid consequens aliud a subiecto, non esset verum, quod actio sensibilis, & passio sentientis esset idem secundum rem.

Similiter Philosophus in tertio de anima: Postquam dixit, quod intelligere est pati, dicit esse susceptiuum speciei, ipsum intelligere appellans speciem, & ideo Commentator com. 25. eodem 3. ait quod intelligere in cupite passionis, & passio non actio, & tum esset actio, si per speciem intellectus eliceret actum. Dicit etiam com. 31. quod abstrahere nihil aliud est, quam facere intentiones imaginatas intellectus in actu, postquam erant in potentia: Intelligere vero nihil aliud est quam recipere has intentiones: constat autem quod ibi vocat intentiones ipsas species igitur secundum mentem sanctorum, & Phylosophorum non est aliud actus cognitiuus in quacunque potentia appræhensiua, nisi receptio similitudinis speciei, aut formæ rei cognitæ, & per consequens in ea non est alia species ponenda.

Nec valet si dicatur, quod auctoritate istæ intelligédæ sunt per causalitatem, & non formaliter, vt sit sensus, quod species sit intellectio, vel sensatio,

A quod est causa eorum: Non valet vtiquè, tum quia secundum hunc modum possent omnes propositiones essentiales inficiari. Vnde possit dici, quod homo est animal per causalitatem: Tum quia modus loquendi improprius est, nec vsitatus in Phylosophia, quia est causa deceptionis. In hoc enim differt phylosophia Aristotelis a phylosophia Platonis, quia iste loquebatur metaphoricè, ille vero sub proprijs verbis. Tum quia Phylosophus, & Augustinus non probarent illud, ad quod adducunt has propositiones, si intel-
B ligerentur per causalitatem, sicut apparet deducenti illud, quod Augustinus dixit 11. de Trinit. Intendit enim probare quandam Trinitatem in sensu, accipiendo pro ente corpus visibile, & palpabile, & formam impræssam ac visionem ipsam. Pro tertio vero intentionem copulantem. Si igitur intelligeret, quod forma & visio essent duæ res, & quod forma esset visio per causalitatem, & non essentialiter, tunc haberet quaternitatem, quia duas proles impressas ab obiecto sub ordine quodam, speciem scilicet, & visiones, cuius oppositum
C ipse intendit.

Similiter & Phylosophus in secundo de anima non probaret, quod cognoscens visionem scilicet sensus communis, cognosceret colorem seu colorationem, ex hoc quod idem est actus sensitiui, & sensibilis; nisi intelligeret, quod primum impressum a sensibili est ipsa sensatio, vt a colore coloratio, oculi intelligibili, quæ est visio. Vbi etiam Commentator ait, quod intelligere nihil aliud est, quam recipere intentiones intellectas, non potest glossari, quod hoc sit dictum per causalitatem,
D quia falsum diceret, cum effectus alius sit causæ a causa.

Secundo patet idem ratione dicente propter quid. Illud enim, quod existens in potentia cogitatiua est sibi formaliter ratio, vt res sibi appareat, & præsentetur obiectiue, est formaliter actus cognoscendi, constat enim quod actus cognoscendi non est nisi quædam formalis apparentia. Vnde eam græci vocant phantasiam, idest apparitionem. Et propter hoc Augustinus cap. 9. de Trinit. vt supra allegatum est dicit, quod ista est vis cognitionis,
E quod facit rem in prospectu, vnde & conspici nihil aliud est quam in conspectu habere; cognoscere autem, & conspicere idem est. Sed omnis similitudo formalis existens in potentia cognitiua vltimate disposita est id, quod formaliter facit eidem potentiæ rem potentialiter, & obiectiuè apparere, & hoc patet ex dicto Phylosophi in 3. de anima, Anaxagoram approbantis, dicit quod si intellectus haberet penes se aliquam connumeralem speciem, faceret apparere illud cuius haberet speciem, & ex hoc haberet apparitioné extranei, & quasi obrstueret
F intellectum. Propter hoc etiam Auicen. dicit, quod impossibile erat, quod in intellectu remaneret species, quia cum sit potentia cognitiua, semper oportet quandiu speciem haberet potentem videretur species enim, quod obiectum apparet propter idé etiam memoria non ponitur virtus appræhensiua, quia species ibi existentes semper facerent lucem obiectum, & ratio huius potest apparere, quod speciei, & similitudinis est repræsentare. Vnde ponentes species dicunt eas necessarias, vt repræsentent obiectum, & manifestum est, quod omnis similitudo est repræsentatiua sui similis, & expræssiua, & per consequens cum repræsentare sit rem

præsentem

præsentem facere; patet quod si ponatur similitudo in potentia, cui potest fieri repræsentatio, qualis est cognitiua, exhibebit actu rem præsentem: Igitur omnis similitudo existens in potentia cognitiua vltimate disposita est actus cognitiuus; imo si præter actum poneretur alia species, sequeretur, quod essent duo actus, quia adhuc illa species repræsentaret obiectum, & ipsum faceret apparere, vt dicit Phylosophus.

Sed forte dicetur, quod species non ponitur, vt repræsentet obiectum, quia hoc competit actui, sed vt sit ratio agendi intellectui, vel vt coagat intellectum, ac si obiectum esset præsens, vnde tenet vicem obiecti in coeliciendo actum: hoc autem non valet, quantumlibet enim coagat, adhuc ex vi suæ essentiæ in intellectu est illud, quo formaliter obiectum, cuius est similitudo, repræsentatur, ac præsentialiter apparet, non enim potest species separari ab actu suo proprio: sed actus proprius speciei est repræsentare, imo non est nisi repræsentatio obiecti: igitur absque hoc quod coagat ad productionem alterius similitudinis, ipsa seipsa formaliter repræsentabit. Et confirmatur, quia quod inest alicui per rationem communem, inest cuilibet participanti illam: sed actui inest, quod exhibeat obiectum, & faciat formaliter apparere, ex hoc quod est similitudo, & repræsentatio obiecti: ergo, & hoc inest speciei alteri, si ponatur.

Confirmatur etiam: quia talis species, & actus non differunt nisi sicut expræssior similitudo, & minor, & per consequens non differrent nisi per magis repræsentare, & minus: in aliquo igitur gradu faceret apparere obiectum species prædicta, & per consequens esset quædam cognitio, & quoddam conspicere.

Forte etiam dicetur, quod nec actus nec species exhibet obiectum præsens, nec constituit in esse apparenti, & ita ratio hæc cessat. Sed hoc dici non potest, negans enim, quin obiectum aliquod esse intẽtionale habeat, & prospectũ in actu intellectus, negat vniuersale, negat intentiones secundas, negat relationes rationis, & vniuersaliter negat etiã sciẽtiam esse de rebus, & veritatem omnium enunciationum, & ponit quod anima appræhendit, aut cognoscit nisi per proprias passiones, & deniq; negat omnia, quæ sunt in ea.

Negat quidem vniuersale, quia constat quod nec actus, nec intellectus, nec aliquid existens extra se vniuersale, sed particulare: Iuxta illud Porhyrij: In solis purisq; intellectibus posita sicut particulare, & ideo iam vniuersale nihil est, vel non habet esse nisi in anima obiectiue, & secundũ esse intellectuale, & apparens. Secũdæ intentiones, & relationes, & entia rationis non habent esse reale, nec in anima, nec extra, sed tantum secundum esse cognitum.

Similiter si actio intellectus, qui terminatur ad rosam simpliciter, cum dicitur rosa est flos, non habet in prospectu ipsam rosam, sed vel speciem, vel ipsum actum, sequitur, quod illa propositio est falsa, quia species rosæ non est species floris, nec actus est actus. Sequitur etiam, quod scientia de ista propositione nõ est de rebus, & vniuersaliter quicquid est, quod lucet in phantasmate, cum sit aliud a phantasmate, & ab actu intellectus, necesse est, quod ponatur vel subsistere, sicut posuit Plato, vel tantum esse intentionaliter, & secundum esse apparens, & aliquid. Hæc est intentio Augustini 14. de Trinit. cap. 6. vbi dicit, quod creata

A est vis cogitationis, quod nihil est in prospectu menti nisi illud vnum, quod cogitat: & subdit, quod anima cogitãdo congeminat se, vt fit in se conspiciens & tota doctrina Augustini, & Phylosophi vbi loquuntur de actibus cognitiuis hanc veritatem clamat; scilicet, quod res sunt secundum esse apparens cognitum præsentiale, & prospectum etiam intentionale in acie cogitantis.

Tertio potest hoc probari ratione diuisiua. Si enim præter illam similitudinem, quæ est actus, ponatur similitudo alia in potentia cognitiua, vel erũt

B eiusdem rationis, vel alterius. Sed eiusdem rationis poni non possunt, tum quia accidentia eiusdem speciei solo numero differentia in eodem subiecto plura esse non possunt; tum quia quælibet ex illis similitudinibus esset formaliter actus cognitiuus, ex quo essent eiusdem speciei, & ita bis ac duplici actu cognosceret potentia quicquid cognosceret.

Nec etiam pótest dici, quod sint alterius rationis, quia tunc vna esset nobilior alia, vt actus esset similitudo expræssior, & nobilior, & per consequẽs

C contineret primam similitudinem in virtute: Nũc autem duæ formæ tales, quarum vna cõtineret aliã in virtute, incompossibiles sunt in subiecto eodem. Vnde quia anima intellectiua continet sensitiuã in virtute, incompossibiles sunt in eodem corpore, esset enim bis animatũ, & bis sensibile quare: & similitudo nobilior, quæ est cognitio, & ignobilior, quæ est species, cum hæc contineatur virtualiter in illa tanquam in eminenti, incompossibiles erunt in eadem potentia simul. Sequetur enim, quod idem bis assimilaretur alicui. Vnde quia tetragonus con

D tinet trigonum, figura tetragona, & trigona incompossibiles sunt in eadem superficie simul. Similiter quia calidum continet tepidum, impossibile est caliditatem, & tepiditatem esse simul in eodem subiecto. Et ratio sumi potest, quia forma diminuta, & forma eminens specie distinctæ differũt sicut habitus, & priuatio, nam differentia specifica formæ diminutæ includit priuationem, differentia vero formæ eminentis includit habitum oppositum: tales autem differentiæ incompossibiles sunt in eodem subiecto: ergo.

E Confirmatur quia tales formæ habent rationem terminorũ motus, ita quod subiectũ transit ab vna in aliam. quod patet, quia non ex quolibet fit quodlibet primo physicorum. Sed existens sub priuatione transfertur a priuatione in habitum; vnde quæcunque tales formæ habent contrarietatem, quæ exigitur ad terminos motus, sicut patet de tepido, & calido, quia contrarietas est distantia secundum priuationem, & habitum, vt patet decimo metaphysicæ. Cum igitur istæ duæ similitudines essent repræsentationes eiusdem rei, es-

F sent in eodem genere, nam quælibet est repræsentatio vnius rei; differrent autem expressius, & nobilius, & per consequens essent termini motus: Vnde potentia cognitiua, dum reduceretur ad similitudinem, quæ est actus, amitteret primam similitudinem, sicut aqua amittit tepiditatem, dum acquirit caliditatem: ergo propter similitudinem, quæ est actus, non est ponenda similitudo alia in potentia cognitiua.

ARTI-

ARTICVLVS III.

In quo ponuntur quædam dubia, quæ occurrunt in illa positione, quod ad cognitionem solus actus sufficit absque specie.

NVnc tertio mouenda est hic quædam difficultas: Videtur enim hoc aut, quod species in intellectu non remaneant post actum cõsiderandi; aut quod intellectus omnia actu consideret, quorum species habet, si species est ipsum, quod intellectio: hoc autem omni experientiæ repugnat.

Propter hanc autem difficultatem aliqui negauerunt in intellectu speciem aliquam remanere post actualem considerationem, quod tamen rationale non est; tum quia, quod est perfectionis in parte sensitiua denegari non debet parti intellectiuæ: perfectionis autem est in sensu, quod ibi memoria speciem retinens, & conseruans, & similiter in imaginatiua remanent formæ: Tum quia possunt addiscere, vel inuenire, quod fit per actuale considerare, esset intellectus in potentia similiter, sicut & ante inuenire, vel addiscere; cuius oppositum Phylosophus dicit in 3. de anima: Tum quia in separatione animæ a corpore intellecto nudo abiret, non posset per se considerare.

Propterea difficultatem istam vidẽtes communiter opinantes dixerunt, quod species est aliud realiter ab actu, & quod remanet species actu transeunte: Cuius oppositum ex superioribus patet. Et propter hoc visum est alijs, quod in parte intellectiua ponenda est memoria tanquam distincta potentia ab intellectu, ex hoc quod memoria illa non est vis cognitiua aut apprehensiua, a qua exprimitur in intellectu siue in acie cogitantis tamquam in alia materia species consimilis, ei quam conseruat, & illa est intellectio siue visio. & hæc videtur fuisse mens August. 11. de Trinit. & quasi vbiq. in illo lib. secundum hoc ergo species in memoria, quia non est vis apprehensiua, non est formaliter cognitio, sed posita in acie cogitantis.

Sed hic modus dicendi non est conueniens. Tum quia si ponitur memoria alia potentia, aut erit distincta re ab intellectu, sicut ponunt dicentes potentias qualitates esse, & hoc dici non potest, quia potentiæ animæ non videntur esse qualitates, cum qualitas omnis dicat aliquam determinatam naturam, & non sit purum possibile. Phylosophus autem dicit 3. de anima, quod natura intellectus possibilis est, quod nihil sit actu eorum quæ sunt, sed neq. vnã habens figuram, sed hanc tantum, quod possibilis sit vocatus, vnde est purum possibile in genere intelligibilium in substantia sua, & in natura præparati, non in natura præparationis, vt posuit Alexander. Secũdum hoc ergo nec intellectus possibilis, nec illa memoria si poneretur, possent dici qualitates, sed purum possibile, alioquin non reciperet omnia. Si vero detur, quod sunt differentes potentiæ, quod tamen sunt idipsum re, tunc remanet difficultas, quomodo species erunt in re vitali, & apprehensiua, & tamen non facient obiectum apparere.

Circa difficultatem ergo istam considerandum, quod non minus sequitur ponentem, quod species realiter differant ab actu: est enim propositio nota ex 9. met. quod posito actiuo, & passiuo disposita ex vtroq. approximato necesse est sequi actum. Sed

A specie existẽte in intellectu Intellectus cum specie, est actiuum sufficiens ad causandum actum, & ipse intellectus sufficiens ad suscipiẽdum, & sic actiuum erit passiuo sufficienter approximatum, præcipue si voluntas imperet actum considerandi; & tamen non sequetur actus quantumcunq. voluntas imperet nisi phantasma sit in actu conformi, quia intelligentem necesse semper phantasmata speculari, & tamen a phantasmate tunc, vel recipit intellectus, vt exigitur phantasma, vt actum disponens ad agere, vt passiuum disponẽs ad agere, nec vt passiuum

B disponens ad suscipere, nec sicut approximãs actiuum passiuo: ergo mirum est, quod actio non sequatur, sic quod intellectus habens speciem exeat in actum absq. phantasmate.

Ad hoc autem respondetur communiter, quia hoc facit ordo potentiarum: sed hæc solutio interimit illud principium, scilicet, quod agente approximato, & passo disposito, de necessitate sequitur actus; nam ordo iste non videtur in intellectu dispositionem ponere ad agendum, aut recipiendum, cum sit quædam relatio, quæ nec est principium

C actionis, nec passionis, vt patet 5. physic.

Et ideo dicendum, quod licet species, & actus cognitiuus idem sint secundum suum absolutum, tamen differunt ratione in hoc, quod vbicunq. in potentia non apprehensiua aut vitali dispositione existente, in qua non est apprehensiua, similitudo illa ponatur, habet rationem tantummodo speciei, & non actus, & ideo species in memoria sensitiua aut in medio non est comprehensio, in potentia vero cognitiua est comprehensio: non additur autem aliud, dum est comprehensio nisi sola præsen-

D tialitas, & apparentia obiectiui, quod est purum ens rationis. Quamuis enim similitudo semper sit apta nata præsentare obiectum, & facere apparere, non tamen præcise hoc habet a se, nec in omni subiecto, & propter hoc in memoria, vel in medio, quamuis sit species, non tamen obiecta præsentialiter repræsentat, alioquin medium, & memoria vere cognoscerent. habet igitur species in potentia cognitiua, vt faciat apparere, quia vtrumque potentia scilicet & species, constituunt vnum, ad quod sequitur obiecti apparentia, ita quod quia es-

E se apparens est esse vitale, quod sit hæc apparitio, est ex potentia; quod vero sit talis res sub illa apparitione, est ex specie ipsa. Et ideo Commet. 3. com. 18. de anima dicit, quod sicut esse sensibile diuiditur in materiam, & formam, sic esse intelligibile.

Dicit etiam, quod intentio intellecta, & intellectus materialis faciunt vnum in actu, sic quod intellectus seu intellectio actualis componitur ex intellectu possibili, & similitudine rei, quæ vocatur intentio intellectiua.

Sic igitur ad dicffiultatem dicendum, quod sicut

F species existens in memoria, vel medio vel sensu distracto per fortem imaginationem, vel in intellectu secundum ponentes eam differre ab actu: (In his enim omnibus remanet absolutum speciei absque hoc quod actu repræsentet, & exhibeat præsens obiectum, & tamen istud repræsentare & species sola ratione differrẽt,) sic in proposito erit. Dato quod species nõ differãt ab actu realiter sed sola ratione scilicet solo actuali representare præsentiã subiecti. Videmus enim, quod sinistrum in colũna nõ differre, cum sit relatio rationis, & tamen amittit rationem dextri, sola immutatione facta alibi.

Est ergo sciendum, quod intentio intellecta obiectiuè

iectiuè habet duplex subiectum; primum in eo, quod est verum pro esse apparenti, & hoc subiectum est intentio imaginata, nunquam enim intellectus noster fertur in aliquod vniuersale, aut aliquam quidditatem obiectiuè, nisi speculando eam in aliquo particulari phantasmate. & ideo Commentator, ait quod proportio intentionum intelligibilium ad intentiones imaginatas est sicut proportio caloris ad corpus coloratum, non sicut proportio coloris ad sensum visus est: intellecta enim sunt intentiones formarum imaginis abstractæ a materia. & idem etiam dicit commento 18. quod intentiones intellectæ sunt de intentionibus imaginatis, sicut formæ de materia. & Phylosophus ait, quod Intelligentem necesse est phantasmata speculari.

Secundum vero subiectum est illud, per quod sunt entia realia: Et ille est possibilis intellectus informatus similitudine rei, nam totum istud est intellectio realis, a qua dependet esse subiectum intentionis intellectæ, & hoc patet per Commentatorem in prædictis locis.

Cum igitur omne dependens corrumpatur ad corruptionem illius a quo dependet, necesse est quod circa intellectionem contingat duplex corruptio, & generatio. Vna quidem in se quantum ad reale absolutum, quod per intellectionem importatur, et sic generatur intellectio in addiscente de nouo, aut sustinente similitudinem rei, & corrumpitur in obliuiscente. Altera vero in prospectu, cum corrumpitur intentio imaginata, in quo sustentabatur intentio intellecta, & per consequens intentio quantum ad illud, quod dicit obiectiue: Et ideo experientia docet, quod abeuntibus, vel turbatis phantasmatibus intentio cessat non quidem quo ad realitatem absolutam, sed quantum ad actum rationis, quæ est repræsentare, aut exhibere vniuersale in prospectu. Et ideo dicit Commentator 3. de anima com. 49. quo intellectus quidditatis aut vniuersalis indiget forma imaginatiua indiuisionali in qua sustentetur. & Phylosophus de memoria, & reminisc. dicit quod volens intelligere lineam simpliciter ponit ante oculos lineam pedalem, vt in linea pedali consideret quidditatem simpliciter.

Ex his patet ad difficultatem, nam in intellectu possibili remanet species, & similitudo sine actuali consideratione, non tamen vt faciens apparere aut vt præsentans obiectum, & ita remanet absolute, vt species, & similitudo, non autem vt intentio. Sed dum phantasia existens in suo actu exhibet intentionem imaginatam siue particulare fundamentum, tunc similitudo illa remanens in intellectu exhibet in esse obiectiuo intentionem intellectam, quæ nullo phantasmate sustentatur, & colligatur. Et propter hoc dicit Commentator 3. de anima com. 18. quod generatio, & corruptio insunt intellectis, vel secundum quod sunt entia simpliciter, & hoc cum acquiruntur, aut delentur secundum suum esse reale ab intellectu possibili; vel secundum esse verum, & sic generantur, & corrumpuntur intellecta non in se per generationem, vel per corruptionem formæ imaginatæ. Concedendum est igitur, quod intellectio differt a specie nõ quidem quo ad aliquid reale absolutum, sed quia intellectio nominat ipsam speciem, vt actu exhibet obiectum in esse præsentiali, & apparenti.

A Sed contra prædicta videntur esse dubia.

Primum quidem, quia manente re denominante omni alio circunscripto denominatum manet, vnde pictura Cæsaris manente semper remanet Cæsar pictus: Sed esse apparens, & esse cognitum non est nisi quædam denominatio ab ipsa intellectione, quæ est quædam formalis apparitio: ergo quantumcunque absentia sint phantasmata si remanet in intellectu realis intentio, videtur, quod obiectum maneat in esse cognito & esse intellecto.

B Secundum, quod nullum esse habet ex se, sed ex hoc quod aliud habet esse non incipit, nec desinit esse præcise per se, sed alio incipiente aut desinente esse: sed constat quod esse apparens, cum sit nihil esse in se, totum esse quod habet est per rem intellectionis: ergo illa manente semper manebit tale esse apparens, alioquin si per se incipit esse, & desinit, videbitur verum esse reale.

Tertium, quia secundum Commentatorem sic sensus habet duo subiecta sicut & intellectus, & est sensibile subiectum secundum, quod sensatio

C est vera, potentia vero est subiectum secundum, quod est vnum de numero entium. Si ergo ad generationem, vel corruptionem subiecti secundum quod intellectus est verus, videlicet intentionis imaginatæ, non generatur nec corrumpitur intellectio, sed tota realiter manet nunc faciens apparere, nunc autem apparet obiectum: ergo nec sensatio ad præsentiam, & absentiam sensibilis generabitur realiter, aut corrumpetur, sed tantum faciet; nec apparere, nec non apparere sensibile & secundum hoc dicam, quod omnes sensationes

D sunt secundum rem in sensu a natiuitate, & omnes volitiones in voluntate, & intellectiones in intellectu, quamuis obiecta non sint præsentia.

Quartum est, quod Phylosophus, & Commentator non intelligunt per esse verum esse apparens, vt videtur, alioquin sensibilia mouentia sensum non essent subiectum sensationis, sed esse verum, cuius oppositum Commentator dicit, constat enim, quod sensibilia habent esse reale, & non solum apparens.

Sed his non obstantibus dicendum, quod sicut

E similitudo entis in potentia retentiua, & non apprehensiua non est formaliter cognitio, nec facit apparere obiectum, existens vero in apprehensiua potentia apparere facit, vt Augustinus 11. de Trinitatæ dicit: sic eadem similitudo existens in potentia cognitiua vltimate disposita, & perfecta facit apparere obiectum existens non in eadem indistincta, & sub esse diminuto non faciet apparere, nunc autem intellectus possibilis est infimum genus intelligibilium.

Vt Commentator dicit secundo de anima, com.

F 32. & ideo ratione suæ infinitatis nihil intelligit sine phantasmate. & signum huius est, quia quanto grossior est intellectus, tanto magis materiali phantasmate indiget; quanto vero intellectus est altior in hominibus, tantum phantasmata spiritualiora, & meliora sibi sufficiunt. Sic ergo potentia intellectiua non est in sui perfecta dispositione, inquantum apprehensiua, nisi dum phantasma est in actu suo. Sicut si poneretur exemplum de debili naue trahente, quæ non est in vltimata dispositione ad trahendum nisi tota die alio assistente. Sic etiam colores

vitrei

vitrei non sunt in vltimata dispositione, vt similitudinem suam diffundant in aere, radio tamen perfunduntur.

Ad primum ergo dicendum, quod species siue similitudo non est totalis causa, quod obiectum habeat esse apparens, nec totale denominans, alioquin in medio, vel memoria faceret obiectum apparere: est ergo causa totalis constitutum ex potentia apprehensiua in debita dispositione existente, & ex ipsa similitudine. Et ideo quodcunque istorum trium deficiat scilicet species, vel apprehensiua potentia, vel dispositio exigita, non manebit esse apparens; desinet enim esse, non per se, & præcisè, sed ad cessationem alicuius, quod erat increatum ipsi. Sic autem est, cum similitudine existente in intellectu possibili phantasma non est in actu conformi, tunc enim intellectus ratione suæ debilitatis non est in dispositione exigita ad apprehendendum, & ita remanet ibi similitudo, quod in potentia, non apprehensiua. Et per idem patet ad secundum non oportet enim, quod illud esse apparens sit reale, quia præcise non definit esse, nec incipit alio incipiente, vel desinente.

Et si dicatur, quod cum intelligere sit pati, non apparet, quod phantasia, quæ realiter distinguitur ab intellectu, ponat eam in vltimata dispositione ad apprehendum: hoc tantum conceditur in potentijs actiuis, quod ad præsentiam alterius actiui coagens agere possit, sicut patet in exemplo de tract re nauis. Et adhuc, nec in partibus videtur esse concedendum, nisi dum agunt in ratione, sicut tractores eandem nauem mouent. Si vtique sic dicatur, non valet, nam intellectio quantum ad similitudinem receptam, est passio; quantum vero ad expressionem, & repræsentationem obiecti, quod facit apparere, est quædam intentionalis actio, & secundum rationem in idem tendens cum actu phantasiandi. Nam vna, & eadem res vt particularis est phantasiata; vt vniuersalis vero natura simpliciter intellecta, & ideo necesse est concurrere speculationem intellectus cum ipsa apprehensione phantasmatis, quia tendunt & agunt in idem obiectiuè. Istæ namque potentiæ, etsi non sunt transeuntes realiter, negari tamen non potest, quin transeunt obiectiuè. Et ideo Augustinus cap. 12. dicit de quantitate animæ, quod sensus ibi sentiunt vbi non sunt, quoniam vsque ad sydera tenduntur, quod quidem non est verum realiter, sed intentionaliter, & obiectiuè. Vnde sicut lux perficit colorem, & imaginatio sensum communem: Sic imaginatio existens in actu suo iuuat, & perficit, & roborat intellectum, quia tendunt in idem, quamuis diuersimodè; imaginatio, quia particulariter; intellectus vero vniuersaliter.

Ad tertium dicendum, quod sensibile duplicem habitudinem habet ad sensationem. Primam quidem agentis, & conseruantis, secundam vero terminatis, & sustentantis intentionem sensatam obiectiuam, quando sensatio vera est: quando vero sensatio falsa est, vt si ex oculorum mollicie, vel ex alia causa visio maneat visibili abeunte, tunc intentio visa non sustentatur in re, cum iam abierit. Et hoc apparet in delusis, & similiter in visis per radium reflexum & fractum: nam imago, & A intentio visa apparet in alio situ, vbi non est ipsa res. Secundum hoc ergo, si sensationes essent æternæ aut ab origine in sensibus, sensus semper decluderentur, quia sensationes huiusmodi semper repræsentant dum sunt, dato etiam, quod obiectum sit absens, non sic autem est de intellectu: quoniam intentio intellecta semper eget phantasmate siue intellectio vera sit siue falsa. Et ideo Commentator, cum dicit esse simile de subiecto, quo visus est verus, & quo intellectio est vera, postmodum dissimilitudines quasdam assignant, & B plures sunt quam ipse assignet: igitur sic nec sensationes possent semper esse in sensibus per rationem iam dictam. Sed nec intellectiones in intellectu sunt a natura, quamuis non posset hoc probari per rationem prædictam. Sed tamen aliunde patet, quia sequeretur, quod formæ oppositæ scilicet oppositiones essentiæ, & iterum intellectiones falsæ inessent a natura. Videmus etiam, quod mutatur homo de æstimatione in æstimationem, & est natus suscipere omnia, & ideo necesse est, quod intellectiones secundum rem C non sint actu a natura, imo generantur, & corrumpuntur.

Ad quartum dicendum, quod sensibilia habent duplex esse, vnum quidem reale, siue sentiatur in actu siue non. Saltem hoc verum est de tangibilibus quibusdam, quicquid sit sit de odore & sono, quia Phylosophus 2. de anima videtur innuere, quod non habeant esse reale, sed tantum intentionale, & sensatum; & quod tantum sint dum actu sentiuntur, & quod esse non habeant nisi obiectiuum in sentiente, aliud vero esse habeant D vltra esse reale secundum esse sensatum, quod est esse obiectiuum, & intentionale. Et secundum Augustinum 2. de Trinit. cap. 2. licet dum videtur color, non distinguamus inter esse reale coloris, & suum esse visum, & intentionale, tamen dum est detrahitur color, & remanet visio in habentibus molles oculos; remanet etiam color secundum esse sensatum apparens, & intentionale. Cum ergo dicit Commentator, quod sensitiua sunt subiectum sensationum secundum esse verum, intelligit secundum esse intentionale; nam dum obie E cta sunt præsentia, & videntur per lineam rectam absque vllo errore, tunc esse sensatum & esse reale sunt simul in eodem situ, & tamen esse intentionale habet in reali sustentari, quamuis dum videntur per lineam fractam aut reflexam, esse sensatum, quod est esse imaginis, & esse intentionale differat, & distet a vero situ rei visæ.

Concludẽdo igitur patet, quid dicẽdum ad quæstionem, quia ad visionem beatificam requiritur similitudo creata, quæ est actus visionis; similitudo vero, quæ sit videndi ratio, aut quæ coagat F intellectui ad visionem elicitam, aut quæ terminet visionem, & mediet inter ipsam & diuinam essentiam, nullo modo est ponenda, sed nec in aliqua alia cognitione.

Ad argumentum igitur principale dicendum, quod cum dicitur cognitionem omnem fieri per assimilationem, hæc præpositio, per, notat habitudinem causæ formalis, non efficientis, aut alicuius alterius; sicut si diceretur, quod linea sit recta per rectitudinem. vnde sensus est, quod cognitio per assimilationẽ fit, q͂a cognitio formaliter assimilatio

est, non autem debet intelligi, quod præcedat assimilatio cognitionem tanquam coagens, aut ratio eliciendi.

QVODLIBETVM NONVM.

Vtrum ad visionem beatificam requiratur aliquis habitus, vel lumen creatum.

Nono quærebatur; Vtrum ad visionem beatificam requiratur aliquis habitus vel lumen creatum, & videtur quod sic: Sicut enim se habet naturale lumen ad cognitionem naturalem, sic lumen supernaturale ad notitiam supernaturalem: sed ad cognitionem naturalem exigitur de necessitate lumen intellectus agentis, sicut patet ex tertio de anima: igitur ad notitiam supernaturalem beatificam lumen supernaturale requiretur.

Sed in oppositum est, quia aut exigeretur propter illustrationem, & hoc non, quia lux Deus intelligibilis est: per se autem lucidum non indiget alio lumen, vt videatur, sicut patet de sole; aut requireretur propter eleuationem, & hoc non; quia cum illud lumen sit aliquid finitum, & creatum, non potest nostrum intellectum eleuare, quin remaneat improportionatus diuinæ essentiæ, & distans in infinitum. Aut exigeretur propter dispositionem, vt scilicet disponeret intellectum ad suscipiendum actum beatificum, vel eliciendum: non potest autem disponere ad suscipiendum, quia intellectus possibilis dispositissimus est. Et Aug. anima eo beatitudinis capax est ait: A quo imago Trinitatis est. Nec potest disponere ad eliciendum, quia intellectus possibilis nullam actionem habet: sed omnis actio pertinet ad agentem, vt innuit Comment. 3. de anima com. 32. Intellectus autẽ, agens cuius est abstrahere, & causare intellectas intentiones, vt idem ait, nullũ actum habet circa beatificam visionem: igitur non videtur, quod aliquis habitus aut lumen necessario exigatur ad visionem beatificam.

Responsio ad quæstionem.

Respõdeo: hic primo ponam pũctum quæstioni: secundo inquiram de lumine, quod exigitur ad intellectionem naturalem: Tertio vero quam actiuitatem habet intellectus respectu visionis beatæ. Et quarto de quæsito: an lumen aliquod requiratur ad visionem beatificam.

ARTICVLVS I.

Vbi primo ponitur punctus quæstionis tangendo aliorum opiniones.

B CIRCA primum sciendum quod quæstio est introducta propter diuersos modos dicendi in hac re.

Dixerunt namq; aliqui, quod lumen exigitur in visione beatifica ad eleuandum intellectum, & vigorandum, & ponendum in quodam esse potestatiuo, quia & actus & obiectum excedit facultatem naturalem ipsius intellectus.

C Et hoc probatur, quia quod non potest in minus, non potest in maius: sed actus meritorius & supernaturalis, cuiusmodi sunt credere sperare, & diligere, dum sunt minoris perfectionis quam actus beatificus diuinæ visionis, qui finis est omnium, & illos non potest natura sine dono eleuare, alias rediret error Pelagij; ergo multo minus in actum visionis beatæ.

Præterea voluntas beati indiget habitu charitatis ad Deum diligendum: igitur eo etiam indiget intellectus.

D Alij vero dixerunt, quod ideo exigitur, ne Deus necessitate naturæ ab intellectu abstracto, & separato a materia videatur, cum enim diuina essentia moueat intellectum sibi proportionatum sicut & cætera intelligibilia nostræ naturæ, quia ad quicquid mouet essentia per rationem essentiæ præueniendo voluntatem, necessario mouet, sequeretur, quod si intellectus separatus non indigeret alio lumine ipsum proportionante, cum esset agens necessarium, & intimissime præsens, & passum dispositum, statim visio necessario sequeretur, & ideo ne

E cesse est dicere, quod exigitur aliquod lumen proportionans intellectum, quod a Deo libere, & voluntariè datur, quo voluntati dato essentia diuina per modum obiecti necessario mouet.

Alij vero dixerunt, quod nullus habitus aut lumen exigitur necessario; aut enim exigeretur, vt disponeret ad suscipiendum actum, & propter hoc non, quia actus immediate suscipitur in potentia, & non in habitu, vt patet de habitu præueniente habitum, qui eiusdem rationis est cum actu subsequente. Si autem aliquis actus immediate perficit

F intellectum, hoc maxime videtur de actu beatifico: Aut exigeretur ad eliciendum actum, vt sic confortaretur, & poneretur in esse potestatiuo, nec propter hoc tamen exigitur, quia Deus potest supplere causalitatem cuiuscunque causæ secundæ in genere efficientiæ, & ita coassistere intellectui ad eligendum supplendo vicem habitus, vel luminis cuiuscunque: ergo non apparet necessitas ponendi tale lumen. Tamen dixerunt isti, quod quia nulla perfectio debet ab intellectu beati negari, quæ possibilis est, idcirco de facto est ibi habitus gloriæ siue lumine, quamuis non necessario exigitur.

Dixerunt vero alij, quod est de facto, non est ibi lumen

lumen aliud nisi visio ipsa clara, & fac aliis, quæ dicitur habitus ratione propriæ permanentiæ, & dicitur lumen ratione manifestationis obiecti, quia manifestat essentiam diuinam, nec auctoritates cogunt, vt aliud lumen in actu ponatur. Illud enim quod dicitur in psal. 35. In lumine tuo videbimus lumen, sic potest intelligi, quod in lumine, qui est actus, lumē obiectiuum videbimus, quod est Deus. Illa etiam auctoritas Apocalip. 21. quod Ciuitas illa non eget sole, & luna, sed claritas Dei illuminabit eam, intelligitur de claritate actus beatifici, qua vniuersa ciuitas beatorum illuminabitur. Et illa Isaiæ sexto capite Hierusalem, non erit tibi amplius sol ad lucendum, & splendor lunæ non illuminabit te, sed erit tibi Deus in lucem sempiternam, intelligitur secundum glosam interlinearem de visione Deitatis, & ita non de habitu, sed de actu.

Et illa primo ad Timoth. lucem habitat inaccessibilem, quam nemo hominum vidit secundum glosam Augustini exponitur, quod nemo eum videt nisi ex dono eius: Actus autem, cum sit supernaturalis, est donum Dei. Similiter, & illa primæ Ioannis 3. Similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est, non potest intelligi sicut aliqui exponunt, quod exigatur habitus, vt faciat istam similitudinem, quoniam expresse auctoritas dicit, quod visio facit eam: Illa etiam Saluatoris Matthæi 5. Beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt, non cogit ponere talem habitum, qui sit lumen gloriæ, quia ista cordis munditia habet se per modum meriti, cui repromittitur visio Dei, tale autem lumen si poneretur, non esset principium merendi. Decretalis etiam libri septimi cap. ad nostrum extra de hæreticis, quæ dicit inter alios errores errorem illum qui ponit, quod anima rationalis per naturam potest esse beata, quodque non indigemus luce generali eleuante ad Deum videndum, & beatè fruendum, non concludit habitum, quia sicut habitus eleuat potentiam effectiuè, sicut actus formaliter eleuat. Vnde error est dicere, quod indigeamus lumine idest actu supernaturali, & quod iste sit intellectus videtur ex principio articuli, quia dicitur, quod anima rationalis potest esse beata per naturam, hoc autem sufficienter excluditur dato, quod non ponatur habitus, si actus supernaturalis ponatur. Illa enim auctoritas Augustini: Anima non nisi participatione diuini luminis est beata: intelligitur de lumine obiectiuo, quod Deus est, qui participatur per actum. Et vniuersaliter nulla auctoritas videtur ex suo vero intellectu ponere habitum, vel lumen distinctum ab actu: quare cum Deus, & natura nihil faciant frustra, & præcipue in statu illo perpetuo, & finali, & non appareat vlla necessitas aut auctoritas qua debeat poni de facto negatur ab istis omnis habitus, vel lumen gloriæ præter actum.

Vt igitur appareat, quid est veritatis in isto quæsito, mota est quæstio, & hic est punctus inquirendus.

A

ARTICVLVS II.

Contra opinionem Scoti, & Thomæ opusculo primo, quod omnis actiuitas circa intellectionem attribuenda est agenti, & nulla potentia.

Circa secundum quæro, quomodo se habeat lumen naturale ad cognitionem naturalem. Ponendæ sunt aliquæ propositiones.

B Prima quidem; quod omnis actualitas, quæ est circa intellectionem, attribuenda est intellectui agenti, & nulla possibili, & idcirco solus iste appellatur lumen: a Phylopho tertio de anima dicitur, quod est habitus, vt lumen, & ab Augustino 12. de Trinitate cap. vltimo, & in pluribus alijs locis.

Hanc autem propositionem pono propter illam opinionem, quæ dicit, quod intellectus possibilis est passiuus in recipiendo speciem, sed est actus vna cum specie ad intellectionem præcipue in componendo, diuidendo, & discurrendo.

C Sed hoc non obstante, opposita propositio vera est, quod patet: quia sicut se habet prima materia in genere sensibilium, vt alias est probatum: sed prima materia cum careat omni actu, & sit pura potentia, nullam habet actiuitatem in genere sensibilium, nec etiam coagit formæ receptæ tanquam principium agendi: igitur nec intellectus possibilis habet aliquam actionem in genere intelligibilium, nec coagit, sicut causa partialis recepta specie ad intellectionem.

D Præterea: qui omne dicit nihil excipit, sed Phylosophus dicit, quod intellectus agens est quo est omnia facere: igitur & intellectio, & compositio, & diuisio, & discursus intellectus agentis sumitur virtute actiuæ, possibilis autem passiuæ: Vnde & Commentator 3. de anima, comment. 32. dicit, quod actio intellectus possibilis non est actio, sed passio.

Præterea: si intellectus possibilis ageret ad intellectionem aut ad compositionem, & diuisionem, esset clare duo agentia scilicet virtute cuius species imprimitur in possibili, & illud virtute cuius

E intellectio mediante specie gignitur, & hoc est superfluum, & contra dicta Phylosophorum, & Sanctorum, qui non diuiserunt intellectum, nisi in istas duas differētias in agentem scilicet, & possibilem, nec posuerunt duo agentia.

Et iterum sequeretur, quod multo nobilius agens, & præstantius esset possibilis quam iste qui appellatur agens, pro quanto ageret ad nobiliorem effectum scilicet ad actum intelligendi: Ille vero ad ignobiliorem, videlicet ad speciem, sed

F hæc sunt absona: igitur omnis actiuitas attribuenda est agenti & nullo modo possibili. Et hinc est, quod appellatur lumen; solus autem intellectus agens actiue manifestat, vt dictum est, & ideo solus dicitur lumen, possibilis vero non.

Secunda vero Propositio est, quod intellectus agens habet se actiue septem modis, & habet actiones septem.

Prima est quidem realis in intellectum possibilem, quia coagit phantasmati ad eductionem actus vel speciei in ipsum possibilem.

Secūda vero est intētionalis respectu phātasmatis

quia illustrat, & irradiat phantasmata, & abstrahendo quidditatem, & faciendo lucere eam in phantasmate, quod est transferre rem de ordine particularium in ordinem vniuersalium.

Tertia vero est respectu primarum propositionū, quæ tenent ex terminis instrumentaliter in virtute luminis intellectus principaliter.

Quarta vero est respectu propositionum secundarum, quæ concluduntur ex primis, quæ etiam sunt ex primis propositionibus instrumentaliter in lumine agentis.

Quinta vero respectu propositionum neutrarū, & contradicentium, vt quod astra sunt paria, vel imparia.

Sexta vero est causalitas exigitiua eo modo, quo forma in materialibus exigitiuè determinat, & largitur materiæ postremas perfectiones determinando ipsam ad certa accidentia, & certos gradus eorum: consimiliter enim virtutis intellectus agentis, quiuarius est secundum diuersas animas determinat possibilem ad certum gradum actus specificum, & numeralem, vt anima vna melius intelligat, & intellectionem altiorem secundum gradum vigoris intellectus agentis.

Septima est intellectualis respectu expressionis per ipsum actum, actus enim non exprimit, nec facit apparere obiectum ipsum præsentialiter exhibendo, nisi in lumine intellectus agentis, & in virtute ipsius, vt quædā obiecta præsentia, & apparentia, sic spiritualis radius, qui procedit virtute ipsius intellectus, & actus.

Contra opinionem Godofredi.

HAnc autem propositionem.

Primo probo, quantum ad duas accidentalitates quarū prima realis, quia coagit phantasmati ad impressionē speciei, siue differentis ab actu, siue idem existentis in actu.

Secunda vero intentionalis fundatur super istam, scilicet, quod statim in phantasmate lucet vniuersale repræsentatum per illum actum, & hæc dicitur, irradiatio phantasmatis, vel illustratio. Est tamen quædam opinio, quæ dicit, quod actio intellectus agentis non est positiua, vnde nihil positiuum imprimit, nec in phantasma, nec in intellectum possibilem, sed solum priuatiua, & sequestratiua, & est ad ipsum phantasma. Vnde dicit, quod sicut in lacte coniungitur albedo dulcedini, & cæteris accidentibus; ad præsentiam autem lucis statim sic mouet albedo, quod dulcedo non mouet, nec tamen lux aliquid positiuum facit circa albedinē. Sic præsentia intellectus agentis facit, quod quidditas, quæ est in phantasmate, coniuncta conditionibus particulantibus ita moueat intellectum, quod conditiones particulantes non moueant, & sic actio intellectus agentis est solum sequestratiua, & priuatiua, non quod aliquid imprimat in phantasma, sed ad præsentiam eius statim lucet quidditas in phantasmate, & illa mouet intellectum.

Sed hoc non obstante dicendū, vt prius; ista enim opinio deficit in multis.

Primo quidem in hoc, quod actionem intellectus ponit solum priuatiuam. Commen. enim 3. de ani. com. 18. contra Alpharabiū, & Themis. arguit, quod si intellectus agens nullam realem actionem haberet, iam non esset verè, & realiter agens, sed tantū similitudinariè; quod ipse habet pro inconuenienti: sed iuxta istum modum ponendi, intellectus agens nihil facit reale, nec in intellectu possibili, nec in phantasmate: igitur non erit vere, sed similitudinarie agens.

A

Præterea in 4. meth. dicit, quod agens non potest priuare aliquid: actio enim agentis non est in priuando, nec facit priuationes: sed secundum istū modum intellectus agens nihil positiuum facit: igitur non est verè agens.

Præterea, quando aliqua sunt idipsum realiter, impossibile est, quod ad præsentiam cuiuscunque vnum agat, quin & reliquum, sicut per oppositum patet in exemplo illorum. Ideo enim albedine mouente dulcedo non mouet, quia distinguuntur realiter: sed quidditas in phantasmate non differt realiter ab hac quidditate non mouente: ergo. Et confirmatur, quia nulla realis motio attribui potest, nisi ei, quod habet esse reale.

B

Constat autem, quod quidditas in phantasmate, non habet aliud esse reale, ab hac quidditate: ergo. Et iterum cum ad præsentiam intellectus agentis totū sit ita particulare realiter, sicut ante, ac si non est, sequitur, quod sua actio non est solum separatiua, immo verè productiua quidditas in esse reali, (cuius oppositum dicunt) patet, quod particulare mouebit primo, & per se intellectum, & ita erit intellectus de genere virtutis imaginatiuæ, non erit differentia inter vniuersale, & indiuiduum, vt Commentator comm. concludit 3. de anima.

C

Præterea ibidem dicit Commentator, quod actio intellectus agentis est creare intētiones intellectas, abstrahere enim intellectum, & creare ipsum pertinet ad intellectum agentem: sed hæc non essent vera, si sola actio eius esset exhibere se præsentem phantasmati, sic quod ad eius præsentiam ipso nihil agente, aliquid existens in phantasmate imprimeret actum, aut speciem in intellectu: igitur intellectus agens verè coagit ad impressionem speciei, vel actus, nec solum se exhibet phantasmati præsentem.

D

Secundo vero deficit in exemplo, quod accipit de lumine, & colore lactis, non enim sola luminis sine hoc, quod aliquid aliud faciat, dat albedini, quod moueat, facit enim, vel quia exhibet colores de potentia ad actum, & perficit eos in actu primo secundum Auicen. vel quod est verius, quia coagit colori ad mouendum: color enim adeo imperfectus est, quod nisi coniungatur, & misceatur sibi lumen, non potest mouere visum, vnde quanto lux est maior incidens super colorem, tanto color luminosior, & clarior apparet; & in tantum lux aliquando intenditur, quod totum constitutum ex colore & illa luce color alterius speciei iudicatur. Secundum hoc ergo intellectus agens concurret cum phantasmate ad impressionem realem speciei, vel actus in intellectum, & non erit tantummodo phantasmati assistens.

E

F

Tertio deficit in eo, quod imaginatur, quod phātasma ad præsentiam intellectus agentis exhibeat vniuersale, & repræsentet ipsum, quod non est verum, sed facit actus in primo instanti factus in intellectu. Constat enim, quod impossibile est, aliquid intentionaliter, & obiectiuè fieri, nisi facto reali aliquo, & formali, in quo sustentetur, & ex cuius demonstratione sit; alioquin non solum tale esset intentionale, & obiectum, immo reale, ex quo esset per se terminus actionis: sed vniuersale, quod lucet in phantasmate, non habet esse nisi intentionale

&

& obiectiuum: ergo non est factum de nouo, nisi quia aliquid reale, & formale factum est in phantasmate. Tum quia positio ista absurda est, quod intellectus nullam formam imprimit in phantasmate. Tum quia omnis forma existens in phantasmate materialis est, & imprimit particulare. Tum quia sequeretur, quod phantasia cognosceret vniuersale, & quod sibi vniuersale obijceretur, sicut Auempace posuit, quod omnino absonum est, necesse est igitur, quod illud reale, quod imprimit vniuersale secundum esse obiectiuum, & intentionale in intellectu, sit factum, & secundum hoc intellectus agens transfert de ordine, in ordinem mediante intellectione, quam causat in intellectu possibili, vna cum phantasmate; ex hoc enim statim lucet vniuersale virtute ipsius intellectionis. colligatum cum suo particulari, quod lucet in phantasmate obiectiuè, sicut speculamur naturam simpliciter in lib. Periherm.

Secundum hoc ergo patet duplex actiuitas intellectus agentis; Vna realis ipsius intellectionis, Alia per modum sequelæ intentionalis circa phantasiam, in qua facit lucere vniuersale mediante intellectione creata. Et istud appellatur illustratio, & abstractio, & translatio de ordine ad ordinem, nec sufficit sola præsentia intellectus agentis ad phantasma, & quod eo præsente phantasma ipsam intellectionem de toto imprimat: quoniam in vnoquoque genere illud, quod fit, fit ab ente in actu in illo genere; phantasma autem non est in actu in genere abstractorum, immo est sub ordine materialium, & corporeorum, & quantumcumque intellectus agens assistat: igitur non sufficit ad imprimendum intellectionem ad faciendum intellectum in actu nisi coagat positiuè, & realiter aliquid, quod sit intellectus in actu, & illud est intellectus agens.

Et si diceretur, quod Comment. in 3. de anima com. 31. dicit, visus non mouetur a coloribus, nisi luce præsente, ita intentiones imaginatæ non mouent intellectum naturalem, nisi aliquo præsente, qui sit intellectio in actu, & secundum hoc nullam actiuitatem videtur attribuere intellectui agenti, nisi tantum præsentiæ. Dicendum, quod immo ibi expresse addit, & de luce respectu colorum, quod extrahit eos de potentia in actum, & de intellectu agente, quod facit intellectum & possibilis recipit ipsum, & ita attribuit sibi naturam actiuam, & realem.

Nunc de tertia, & quarta actiuitate intellectus.

TErtia vero actiuitas intellectus agentis est respectu notitiæ primarum propositionum, quã causant termini instrumentaliter intellectus autem agens principaliter. Quod enim termini exigantur, patet, quia eadem sunt principia essendi, & cognoscendi: sed termini sunt causa inhærentiæ prædicati ad subiectum, cum relatio oriatur ex terminis: igitur & concurrunt, vt causa in cognoscendo huiusmodi compositionem, & inhærentiam.

Quod vero intellectus agens requiratur, nec sufficiat notitia terminorum cum possibili, patet, quia possibilis cum sit res purè potentialis nullam actiuitatẽ confert ad notitiam terminorũ. Sed constat, quod ad generationẽ cuiuscumq. notitiæ oportet, quod concurrat aliquis vigor naturæ intelligibilis existentis in actu, quia secundum Commentatorem

A 3. de anima com. 31. nunquam perficitur aliqua notitia nisi virtute alicuius, qui sit in actu: igitur necesse est, quod cum terminis concurrat vigor intellectus agentis, qui solus est in actu.

Quod vero se habeat principaliter intellectus agens, & non solum instrumentaliter, patet, quia quando ad aliquam actionem concurrunt duo, vnum per modum vniuersalis agentis, & aliud per modum determinantis, & quasi applicantis, illud vniuersale se habet per modũ perfectionis, & principalis. Determinans autem quasi per modum

B instrumenti & minus principalis, sicut patet de sole, & quolibet agente particulari: sed intellectus agens concurrit ad eandem notitiam primarum propositionum tamquam agens vniuersale, quod cõcurrit in plures alios effectus, termini vero quasi determinant, & applicant: igitur ipsa habent modum instrumenti, & illud modum agentis principalis.

Quarta vero actiuitas est respectu conclusionũ, & propositionum secundarum, quæ deducuntur ex principijs, quia respectu notitiæ earum concurrit

C notitia præmissarum, vt causa instrumentalis, Intellectio vero agens vt causa principalis, & hæc est mens Commentatoris quantum ad actiuitatem & tertiam, & quartam.

De tertia namque, quæ est respectu primarum propositionum dicit in libro de vigilia, & somno, quod primæ propositiones acquiruntur in nobis per agens eiusdem generis, quia omne, quod exit de potentia in actum habet agens, quod est de genere illius rei, quæ exit in actum, & ideo necesse, vt faciens cognitionem sit intellectus

D in actu: ille ergo intellectus dat principia vniuersalia in rebus speculatiuis, cuius esse declaratum est in lib. de anima.

De quarta vero actiuitate respectu secundarum propositionum dicit in 3. de anima, quod cum declaratum sit, quod intellecta habita a nobis naturaliter sibi ab aliquo, quod est intellectus liberatus a materia, & est intellectus agens: & cum hoc fuit declaratum, quod intellecta habita a nobis a primis propositionibus, aut sunt aliquod factum ex propositionibus notis, & intellectu agente. Non

E enim possumus dicere, quod propositiones non habent introitum in esse intellectorum acquisitorum: nec etiam possumus dicere, quod ipsæ solæ sunt agentes ea, nam declaratum est agens esse vnum, necesse est: ergo dicere, quod propositiones se habent ad intellectum agentẽ aut quasi materia, aut quasi instrumentum.

Ex his patet, quod non est vera opinio, quæ dicit, quod intellectus possibilis in virtute terminorũ causat notitiam primarum propositionum, & in virtute illarum notitiam conclusionum, immo hoc

F competit soli ipsi agenti, præsertim cum possibilis sit res purè potentialis, vt sæpe dictum est.

De quinta actiuitate intellectus agentis.

QVinta vero actiuitas est respectu propositionum neutrarum, cuiusmodi sunt, astra esse paria, aut astra esse imparia, & etiam respectu propositionum falsarum. Istæ enim non formantur virtute intellectus possibilis, in quo recipiuntur, sed virtute agentis concurrentibus similitudinibus aliarum rerum: nam intellectus ex imperio voluntatis aptus natus est facere assimilatione in

nem secundum, quod Com. com. 38. ait 12. meth. & ideo in compositione, quam reperit inter pomum, & aurum potest causare modo similitudinario compositionem montis cum auro, & sic concurrit cum intellectu agente aliqua compositio similis ad causandum falsam compositionem, vel neutrã, sicut concurrebat compositio primarum propositionum ad causandum compositionem conclusionum. Et sic docet Augustinus 11. de Trinit. cap. 8. Aut enim vnum, vnum quippe solem memini, quia sicut est, vnum vidi; si voluero autem, duos cogito, aut tres, vel quot volo, & si volo currentem, & vbi volo stantem. Vnum volo, & aliud nolo, venientem quadrum mihi cogitare in promptu est, cum rotundum meminerim, & cuiuslibet coloris, cum solem viridem nunquam viderim, atque ita vt solem, ita & cætera.

De sexta actiuitate.

Sexta vero actiuitas, non est propriè actiuitas; quia non est effectiua, sed potius exigitiua, eo modo, quo dicimus, quod æquistantia paralellorum facit, quod non concurrunt, & forma agit dispositiones, & omnia accidentia in materia exigitiuè: de qua actiuitate Comment. 4. cæli, & mun. com. 1. ait, quod res æternæ non habent agens, nisi secundum similitudinem, & si habent aliquid quasi agens, non erit nisi inquantum est forma illi, & cõseruans ipsum. Sic igitur accipiendo actiuitatem exigitiuam, & determinatiuam, dico, quod intellectus agens, & suus vigor determinat possibilem ad omnes intellectiones, quas recipit, vt eas recipiat sub certo, ita quod non potest intensior intellectio recipi, quam exigat gradus virtutis, & vigoris intellectus agentis primo perficientis possibilem.

Hoc autem patet ratione sumpta a simili: Sicut enim se habet forma substantialis ad materiam, sic suo modo intellectus agens ad intellectum possibilem: sed sic se habet forma substantialis ad materiam, quod licet possit indeterminatè, & indifferenter sub quocunque gradu recipere quodlibet accidens secundum speciem, & gradum causalitatis, quæ compossibilis est eidem materiæ existenti sub forma aeris, vel aquæ, & ideo 8. Physic. com. 32. ait, quod generans quantum dat de forma, tantum dat de accidentibus existentibus: forma igitur, & vigor intellectus agentis determinabit possibilem ad certum gradum specificum, & ad certũ gradum infra eandem speciem respectu intellectionum: & sicut materia non perficitur per accidentia propria, nisi quatenus primo perficitur per formã, sic nec intellectus possibilis vnquam reciperet aliquam intellectionem, nisi quatenus perficitur per agentem.

Præterea idem patet per auctoritatem Commentatoris comm 18. in 3. de anima, qui dicit, quod respectus intellectus agentis ad intellectum possibilem est respectu lucis ad dyaphanum, quemadmodum enim lux est perfectio dyaphani, sic intellectus agens est perfectio mentis. Et quemadmodum dyaphanum non mouetur a colore, nec recipit eum, nisi quando lucet: ita intellectus materialis non recipit intellecta, nisi secundum, quod perficitur per intellectum agentem, & illuminatur per ipsum.

Præterea idem patet ratione fundata in experientia. Si enim intellectus possibilis non determinaretur ad certum gradum intellectionum, quas recipit ab ipso intellectu agente, & ex gradu suæ virtutis, tunc sequeretur, quod habens intellectum vigorosiorem, & magis luminatum, & clarum, non clarius intelligeret, quam habens minus clarum; cuius oppositum docet experientia, & habet communis conceptio hominum; consueuimus enim dicere, quod iste melius intelligit, qui habet lumen fortius, & clariorem intellectum: sed constat, quod lumen, & claritas non attribuuntur formaliter, nisi agenti, qui est habitus, vt lumen secundum Philosophum, nec intellectus possibilis ex se vllum habet vigorem, alioquin deberemus distinguere duo lumina, vnum intellectus possibilis, & aliud agentis: igitur illud, quod prius.

De septima actiuitate.

Septima vero actiuitas est magis methaphysica, & intentionalis, quam propria, & realis, & quod sequitur præcedentem, scilicet, quod lumen, & vigor intellectus agentis excedit, & cooperatur actui ad expræssionem obiecti, & ita quod actus, & vigor agentis concurrunt ad perfectam expræssionem, sicut consuetum est dici, quod intellectus videt in lumine, & sub lumine accidentis. hoc autem primo patet quidem exemplo. Nam sicut est de visione sensitiua, quæ fit per oculum, & ex consequenti ad oculi dyaphanum, sic est de visione spirituali, quæ fit per intellectum, & luce connaturali intellectus agentis ad ipsum possibilem intellectum. Et hæc similitudo patet ex his, quæ dicit Commentator 3. de anima, comm. 17. Sed perspectiuus dicit lumen connaturalem oculi visioni conferre, ita ipsa visio est obscurior, cum lux connaturalis est debilior, & minus illustrans, & perficiens oculi dyaphanum, & hoc patet in caligantibus oculis: igitur lumen intellectus agentis concurrens cum actu reddit totum perfectius, & quanto lumen est maius, tanto totum constitutum est clarius.

Et hoc confirmatur experientia, quia habens clariorem intellectum clarius videt, ex hoc, quod claritas intellectus admiscetur cum actu. Sicut enim lux existens in dyaphano clarificat colorem, quia recipitur, non quod intendat, sed quia totum constitutum est clarius; sic & vigor intellectus agentis clarificat intentiones receptas.

Præterea idem patet a priori: Quandocunque enim aliqua duo concurrunt ad aliquod tertium, intensio alterius istorum facit ad illud tertiũ augmentandum: sed ad expræssionem obiecti in esse intentionali, non sufficit similitudo obiecti, quia cum iste actus vitalis sit, necesse est, quod fiat virtute alicuius, quod est vita in actu, cuiusmodi est intellectus agens, & non possibilis. Non sufficit etiam intellectus agens, cum sit indeterminatum, & indifferenter se habens ad esse obiectum, & per consequens ista tria simul concurrunt ad agens similitudo obiecti, & possibilis ad vnam perfectam expræssionem obiecti; quod enim habeat esse intentionale fit virtute intellectus agentis, qui est vita in actu; quod vero determinatum, & tale sit, virtute similitudinis. Igitur intensio luminis, & vigoris intellectus agentis, facit ad hoc, quod totus actus intellectus, & perfectè constitutus ex illis tribus exprimat perfectiori modo obiectum.

Præterea: hæc est mens Augustini 12. de Trinit. cap. 15.

cap. 15. cum ait, quod natura rationalis sic est condita, vt videat in quadam luce sui generis incorporea cuncta intelligibilia, quemadmodum oculis carnis videt, quæ in hac corporea luce circumiacent. Ex quo sic potest argui. Si solum intellectus agens causaret intellectionem, & non concurreret ad obiecti expressionem, sequeretur, quod intellectus non videret, quicquid videt in hac luce, nec sub hac luce, sed potius ab hac luce, sicut non dicimus, quod terra germinet in sole, sed magis a sole: sed secundum Augustinum mens intellectualis videt in luce incorporea sicut oculus in luce corporea: ergo conceditur, vt lumen intellectus agentis, vt in ipso, & sub ipso videatur, & exprimatur obiectum.

Præterea ad hoc est auctoritas Commentatoris 3. de anima, comm. 49. dicit enim, quod intellectus agens perficit intellecta speculatiua, quas vocat intellectiones, & est quasi forma in eis; & concludit, quod intellectus, qui est in nobis in actu, est compositus necessario ex intellectis speculatiuis, & intellectu agente.

Et si dicatur, quod intellectus agens non videtur concurrere per modum integrantis ad intellectionem, quia secundum hoc intelligeret sicut possibilis. Dicendum secundum veritatem, & mentē Augustini, & Commentatoris, quod ad integritatem intellectionis concurrunt illa possibile per modum recipientis, & similitudo rei, quæ est formalis in actu per modum exprimentis obiectum, & vigor intellectus agentis per modum eius, in cuius virtute exprimitur, sicut particulare agens dicitur agere in virtute agentis vniuersalis.

Quod enim requiratur intellectus possibilis patet, quia constat, quod Deus posset facere qualitatem, quæ est visio beatifica sine intellectu possibili, & tunc quæro, an illa qualitas esset perfectè visio, & comprehensio diuinæ essentiæ, aut non. Sed non potest dari primum, quia tunc qualitas illa esset perfecta visio, & comprehensio diuinæ essentiæ. Si non potest dari principium, quia tunc qualitas illa esset perfectè beatitudo, & per consequens esset beata per essentiam. Sicut Augustinus dicit, quod candor est candidus 7. de Trinit. cap. 9. Aliquid autem esse beatum, quod non sit naturæ intellectualis, & imago Trinitatis, ac quædam vita, erroneum est: ergo necesse est dicere, quod illa qualitas non est perfectè visio, & comprehensio obiecti ab intellectu possibili separata. Et per consequens infra complementum actus cogniti concluditur possibilis.

Quod vero includatur agens, patet, quia impossibile est poni aliquam cognitionem, quin habeat certam claritatem, & vigorem, vnde vnus intellectus alteri comparatus aut vigorosius, & clarius aut per minus clarè, aut æqualiter, attingit obiectum, si vterque idem intelligat: quod non esset verum, si intellectus cognitiuus non includeret claritatem intellectus agentis. Vnde sicut dyaphanum oculi non recipit visionem, si careat luce connaturali, nec dyaphanum colores perficit, sic nec intellectus possibilis habet actum cognitiuum, quin necessario immisceatur claritas agentis actui illi. Quod intellectus agens, quantum ad istas actiones potest in nobis per visum, & exercitium augeri. Et hoc patet auctoritate, & experientia. Dicit enim Apostol. ad Hebr. 5. quod perfectior est solidus cibus, qui pro ipsa consuetudine exercitatos habent

A sensus ad discretionem boni, & mali. Philosophus etiam dicit loquens de senioribus, quod propter experientiam habent visum; De iuuenibus autem dicit, quod non fiet prius Philosophus, vel sapiēns, quia horum principia ex experiētia fiunt & 7. Eth. ait, quod addiscentes a principio complectuntur quidem sermonem, sciunt autem nequaquam; oportet enim connasci; hoc autem tempore indiget. Commentator, autē in 3. de ani. com. 33. dicit, quod visus, & exercitium sunt causa eius. Quod apparet de potentia intellectus, quæ est in nobis ad abstra-
B hendum, & intellectus materialis ad recipiendum sunt duæ causæ propter habitum existentem, quod quanto homo plus proficit in studendo, tanto subtilius, & amplius potest abstrahere, & de ordine in ordinem transferre, & ex propositionibus correlationes deducere, & quantum ad actum vltimum experitur se clarius easdem res prius cognitas perfectius, & vigorosius exprimere, & in prospectu mentis habere.

Non potest dici, quod hoc proueniat ex parte imaginis, & non intellectus: Tum quia per hoc
C probat Philosophus abstractiones intellectus, quod post magnum intelligibile potentius est ad alia intelligendum, cuius oppositum dicit de omni organica potentia: Tum quia in quibus dominatur imaginatio tamquam fortis, & vehemens, in illis minus est de vigore, de quo nunc loquimur, immo illi, qui maxime sunt abstractiui, & clare cognoscentes virtutem, minus habent imaginationem intensam. Commentator etiam expræsse dicit primo physic. comm. 5. quod in infantibus a principio magis est debilis intellectus, deinde vigoratur,
D dum discrepat patrem inter cæteros viros. Non potest etiam dici, quod hoc sit ex parte intellectus possibilis, scilicet vigoratiuus ad abstrahendum, & deducendum conclusiones; tum quia vt sæpe dictum dispositissimus est ad suscipiendam intentiones intellectas, cum sit pura potentia, sicut materia prima: tum quia hæc proueniunt ex maiori lumine intellectus, & actiuitate, & vigore, quæ nullo modo attribuuntur intellectui possibili, sed agenti. Restat ergo, quod vigor intellectus agentis existentis in nobis per visum, & exercitium inten-
E datur.

Quod vigoratio intellectus necessario est, quod fiat per aliquid positiuum immanens per exercitium generatum.

QVarta propositio est, quod talis vigoratio necesse est, quod fiat per aliquid positiuum immanens ex huius exercitio generatum. Et hoc satis patet, quia quod est productionis terminus, oportet, quod sit aliquod positiuum: sed ex visu, &
F frequētia actuum tale quiddā generatur, quod abeuntibus actibus reddat intellectum potentiorem: igitur est aliquid permanens positiuum. Impossibile est enim, quod aliquid transeat de contradictorio in contradictorium, de non potente in potens, nisi per aliquod positiuum, quia ab eo realiter separatur, cum a principio, vt videmus insit, & tamen illud non statim a principio adest.

Secundum, quia est alterius rationis ab intellectu, tum quia si esset eiusdem rationis, intenderet potentiam intrinsecè: potentia autem non intenditur, nec remittitur in essentia sua; tum quia vnus est intellectus respectu omnium obiectorum, & tamen

men ista respectu diuersorum diuersa sunt; habent enim aliqui intellectum valde potentem in vna materia, & tamen non in alia.

Tertium est, quod illud tale potest dici lumen, quia aliquam causalitatem habet respectu manifestationis, & notitiæ, sicut dictum est.

Quartum, quia illud tale potest nominari virtus intellectus, seu habitus, quia disponit intellectum ad optimum, & eius actum reddit bonum, quid virtuti, vt patet 7. physic. & secundo, ac sexto ethic.

Quintum, quod huiusmodi habitus dici potest eleuans, & quodammodo confortans, & in esse præsentatiuo constituens, inquantum intellectus ante huius vigorem per consuetudinem, & exercitium acquisitum (sicut probatum est) non poterat in aliqua, in qua postmodum potest, vt experientia docet, & ex auctoritatibus patuit.

Sextum est, quod illa res talis est qualitas & habitus, vt lumen proportionalis intellectus agenti in genere intelligibilium. Sicut enim lux corporea est quædam res, quæ actiuè facit ad notitiam sensitiuam, & manifestationem, & ideo appellatur lumen, ita, quod hoc facit ad notitiam intellectiuam, dicetur lumen incorporeum, & intellectuale.

Septimum est, quod est obiectiuè in intellectu possibili, & non in agente, qui est substantia actu ens, nihilominus agens dicitur vigorari, sicut lumina existentia in eodem dyaphano vnam luminositatem vigorosiorem constituunt, & similiter lux, & color, quamuis vnum lumen non sit subiectiuè in altero, sed ambo in dyaphano.

Et si quæratur, ad quam veritatem conueniunt intellectus agens, & hæc realitas, aut etiam duo lumina in dyaphano: dicendum, quod ad veritatē homogeneitatis, non quia sint eiusdem generis, sed quia sunt eiusdem rationis saltem secundum proportionem. hæc autem homogeneitas non est vera vnitas contingentis, qualis est in forma intensa, vtpote in albedine, dum intenditur; immo stat cum discretione quidditatiua, vt Dyonis. dicit in lib. de diuinis nominibus.

ARTICVLVS III.

An lumen diuinæ essentiæ cooperetur in visionem contra opinionem dicentium, quod requiritur, quod intellectus agens cooperetur ad causandum visionem beatificam.

Circa tertium vero ponendæ sunt tres propositiones.

Prima quidem, quod non exigitur lumē ad hoc, vt illo mediante intellectus agens cooperetur diuinæ essentiæ in causando beatificam visionem, vt opinio quædam dicit: Quia illud, quod est intellectum in actu, & nullo modo intelligibile in potentia, potest de se sufficienter causare intellectionem in intellectu absque hoc, quod aliquid sibi cooperetur. Propter hoc enim ponitur agens cooperari phantasmati, quia phantasma est intelligibile in potentia, & non intelligibile in actu. Vnde Commentator 3. de anima, comm. 38. dicit, quod si vniuersalia essent extra animam, sicut posuit Plato, non indigeremus intellectu agente, neq; esset aliqua necessitas in ponendo ipsum. Videmus etiam, quod ca-

A lidum in actu potest generare calorem absque aliquo coagente, & sensibile sensationem: sed constat, quod Deus non est intelligibile in potentia; immo est intelligibilis summe in actu: ergo potest sui intellectionem causare in potentia, absque hoc, quod cooperetur sibi intellectus agens.

Præterea: Actio intellectus agentis est principalis, phantasmatis autem instrumentalis: aut igitur in visione beatifica agens intellectus est principalis, & essentia minus principalis, seu instrumentalis; aut e conuerso.

B Sed non potest dici primum, quia tunc homo ex puris naturalibus principaliter beatificaretur. Nec potest dari secundum, quia tunc variaretur actiuitas agentis, & fieret de agente principali agens instrumentale: igitur nullo modo causat visionem beatificam.

Præterea: Illud, quod habet merè, & totaliter rationem redditi pro merito, debet esse totaliter effectiuè a præmiante, & nullo modo præmium recipienti; vel si detur oppositum, non habebit ex toto rationem præmij, sed partialiter tantum: sed constat, quod visio beatifica est totaliter merces, & præmium, quod pro præmio redditur: ergo ex toto est a Deo præmiante. C

Et confirmatur per illud Philosophi 10. ethic. Si aliquod est donum donorum hominibus rationale & felicitatem Dei datum esse maxime humanorum quanto optimum.

Præterea: Illud, quod habet summum, & infimū in virtute, videtur habere quodlibet medium: sed constat, quod intellectus agens habet in virtute intellectiones rerum materialium, quæ sunt infimæ: ergo si habet in virtute visionem beatificam, quæ summa est inter intellectiones, sequitur, quod habebit in virtute omnes intellectiones omnium creaturarum possibilium, dato, quod sint infinitæ possibiles secundum opinionem multorum, & secundum hoc erit infinitas in virtute. D

Præterea: Quandocunque in aliquo genere inuenitur aliquid ignobilius excedens facultatem naturæ videtur, quod nobilissimum in illo genere multo fortius excedit: sed inter ea, quæ spectant ad intellectum, reperiuntur quædam, quæ naturam excedunt, nec sunt in virtute intellectus agentis aliquo modo, vt donum fidei, vel habitus, & sapientiæ, & intellectus, constat autem, quod ista ignobiliora sunt, quam actus visionis beatæ: igitur visio beatifica nullo modo continetur in virtute intellectus agentis. E

Quod intellectus agens nullum habet de alijs quatuor attingentibus in visione beata.

F Secunda vero propositio est, quod nec habet alias quatuor actiuitates intellectus agens; In prima. Quod patet, quia secūdam non habet scilicet, quod transferat de ordine in ordinem faciendo de intelligibile in actu, quod erat irradiare phantasma; quia constat, quod Deus non videtur in phantasmate, & est summe intelligibile in actu, & est in actu de ordine entium abstractorum.

Tertiam vero actiuitatem, & quartam, videlicet formare propositiones passiuas ex terminis, aut conclusiones ex propositionibus primis non habet intellectus agens in illa visione, quia secundum Augustinum 15. de Trinit. cap. 16. in illa visione non erunt

erunt volubiles nostræ cogitationes ab alijs in alia euntes, atque redeuntes. Sed omnem nostram scientiam simul vno aspectu videbimus, vnde constat, quod actus visionis actiuæ est vnicus simplex, & permansiuus. Vbi autem est operatio intellectus agentis ad formationem principiorum ex terminis, & conclusionum ex principijs oportet esse diuersos actus.

Quinta etiam non habet formare, videlicet propositiones falsas, & neutras, cum ibi sit nullus error, quia secundum Augustinum beatitudo est gaudium de veritate.

Quod sexta, & septima actiuitas intellectus habet locum in visione beata.

TErtia vero propositio est, quod sexta, & septima actiuitas intellectus agentis habet locum in prima respectu possibilis intellectus, & respectu visionis beatæ, & hoc apparet.

Primo quidem simul de ambabus, & secundum Philosophum 1. & 10. ethic. Felicitas consistit in optima operatione, optimæ potentiæ, & per consequens ad actum beatificum concurrit actus perfectior potentiæ perfectioris. Sed constat, quod intellectus agens præstantior est, & nobilior, quam intellectus possibilis.

Primæ autem quinque oppositiones supponunt imperfectionem, quia quod obiectum sit materiale, & intelligibile in potentia, & quod videatur in phantasmate, & quod intellectus discurrat, & habeat cogitationes volubiles, & per consequens omnes illæ operationes sunt in fieri, & in via, istæ autem duæ sunt in facto esse, determinare scilicet, intellectum possibilem ad susceptionem intellectionis in gradu certo specifico, & naturali, & concurrere ad actum cognitum per modum cuiusdam integrantis, & perficientis ipsum eo modo, quo supra declaratum est. Igitur intellectus agens secundum hos duos modos actiuitatis concurrit ad actũ beatificum.

Secundo: Idem patet in spirituali de b, actiuitate, quia sicut se habet, dyaphanum oculi ad lucẽ connaturalem, & prima materia ad formam substantialem, sic se habet, intellectus possibilis ad claritatem naturalem, quæ non est aliud, quam realitas intellectus agentis, qui solus lumen est, & vigor, & claritas animæ nostræ alioquin essent plura lumina, & plura agentia, vt in superioribus est deductum. Sed dyaphanum oculi, si priuetur luce connaturali, nullo modo potest recipere visionem, sicut patet in habentibus oculos caligantes. Similiter & materia prima non recipit formas accidentales, nisi prius perficiatur per formam substantialem: ergo nec intellectus possibilis potest recipere aliquam visionem etiam beatã in prima, nisi quatenus perficitur per agentem. Vnde si careret anima claritate, & lumine intellectus agentis possibilis caligaret, vt non posset recipere visionem, sicut nec dyaphanũ recipit colores, nisi perficiatur per lucẽ.

Secundo vero patet idem de septima actiuitate, quia quando aliquid est de integritate, & constitutione cuiuslibet speciei, siue indiuidui sub illo genere, & hoc patet ex 12. meth. quia si a, in vniuersali constituit b, & hoc a; in particulari erit principium huius b. Sed probatum est supra ex dicto Augustini, & Commentatoris, in 3. de anima, quod intellectus agens concurrit, & integrat perfectum

A actum intellectus. Nam Augustinus dicit, quod in luce illa incorporea videmus. Et Commentator, quod intellectus, qui est in nobis est compositus ex intellectu agente. & intellectis speculatiuis, & intentionibus quibus speculamur: ergo nulla est intellectio etiam visio beata, in qua non ingrediatur claritas intellectus agentis per modum concurrentis, & integrantis.

Circa quartum an scilicet vltra intellectum possibilem receptiuum, & intellectum agentem, & actum visionis, quod est quoddam lumen inattin-
B gibile ex puris naturalibus, & per consequens eleuans potentiam ad obiectum, pono aliquas propositiones.

Prima quidem, quod non exigitur, vt necessitas Deum videndi ex puris naturalibus euitetur, sicut ponit quædam opinio, quæ posita est supra, & ratio eius motiua.

Hanc autem propositionem probo assumendo, quod diuina essentia, quantumcumque præsens intellectui vltimate disposito, vel ex puris naturalibus, vel per habitum quemcumque adhuc non ne-
C cessario causat visionem in illum intellectum: Nihil enim perfectionis competit alicui obiecto intelligibili, quod diuinæ essentiæ debeat denegari. Sed secundum doctrinam Scripturæ & Sanctorum, & cogitationes cordis quantumcumque præsentes realiter intellectui alicuius angeli vltimate disposito, & cognoscere poteñ, non tamen necessario mouent intellectum illum, immo subsunt voluntati cogitantis. Vnde dicit Gregorius in moral. quod angeli celant conceptus suos alteri angelo sola voluntate suspendente impressionem, quam cogitatio face-
D ret; Per quod patet, quod cogitationes non de necessitate mouent intellectum, sed ex imperio voluntatis. Igitur, & Deus sua voluntate poterit celare suam essentiam intellectui, quantumcumque disposito, vel ex naturalibus, vel per habitum, cum sit perfectionis liberè mouere, vel non mouere.

Præterea: Quicquid agit ad extra, contingenter agit, & liberè, nec necessitatur ex aliqua dispositione existente in passo; nullus enim diceret, quod Deus necessitetur ad infundendum animam vltimate disposito ipso corpore. Et confirmatur, quia
E nulla natura profluit necessario a Deo: sed visio beatifica est quædam creatura, & eius productio est actio ad extra: Igitur quacumque dispositione quantumcumque vltimate existente in anima, diuina essentia contingenter poterit causare, vel non causare sui visionem.

Præterea: Deus potest facere, quicquid non implicat condictionem per suam omnipotentem voluntatem: sed lumen existere in anima, aut animã esse vltimate dispositam ad visionem, visionem autem in illa non existere, nullam implicat contra-
F dictionem, cum sint duæ formæ abstractæ; nec etiã Deum esse præsentem realiter intellectui vltimate disposito, & tamen non esse præsentem per actualẽ cognitionem, nullam implicat contradictionem. Igitur Deus hoc poterit facere.

Ad motiuum autem supra positum dicendum, quod illa propositio: Agens perfectum intimè præsens passo vltimatè disposito, de necessitate inducit effectum; veritatem habet in potentijs naturalibus, non autem in rationalibus, immo ad hoc exigitur determinatio voluntatis, vt patet ex 9. meth. nunc autem circa diuina non causat Dei visionem necessitate naturæ, sed mere contingenter, quia

cuius-

cuiuscumque ad extra Deus est principium, & causa, hoc est per suam voluntatem, quæ libera est, & contingens, iuxta illud prophetæ: Omnia quæcunque voluit, Deus fecit. Et cum additur, quod virtus diuina præuenit voluntatem in mouendo intellectum, dicendum est, quod non est verum, primæ ad Thim. 6. immo propter hoc dicitur lucem habitare inaccessibilem, quia ex solo dono eius, & ex sola voluntate ad eum acceditur, & nulla alia virtute creata.

Psal. 135.

Vnde omni creatura posita in intellectu, & omni habitu, adhuc non posset accedi ad eum, nisi ipse vellet, & sic exponit glosa in eodem loco, quæ sumitur ab August. lib. de videndo Deum ad Paulinam.

Cum vero additur, quod obiectum intellectus, & agens perfectum obiectum necessario mouet: dicendum, quod verum est de obiectis aliquibus; aliqua vero mouent contingenter, & subsunt voluntati, sicut patet de cogitationibus occultis secundum Greg. & scripturam, & multo fortius diuina voluntas, quæ inaccessibilis est, habet istam conditionem.

Contra opinionem Thomæ prima parte.

SEcunda vero propositio est, quod non exigitur habitus ad vigorandum intellectum possibilẽ, vt suscipiat beatificam visionem, aut ad ipsum eleuandum, aut ponendum in esse potestatiuo, vt possit suscipere, contra opinionem primam superius recitatam. Et hoc quidem patet, quia illud non indiget vigoratione respectu alicuius obiecti, quod ab illo obiecto passione obiectiua, non patitur; propter hoc enim oculus noctuæ indiget vigoratione, si deberet aspicere solem, quia obrueretur, & aliquid obijceretur a substantia eius ratione suæ materialitatis, & passibilitatis: sed constat, quod intellectus possibilis non patitur passione obiectiua, cum sit immaterialis ab obiecto quocumq. etiam a diuina essentia, immo magis perficitur. Igitur non indiget vigoratione ad hoc, quod essentiam intueatur. Et confirmatur 3. de anima intellectus post maxima intelligibilia, non minus intelligit minora, immo magis.

Præterea: Sic se habet materia prima in genere sensibilium: sed nullus diceret, quod materia prima indigeat vigorari, cum nullum vigorem intrinsecè habeat, sed sit pura potentia præcipue respectu formæ nobilissimæ, quæ est anima rationalis, secundum sic opinantes, immo eam immediate suscipit: igitur, & intellectus possibilis immediate suscipere nobilissimum actum, ad quem est in potentia, visionem scilicet essentiæ diuinæ, nec interius vigorabitur cum sit potentia pura.

Præterea: Aut lumen illud eleuaret, & vigoraret intellectum possibilem, tanquã dispositio medians inter potentiam, & actũ in recipiendo, sicut mediat superficies inter corpus, & colorem; quia proprium est superficiei primo loco colorari, & mediante ea inest corpori; aut sicut dispositio mediat inter potentiam, & actum agens in patiendo, sicut mediat mollicies inter ceram, & sigillum, non enim mediat inter ceram, & figuram, quasi figura primo insit molliciei, sed inter ceram, & sigillum, quia nec sigillum posset figuram imprimere, nec cera pati, nisi ratione molliciei. Sed non potest dici, quod requiratur talis habitus propter primum; Tum

A quia actus visionis primo inesset illi habitui, & per consequens esset primo beatus, & non separaretur ab intellectu, & remaneret beatus, sicut superficies colorata. Tum quia actus beatificus immediatè perficit intellectum, & voluntatem, in quibus consistit imago Trinitatis, quia ex hoc, quod anima est imago Dei beatitudinis, particeps esse potest: tum quia nullus actus immediatius perficit intellectum, quam visio essentiæ diuinæ; præcipue cum intellectus possibilis sit susceptiuum immediatum omnis actus.

B Non potest etiam dari secundum, tum quia tale medium non requiritur propter defectum agentis, vnde Deus in creatura posset imprimere omnem figuram: nec indiget mollicie, tum quia Deus immediate potest intellectui imprimere quicquid intellectus immediate potest recipere; immediate autem potest recipere visionem sicut probatum est: ergo non requiritur lumen ad eleuandum, vel vigorandum intellectum possibilem.

Quod lumen gloriæ absolute ponitur.

C TErtia vero propositio est, quod lumen gloriæ ponendum est directe quidem, & formaliter propter intellectum agentem, consecutiue vero, & redundatiue est propter intellectum possibilem.

Et prima quidem pars propositionis patet, quia constat, quod lumen gloriæ non ponitur, nisi ad eleuandum, & vigorandum, & ampliandum lumen connaturale, quod est defectuosum, secundũ quod Decretal. definiuit lib. 7. cap. ad nostrum de hæreticis: sed nullum lumen naturale est in intellectu,

D nisi lumen intellectus agentis, alioquin si intellectus possibilis habeat claritatem per se, & non sit omnis claritas eius naturalis ex parte agentis, sequitur, quod sunt in nobis duo lumina, & superfluie alterum, quia sufficit vnum, vnde intellectus possibilis solum habet recipere. Sed vigor, & claritas, secundum quam recipit, est intellectus agens: Igitur lumen gloriæ ponendum est per se & directe ex parte luminis intellectus agentis, cuius defectum supplet.

Præterea: Lux illa incorporea, in qua & sub qua

E secundum Augustinum mens rationalis videt quicquid videt, oportet, quod sit lux vitalis per essentiam, vtpote intellectus in actu, vel saltem reducibile aliquo modo ad istam lucem; non enim potest haberet per se aliqua qualitas non vitalis introitũ ad actum vitalem per modum clarificantis, & illuminantis, nisi per hoc, quod reducitur ad illud lumen, quod est per essentiam vita. Et est exemplum ad hoc, quod figura nullam causalitatem habet per se super actum penetrandi, nisi quatenus est dispositio ferri, quod penetrat: sed constat, quod lumen

F gloriæ est lux incorporea quædam, in qua & sub qua videtur diuina essentia, nec tamen est lux vitalis per essentiam: igitur necesse est, quod reducatur ad illud, quod est claritas intellectualis per essentiam, & illud est intellectus agens, vt declaratum est.

Præterea: Quando aliquid constituitur sufficienter ex tribus, si ponitur aliquid ad intelligendum, poni debet ex parte illius sub cuius habitudine intrat. Exemplum est ad hoc de domo, ad quam cõcurrunt paries, fundamẽtum, & tectum. Si quis autem vellet domum ampliare ex parte tecti, non adderet ex parte fundamenti. Sed constat ex superiori-

rioribus, quod ad actum cognoscendi concurrit intellectus possibilis, & qualitas accidentalis repraesentatiua obiecti, quę comuni nomine dicitur actus & claritas, aut vigor spiritualis ipsius animae; quae non est aliud, quam intellectus possibilis receptiuè, qualitas vero assimilatiuè, & repraesentatiuè, claritas vero agentis quasi directiuè, & illustratiuè, quia in illa cernitur obiectum. Constat enim, quod lumen gloriae ponitur ad actum beatificum concurrere sub ista habitudine, vt scilicet in eo, & sub eo videatur obiectum: igitur reduci habet ad claritatem intellectus agentis per se, & directè.

Secunda vero pars propositionis patet, quia quãdo aliquid est perfectio alicuius, aut ampliatio eius necesse est, quod concomitatiuè, & consecutiuè sit ampliatio effectus formalis illius in subiecto, in quo recipitur; vt quia lux est in dyaphano subiectiuè, si luci solari addatur lux lunaris in dyaphano, quamuis lux vna intendat aliam per se, & directè, tamen dyaphanum erit luminosius consecutiuè, & participatiuè. Sed declaratum est, quod intellectus agens est perfectio possibilis, & actus in eo, cum non sit nisi claritas & vigor intelligibilis: ergo lumen gloriae, quod ponitur ad intelligendum, & ampliandum claritatem agentis, participatiuè in possibilem redundabit. Vnde intellectus possibilis dicitur clarus, & vigorosus claritate, & vigore, qui est agens, dyaphanum dicitur clarum claritate, quae dicitur lux corporea: cum ergo vigoratur claritas naturalis per lumen gloriae, sequitur, quod possibilis particpatiuè sit clarior, & luminosior, quam ante esset.

Ambae etiam partes propositionis simul patent exemplo oculi corporalis, qui quando caligat, indiget illustrari, si debet videre aliquem colorem; constat enim, quod talis illustratio esset propter defectum connaturalis claritatis, & ideo ponere directè ad illam vigorandum, & tamen participatiuè dyaphanum oculi esset vigorosius, & magis illuminatum.

Sed hic occurunt quaedam dubia.

Primum quidem, quod intellectus agens, cum sit actus, non potest esse subiectum alicuius accidẽtis: sed tale lumen est accidens: ergo non erit in agẽte, sed in possibile subiectiuè, & per consequẽs ponitur ex parte possibilis, & non ex parte agentis.

Et cõfirmatur per illud Aug. 83. quaest. quaestione de Idaeis, quae est 40. dicit enim, quod anima rationalis quanto charitate Deo adhaeserit, tanto ab eo lumine intellectuali superfusa rationes cernit extremas, quibus beatissima fit.

Secundum vero dubium est, quia impossibile est lumen intellectus agentis intendi, nisi intendatur natura, cum non differat esse agentis a suo lumine: sed constat, quod lumen gloriae non intendit essentiam, & naturam ipsius animae; ergo non intendit lumen intellectus agentis.

Et confirmatur, quia intẽtio fit per aliquid, quod sit eiusdem rationis: sed lumen gloriae, cum sit accidens, non est eiusdem rationis cum lumine intellectus agentis: ergo illud non intendit, praecipuè cum non sit forma per essentiam vitalis.

Ad primum istorum dicendum, quod lumen gloriae non est subiectiuè in agente, sed in eo, in quo est agens, scilicet in possibili, sicut & in omni augmento formarum, pars quae intendit formam, non est subiectiuè in partibus praecedentibus, nec etiam duo lumina sunt subiectiuè vnum in altero, sed ambo in dyaphano, & tamen hoc non obstante totum constitutum est luminosum. Quamuis igitur lumen gloriae ponatur propter claritatem agentis ad ipsum, scilicet ampliandum, & vigorandum, non tamen ponitur in eo subiectiuè, sed ambo sunt in possibili.

Ad auctoritatem vero Augustini dicendũ, quod non est ad propositum; tum quia non loquitur de lumine habitu, sed de lumine actu; tum quia nihil determinat de possibili, aut agente propter quem eorum ponatur, sed dicit, quod anima lumine intellectuali superfunditur, agens autem & possibilis vterque est aliquid ipsius animae. Tum quia dato, quod diceret intellectũ possibilem superfundi illo lumine subiectiuo, sicut dyaphanum superfunditur luce, non propter hoc sequeretur, quin hoc esset propter defectum claritatis naturalis agentis, qua non sufficienter superfunditur, & per consequens exigeretur ad vigorandum, & intendendum claritatem praedictam.

Ad secundum dicendum, quod lumen glorię non intendit essentiam, aut naturam intellectus agentis, nec est talis intentio propriè dicta, qualis est in formis; intendit igitur solũ per modum dispositionis nullam causalitatem per se habentis.

Exemplum de primo; Sicut duo tractores dicuntur se vigorare in ordine ad tractum nauis, quia vigor nullius per se sufficit, & sic lumen gloriae, & claritas agentis necessario exiguntur, vt duo partialia integrantia vnam perfectam claritatem, & luminositatem respectu actus beatifici.

Exemplum de secundo est in acumine styli; constat enim, quod acumen, cum sit figura de quarta specie qualitatis, nullam habet actiuitatem respectu actus penetrandi, nisi quatenus est dispositio duriciei ferri. Vnde quamuis acuties non sit subiectiuè in duritie, nec etiam illam intendat: tum quia ambo sunt dispositio ferri, durities intenditur in virtute penetrandi, vt stylus acutior sit multo magis penetratiuus, quam obtusus sit; sic in proposito, lumen gloriae non intendit essentialiter claritatem agentis, nec est in ea subiectiuè, sed nec directè se extendendo, quasi habeat per se, & distinctè super ipsum causalitatem; sed attingit actum reductiuè, quia reducitur ad claritatem naturalem agentis dispositione, sicut dictum est de acutie respectu duritiei in stylo. hic autem vltimus modus dicendi est rationabilior, & magis verus.

Quod lumen gloriae necesse est ponere distinctum ab actu, quamuis sit difficile rationem cogentem inuenire.

QVarta propositio est, quod necesse est ponere lumen gloriae distinctum ab actu propter definitionem essentiae, quia ibi non distorte potest illud exponi, quod Decretalis dicit, vt allegatum est supra, scilicet, quod non indigemus lumine gloriae eleuante ad Deum videndum, & beatè fruendum, erroneum est dicere. Videtur etiam quodammodo communis animi conceptio, quod anima nostra respectu diuinae essentiae caliget, sicut oculus noctuae respectu luminis solaris, & per consequens, sicut oculus noctuae indigeret vigoratione, si deberet solem intueri, sic videtur esse de nostro intellectu; licet ergo tale lumen tenendum sit, rationem nihilominus cogentem inuenire difficile est.

Potest tamen illud persuaderi a priori, & a minori.

nori. A minori: Si illud, quod minus videtur inesse, inest, & illud, quod magis: sed minus videtur, quod intellectus non indigeret vigorari respectu cuiuslibet alterius intelligibilis quanticumq. gradus sit, quam respectu essentiæ diuinæ, & respectu cuiuscumque gradus ipsius actus, quam respectu gradus specifici, quem habet visio beata: nam diuina essentia magis excedit intellectum, quam quodcumque aliud intelligibile: Gradus etiam specificus visionis diuinæ excedit quemcumque gradum specificum, aut naturalem cuiuscumque actus, quo cognoscantur intelligibilia omnia alia a diuina essentia. manifestum est autem, quod intellectus non sufficit ad omnia intelligibilia, nisi vigoretur, & habituetur per exercitium, & acquisitionem, vt declaratũ est supra Articulo secundo. Et quicquid sit de omni intelligibili, saltem non potest pertingere gradum cognitionis illius, alioquin quilibet, & quantumcunq. habens infimum intellectum, æquè clarè in lumine naturali intelligeret omnem veritatem, sicut ille, qui haberet eleuatum intellectum; & æquè clarè etiam statim a principio intelligeret, sicut post vigorationem per consuetudinem, & iustum tempus acquisitum, quod manifeste falsum est: ergo minus poterit intellectus suo lumine naturali attingere gradum specificum visionis diuinæ, nisi vigoretur, vel per acquisitionem, vel per informationem: talis autem vigor acquiri non potest ex puris naturalibus, quia obiectum mediantibus actibus derelinquit talem vigorem, ad actum autem beatificum non attingit natura, sed est ab obiecto; relinquitur ergo, quod vigor intellectus sit per infusionem, & claritatem diuinæ essentiæ, quæ quicquid agit aliquid extra, liberè agit.

A priori vero patet idem, quia actus cognoscendi perficitur per claritatem luminis intellectus, & quanto actus est perfectior, tãto proportionabiliter requiritur claritas maior: sed actus beatificæ visionis tantæ perfectionis est, quod ad ipsum non attingit; natura enim excedit specificè omnem actum possibilem factum per intellectum respectu cuiuscumque alterius obiecti naturalis, hæc claritas proportionalis debet excedere omnem aliam claritatem: sed claritas possibilis per naturam, in quocumque intellectu adæquatur: igitur necesse est dare claritatem excedentem omnem claritatẽ naturæ, quæ sit proportionabilis actui & obiecto.

Sed hic occurrunt dubia.

Primum quidem, quod quemcumque vigorem potest Deus dare per aliquod reale accidens, videtur, quod possit dare intellectui alicui per essentiã. Vnde illum gradum vigoris, quem posset dare oculo noctuæ per qualitatem superadditam ad videndum rotam, solum dedit oculo aquilæ per suam naturam: poterit igitur facere aliquem intellectum, qui habebit per essentiam claritatem tantam, quantam habet intellectus inferior, cum lumine gloriæ superaddito, & sic talis intellectus non indigebit lumine gloriæ.

Secundum dubium est, quod illam claritatem, in qua deficit intellectus in naturalibus constitutus, videtur, quod possit supplere perfectio actus beatifici, & claritas sua.

Tertium dubium est, quia Deus potest immediatè facere, quicquid facit mediante causa secunda: sed mediante claritate luminis gloriæ facit, quod intellectus videt Deum: ergo immediatè poterit fieri illa.

A Quartum dubium est, quia qualitas, quæ est alicui accidentalis, potest alterius esse connaturalis, vt caliditas, quæ est accidentalis in aqua, connaturalis est igni: poterit ergo Deus lumen gloriæ alicui intellectui connaturale facere, & per consequens intellectus ille videbit Deum in lumine naturali.

Ad primum istorum dicendum, quod claritas habitus habet rationem determinatis, & appropriantis intellectum in ordine ad obiectum. Vnde respectu diuersorum obiectorum diuersæ sunt vigo- B rationes per consuetudinem acquisitę, vt patet; claritas autem intellectus essentialis indeterminata est respectu omnis obiecti, sicut & intellectus agens, & ideo nulla claritas substantialis intellectus agentis posset supplere vicem luminis gloriæ, pro eo, quod lumen gloriæ habet vigorem appropriatum, & proportionatum proportione appropriationis, sed est quiddam indifferens. & ideo propositio illa non est vera, quod quicquid claritatis, & vigoris inest intellectui per claritatem additam, possit sibi inesse per essentiã, quia non est vigor appropriatus, C & proportionatus obiecto proportione appropriationis.

Ad secundum dicendum, quod actus non habet claritatem intellectualem propriè, sed ipsam habet ex intellectu agente, vt sæpe dictum est.

Vnde perfectio actus non debet dici claritas, & propter hoc supplere non potest claritatem illam, quæ exigitur ex parte intellectus agentis.

Ad tertium dicendum, quod claritas luminis nõ ingreditur actum beatificæ visionis per modum causæ effectiuæ, quam Deus potest supplere, sed D potius per modum cuiusdam causæ integrantis, & constituentis vnum perfectum, vt declaratum est: hoc autem Deus supplere non potest immediatè, cum nullius possit esse pars, aut constitutiuum. sicut etiam videmus in simili, quod claritatem illam, quæ consurgit ex radio lunæ, & stellæ in aere, Deus non potest supplere, tenendo scilicet vicem alterius radij, quasi ex Deo, & alio radio claritas illa consurgeret.

Ad quartum dicendum, quod naturale dicitur dupliciter.

E Primo quidem, quod inest ab origine, & sic non prohibet lumen glorię posse esse connaturale alicui animæ, sicut est animæ Christi.

Secundo vero connaturale dicitur illud, quod oritur extra a principi naturæ, & tamquam proprietas naturam consequens, & sic non potest lumen gloriæ esse alicui connaturale; immo semper est accidens separabile, & commune, & non proprium alicui creaturæ.

Ad argumentum principale dicendum, quod lumen glorię exigitur ad proportionandum claritatẽ F intellectus agentis ad actum beatificum, & obiectũ: cum additur, quod lumen, cum sit infinitum, nullam proportionem potest facere. Dicendum, quod proportio duplex est; quædam quidem æqualitatis, & commensurationis, & sic nihil creatum potest proportionari essentiæ diuinæ; quædam vero appropriationis, & sic actus proportionatur obiecto, & lumen actui, & obiecto: lumen igitur gloriæ est quidam vigor approprians, & proportionans intellectum ad actum beatificum, & obiectum.

QVOD

QVODLIBETVM DECIMVM.

Vtrum videns diuinam essentiam videat necessario, quicquid repræsentatur per eam.

Decimo quærebatur; Vtrum videns diuinam essentiam videat necessario, quicquid repræsentatur per eam. & videtur, quod non; quia quando aliquid potest concipi absolutè, & comparate, potest concipi per prius absolutè, quam comparatè, quia conceptus absoluti præcedit conceptum relatiui: sed diuina essentia absolutissima est: igitur poterit concipi absque hoc, quod per eam aliquid videatur.

Sed in oppositum est, quia videns speculum in repræsentando, necessario videt repræsentatum: sed diuina essentia est speculum, & exemplar in repræsentando verum respectu omnium: igitur qui videt ipsam, necessario videt omnia.

Responsio ad quæstionem.

Ad quæstionem istam respondendo hoc ordine procedetur.

Primo namque ponetur quædam propositiones negatiuæ ipsius.

Secundo ponetur quædam propositio conditionalis.

Tertio inquiretur de veritate consequentis.

Quarto de veritate antecedentis.

ARTICVLVS I.

Contra opinionem Scoti.

CIrca primum pono propositiones negatiuas.

Prima est hæc, quod non est maior necessitas, quod videns diuinam essentiam videat rerũ omnium quidditates, quam quod videat existentias: quod dico, propter opinionem, quæ ponit, quod videns diuinam essentiam, necessario videt de omnibus rebus quid sint, sed non necessario cognoscit, an sint in effectu. Ratio istorum est, quia videns diuinam essentiam videt omnia, quæ naturaliter, & necessario repræsentat, non autem illa, quæ repræsentat voluntariè, & contingenter; talia enim ex quo dependent a diuina voluntate, poterit Deus facere cognosci a vidente, vel non cognosci. Sed essentia repræsentat naturaliter, & necessario omnium quidditates, non autem repræsentat naturaliter, vtrum sint, vel non sint, cum esse earum libere dependeat a diuina voluntate: ergo videns diuinã essentiam videbit necessario omnium quidditates, cum cognoscit de omnibus quid sint, sed non necessario videbitur, an sint.

Confirmatur, quia visio diuinæ essentiæ, cum sit beatifica, quietat humanum desiderium in videndo & sciendo: non quietaret autem nisi haberetur per

A ipsam cognitio omnium rerum quidditatis, quæ est sola scientifica. Illa enim, quæ est de rebus, an sint, vel non sint, scientifica non est, vt Philosophus dicit 7. meth.

Et iterum confirmatur, quia si ita ponatur, saluatur illuminatio inter bonos, & reuelatio de futuris quantum ad existentias, & cum hoc plenitudo scientiæ & satietas desiderij, quoad essentias.

Sed his non obstantibus posita propositio vera est, illa namque videntur æquè necessario visa diuina essentia, quæ æquali immutabilitate, & necessitate

B repræsentantur in ipsa: sed stante determinatione diuinæ voluntatis ad existentiam, vel non existentiam alicuius rei, diuina voluntas & sua determinatio æquè immutabilis est respectu essentiarum, sicut essentia respectu quidditatum: ergo beatus æquè necessario videndo diuinam voluntatem, & eius determinationem cognoscit rerum existentias, sicut videndo diuinam essentiam videt quidditates.

Confirmatur, quia essentia, & voluntas, & intellectus, seu determinatio voluntatis idem in Deo

C sunt, & ideo sicut beatus totum videt repræsentatũ per essentiam, sic determinatum per voluntatem.

Præterea: Aut Deus cognoscit rerum existentias cognoscendo determinationẽ, & nutum suæ voluntatis; aut cognoscit eas ex hoc, quod est earum similitudo eminens, & exemplar, sicut & quidditatum. Sed non potest primum, quia tunc non cognosceret mala, & peccata, cum voluntas diuina, non determinet voluntatem creatam ad peccandum, immo ipsa se prædeterminat. Vnde non se habet voluntas diuina, nisi permissiuè, & per con-

D sequens non potest Deus determinatè cognoscere per suam permissionem, ad quam partem se determinat creata voluntas, cum vtramque partem contradictionis Deus permittat.

Rursum: si cognosceret Deus res esse, vel non esse ex sola determinatione suæ voluntatis, iam non cognosceret rerum existẽtias in se, sed potius quasi arguitiuè ex earum causa. Et iterum: si cognoscit Deus per hunc modum res esse, vel non esse, scilicet cognoscendo nutum, & determinationem suæ voluntatis, cum beati videant diuinam essentiam cũ

E voluntate, & quicquid est reale in Deo, oportebit, quod videant res existere, vel non existere per illam determinationem. Relinquitur ergo, quod Deus videat existentias rerum, inquantum sua essentia est similitudo eminens, & exẽplar non solum quidditatum, sed etiam existentiarum, & per consequẽs æquali necessitate videt existẽtias, sicut quiditates.

Et si dicatur, quod determinatio diuinæ voluntatis, etsi sit eadem realiter cum diuina essentia, differt tamen ratione, & vt sic differens potest occultari beatis: non valet.

F Primo quidẽ, quia determinatio prædicta, prout est causa existentiarum, est quid reale, alioquin ens rationis fundatur in ente reali, ita quod cognito illo ente reali intellectus potest assurgere ad ens rationis, quod fundatur in eo, & per consequens beatus videns realitatem diuinitatis, & eius voluntatis assurgere poterit ad cognoscendum determinationem, quæ dicitur sola ratione. Et iterum; quomodo potest esse contingens determinatio voluntatis, & per consequens latere intellectum beati realitate importata per ipsam, scilicet diuinitate existente necesse esse impossibile est videre.

Præterea: Intentio est Augustini super Genes.

 cap. 28.

cap. 28. & 29. vbi loquitur de ista materia, quod angeli beati videntes res in cognitione matutina, ac Dei, non in proprio genere cognitione vespertina non solū videbant quidditates, imo & existētias. Vnde dicit, quod in ipso Dei verbo prius viderunt vniuersam creaturam, in quo (scilicet verbo) ipsam non factam esse, sed fiendam fuisse cognouerunt. Et subdit, quod prius videbant factam lucem, sicut Scriptura dicit: *Facta est lux*, non est: igitur verum quin videntes diuinam essentiam æquè cognoscant rerum existentias, sicut & quidditates in Verbo.

Ad rationem opinionis dicendum, quod licet existentia creaturarum dependeat a diuina voluntate, tamen æquali necessitate repræsentatur, sicut & quidditas. Si tamen Deus videt rerum existentias per essentiam suam, sicut videt eas cognoscendo nutum, & determinationē voluntatis suæ, tunc illa determinatione cognita ab obiecto æquali necessitate repræsentatur prædicta existentia ex nutu ipsius voluntatis, & ex ipsa determinatione.

Ad confirmationem dicendum, quod humanum desiderium non solum est ad sciendum rerum quidditates, immo & existentias, sicut patet circa rumores, & historias, & futura: & quod dicitur, quod per hunc modum saluantur illuminationes, verum est, si modus ostendetur possibilis.

Contra opinionem Henrici.

Secunda vero propositio est, quod non tollitur, quin videns diuinam essentiam videat omnia, ex hoc, quod essentia est speculum voluntarium in repræsentando: quod dico propter opinionē vnam quæ hoc ponit. Si enim speculum corporale hoc moueret ad visionem omnium aliorum repræsentatorum in ipso, posset etiam mouere ad visionem quorumdam repræsentatorum, & non omnium: sed constat, quod diuina essentia liberè mouet intellectum beati, & est speculum voluntarium; ergo poterit mouere ad visionem aliorum, quæ per ipsam repræsentantur, ad visionem aliquorum, & non necessario omnium.

Confirmatur, quia essentia & creatura sunt duo obiecta: igitur non necessario vno viso videtur reliquum. Et iterum: voluntas distinctè potest ferri, & velle vnum, tollendo reliquum: quare & intellectus poterit, vt videtur.

Sed his non obstantibus præmissa propositio stat, quia licet essentia diuina sit speculum voluntarium liberè mouens ad visionem sui, tamen postquam videtur, non est liberum speculum in repræsentando creaturas. quod patet, quia eadem conditione repræsentat, qua est exemplar, ars, & Idæa, & omnia continens eminenter, hoc est causa repræsentationis: sed diuina essentia necessitate naturæ non contingenter, & liberè est exemplar omnium, & ars repræsentatiua rationum viuentium, & omnia eminenter existens: igitur non liberè, sed necessitate naturæ repræsentat omnia, & per hoc tollitur ratio opinionis.

Præterea: Quandocumq. aliquis vnus actus trāsit super duo obiecta, ordine quodam causalitatis, quia per prius super vnum, & posterius super aliud, & transitus super vnum est causa, quod transeat super aliud, quamdiu transitus super primum est necessarius, tamdiu est necessarius transitus super secundum, quia effectus sequitur naturam causæ, & vbi vnum propter aliud, vtrobique tantum vnum. Sed actus, quo videtur Dei essentia, transit super es-

A sentiam per prius, & super creaturas quidē per posterius, & ille transitus est causa istius; & constat, quod quamdiu videtur diuina essentia, transitus super essentiam est necessarius, & immutabilis, quia esse, quod est, quando est, necesse est esse: ergo quādiu videtur diuina essentia, necessarius erit transitus eiusdem visionis super creaturas, & per consequens pro tunc non est liberum speculum essentia in non repræsentando eas. Per hoc patet ad confirmationes; procedunt enim de diuersis obiectis, quæ attingūt diuersis actibus, & disparatè, sic quod

B transitus super vnum obiectum est causa, & ratio vt aliud attingatur.

Tertia vero propositio est, quod non impeditur, quin videns essentiam videat omnia ex hoc, quod diuina essentia comprehēderetur. hoc dicitur propter opinionē, quæ dicit, quod quanto aliqua causa perfectius videtur, tanto plures effectus in ipsa videri possunt. Iste enim, qui habet intellectum eleuatum, statim vno principio demonstratiuo proposito multarum conclusionum cognitionem accipit, non autem ille, qui rudis est, sed oportet, quod ei singula

C explanentur: Iste igitur potest in causa omnis causæ effectus, & rationes effectuum cognoscere, qui causam totaliter comprehendit: sed manifestū est, quod nullus intellectus creatus Deum totaliter cōprehēdere potest: igitur nullus intellectus creatus videndo diuinā essentiā omnia videt, quæ Deus facit, vel facere potest, hoc enim esset comprehendere eius virtutem, quanto enim perfectius Deum videt aliquis intellectus, tanto plura cognoscit.

Sed his non obstantibus præmissa propositio vera est. Si enim videns omnes effectus virtutis diui-

D næ comprehenderet diuinam essentiā, sequeretur, quod videns infinitatem Dei intensiuam, multo fortius comprehenderet eum, cum intensiua infinitas sit perfectior & interior infinitate extensiua effectuum, imo & causa illius: ex hoc enim Deus potest communicare, & repræsentare infinitos effectus quia est infinitus intensiuè.

Item sequeretur, quod videns duos effectus, perfectius Deum cognosceret, quam videns vnum solum. Et quanto plures, tanto magis cognosceret, & per consequēs in qualibet reuelatione quam

E Deus facit beato, perfectius Deum videret, & essentialis beatitudo eius intenderetur. Rursum sequeretur, quod vidēs vnam creaturam a Deo creari, comprehenderet virtutis suæ infinitatem, cum creatio habeat pro causa solam virtutē infinitam. Ad hoc Deus visus in quolibet gradu non esset exēplar omnis creaturæ, sed visus in minori esset exemplar vnius visus in maiori alterius, & sic non posset Deus in quodlibet gradu reuelare ea, quæ petitur, nisi poneretur ipsum in beatitudinis gradu, quē ha bet; ideo nec angelo inferioris ordinis, ea quæ reue

F lat superiori. Sed hæc omnia inconueniētia sunt: igitur vidēs omnes effectus, qui subsūt, vel subesse possunt diuinæ volūtati, nō cōprehenderet essentiā Dei.

Confirmatur: quia omnes creaturæ non adæquāt in essendo Dei infinitatem, quare nec si ponantur omnes cognitæ adæquabunt eius cognoscibilitatem, & per consequens non comprehendetur dato, quod omnes cognoscantur.

Et iterum comprehensio non attendetur penes hoc, quod omnia, quæ sunt, vel relucent, cognoscantur, cum quilibet videns Deum videat existentiā & distinctionē triū personarū, & quicquid est reale in Deo cū simplex sit, & per consequēs cōprehenderet.

Sed

sed potius attenditur penes claritatem, & gradū visionis, quia non in tanta claritate, & tantum videt quantum visibilis: non sequitur ergo, quod videns Deum omnes eius effectus comprehenderet, quia non infinito actu videret.

Ad motiuum opinionis dicendum, quod assumit quod non est verum, scilicet, quod videns essentiā per eam videat creaturas sub ea ratione, qua est causa efficiens, & qua continentur in eius virtute; non videt autem sic, sed potius tamquam per exēplar, & Idæam; sub quocumque autem gradu videatur, omnium est exemplar.

Et iterum in argumento committitur fallacia consequentis. Verum est enim, quod cognoscens perfectius causam, potest cognoscere plures effectus, vt cognoscens principium, potest in plures conclusiones. Sed non sequitur e conuerso, quod cognoscens plures conclusiones, perfectius principium cognoscat, aut plures effectus, perfectius causam; cuius ratio est, quia principium in quocumque gradu cognitum est causa omnium conclusionum proportionaliter: tum quia vt perfectius cognitum est causa cognitionum imperfectioris earum; & imperfectius cognitū imperfectioris: quanto ergo quid videt diuinam essentiam perfectius videt creaturas, & a Deo sibi reuelantur. Sed non sequitur e conuerso, quia visa essentia in eodem gradu possent plures reuelari, & cognosci, quam ante, & per consequens omnes.

ARTICVLVS II.

In quo propositio conditionalis ponitur.

Circa secundum pono vnam conditionalem, scilicet, quod si creaturæ videntur in diuina essentia, seu in verbo eadem visione, & eodem actu, quo videtur Verbum, ineuitabile est, quin videns diuinam essentiam videat omnem creaturā, nec poterit alternatim videre nunc vnam, nunc aliam, sed qua ratione videt vnam, videt & aliam, & per consequens omnes.

Hanc probo dupliciter. Primo sic: Omnis diuersitas, quæ est circa obiecta in esse cognito, & in esse intentionali, reduci habet necessario ad diuersitatem in actu cognitiuo secundum suum esse tale. hoc patet, quia esse intentionale nihil est in se, sed totum suum esse est ex actu cognitiuo, & ideo est tantummodo ens rationis: impossibile est igitur, quod fiat de nouo esse intentionale, nisi per actum reale cognitiuum; vel quod fiat variatio in isto, nisi fiat in illo, alioquin esset per se ens & in se, & per consequens esset ens reale, & non rationis tantum.

Et confirmatur, quia nulla actione potest attingi immediate, & directè, sed attingitur tantum actione præattingente actus cognoscendi, ad cuius positionem, vel variationem ponitur, & variatur esse cognitum, aut hoc vel illud cognitum ex tali, vel tali cognitione; a quo enim res habet vt sit, ab eo habet, vt tale, vel tale sit, sed ad varietatem actus visionis diuinæ essentiæ non potest reduci illa varietas, vel diuersitas, qua nunc videtur sola essentia sine creatura, nunc autem aliqua creatura; sed nec illa, qua videtur nunc ista creatura, nunc alia: ergo.

Sed nec illa, qua nunc videntur pauciores, nunc plures: ergo necesse est, si illa visione, qua videtur

A diuina essentia, videtur creatura, quod omnes creaturæ videantur. Quod autem ad varietatem beatificæ visionis, qua videtur diuina essentia non posset reduci ista diuersitas patet, quia vel reduceretur ad diuersitatem actus specificam, vel naturalē in eodem gradu, vel ad intentionem, & remissionem actus: non potest autem reduci ad diuersitatē specificam, quasi actus, quo videtur diuina essentia nunc cum vna creatura, nunc cum alia, nunc cum pluribus, nunc cum paucioribus, nunc cum creatura, nunc sine creatura, sicut alterius speciei;

B quia cum quilibet sit beatificus, sequeretur, quod essent plures actus beatifici specie differentes, & quod in qualibet reuelatione variaretur beatus secundum speciem, & sua beatitudo; & esset beatus, sicut Cameleon, quod est inconueniens. Nec potest etiam reduci ad solam diuersitatem naturalem manente identitate specifica, quia ex quo essent eiusdem rationis, & eiusdem gradus, haberent idē obiectum, & in eodem gradu, ac eodem numero, & ita non plures, nec pauciores creaturæ attingerentur per vnum actum, quam per alium. Nec po-

C test reduci ad intentionem, & remissionem: tum quia in quocumque videatur diuina essentia, sufficienter repræsentat omnem creaturam, cum sit exēplar indiuisibile, quo totum attingitur, in quocunque gradu claro, vel minus claro cognoscatur. Tum quia non posset Deus reuelare aliquid de nouo, quin intenderet essentialem beatitudinem eius, nec posset sibi manifestare tot creaturas, quot videt Petrus in Verbo, quando poneret eum in gradu beatifico Petri, quod inconueniens est: igitur ad nullam diuersitatem actus visionis reduci po-

D test, quod nunc pauciores, nunc plures creaturæ in diuina essentia cognoscantur.

Sed forte dicetur, quod maior est falsa secundum principia alias data; nam dictum est supra, quod varietas actus intellectiui remanet, de nō actu obiectum phantasiatur, & cum non est ibi subiectum secundum esse apparens, & cognitum, & intentionale per realitatem actus intellectiui, & nullo reali adueniente sola cogitatiua posita in actu cogitandi phantasma obiectum vniuersale capit esse prius, & esse cognitum, & intentionale per prædictam

E realitatem apud intellectum; ergo varietas est in esse cognito nulla varietate existente in actu secundum esse reale.

Sed dicendum ad hoc, quod immo est varietas in esse reali ipsius actus, vel secundum intrinsecam remissionem, & intensionem, quia ad præsentiam phantasmatis coagentem similitudo obiecti, quæ essentialiter est actus, intenditur, & perficitur: ad absentiam vero phantasmatis ab eo imperficitur & remittitur, vt non sit sufficiens ad exprimendum obiectum sub esse intentionali, & apparenti expres-

F sibiliter. Vnde adeo debiliter exprimit, vt hæc anima non experiatur, sicut conuenit de recitante psalmos memoriter, qui non experitur omnes dictiones eiusdem psalmi in suo prospectu poni. Et est exemplum Augustini 14. de Trinit. cap. 6. Vel hæc varietas est secundum imperfectionem potentiæ intellectiuæ, quæ cum sit infima in genere intelligentium, indiget concursu alterius potentiæ cognitiuæ tendentis circa idem subiectum, videlicet imaginatiuæ, siue cogitatiuæ, quæ communi nomine dicuntur phantasia, & ideo necesse est intelligentem phantasmata speculari: hoc autem locum non habet in visione beatifica: ergo.

Secundo probo eandem propositionem sic. Impossibile est actum cognitiuum ad obiecta secundaria aliter se habere, nisi aliter se habeat ad obiectum primum, quod est exemplar, & ratio cognoscēdi. & hoc patet, quia nulla est varietas in effectu, quin habeat reduci ad causam, maxime in causalitate formali, & exemplari: sed sic est actus visionis, quo videtur diuina essentia, & tamē hoc nō se habet aliter ad obiectum primum, quod est exemplar, & ratio cognoscendi creaturas, si debeant videri nunc plures, nunc pauciores, constat enim, quod non potest se habere aliter ad diuinam essentiam, nisi quia nunc intensius, nunc remissius feratur in eam, vel quia nunc vnum, nunc aliud videat de ea.

Et primum non potest dari, quia oporteret actū beatificum intendi, & remitti, ex manifestatione nunc plurium, nunc pauciorum creaturarum. Nec potest dari secundum, cum in diuina essentia non sit aliud & aliud ipsa repræsentante.

Igitur nulla diuersitas est in actu diuinæ essentiæ quæ est cognoscendi ratio, & exemplar: ergo nec circa creaturas poterit esse diuersitas, vt cognoscantur nunc plures, nunc pauciores, & per consequens cognoscuntur omnes.

Sed forte dicetur per interemptionem minoris, quantum ad secundum membrum, nam rationes Idæales sunt in diuina essentia quidā respectus veri, & reales ad creaturas possibiles fieri; nec est inconueniens, quod sit respectus realis ad non ens, & sine termino realiter existente.

Sic igitur voluntas diuina facere potest; quod beatus videns videat per illum actum nunc vnum de illis respectibus realibus, qui sunt Ideæ, nunc alium, & per consequens videbit nunc vnam creaturam, nunc aliam per rationes proprias Idæales, & hic est modus dicendi cuiusdam doctoris.

Qui quidem stare non potest.

Primo quidem in assumpto. Impossibile est enim, quod Ideæ sint respectus reales Dei ad creaturas, & quod relatio realis possit esse ad non ens siue absque termino realiter existente. Quod patet, quia sicut res se habet ad definiri, & intelligi, sic se habet ad esse, saltem plura exigit secundum esse, quam secundum definiri. Et quicquid exigit secundum definiri, & intelligi, exigit secundum esse. Sed impossibile est relationem definiri, aut intelligi sine termino, nec significari; relatio enim non est nisi ad aliquid, vt Philosophus dicit in prædicamētis, & consistit in ad esse, vt Boetius dicit, nec est nisi medium inter extrema, vt Commentator dicit 3. physic. Et manifestum est, quod nullus potest intelligere paternitatem sine filiatione, quia relatiua sunt simul naturali intelligentia, & qui cognoscit definitiuè vnum relatiuorum, definitiuè cognoscit & reliquum secundum regulas positas in prædicamentis. Igitur sicut impossibile est relationem significari, quin terminus consignificetur, & intelligi, quin cointelligatur terminus, multo fortius impossibile est ipsam existere, quin terminus coexistat.

Præterea: Impossibile est medium esse sine extremis: relatio est medium & habitudo, & nihil aliud: ergo quomodo poni poterit sine extremis?

Et confirmatur: quia relatio sicut secundum genus accidentis indiget subiecto, sic secundum genus proprium indiget termino. Si ergo potest esse sine termino, multo fortius sine fundamento, & ita poterit poni relatio subsistens sine fundamento, & termino.

A Præterea: Esse, quod non est ad aliud, est a se, & absolutum secundum diuisionem, quam ponit Augustinus 5. de Trinit. sed si relatio sit, & terminus sit nihil, & non ens, talis relatio non est ad aliud, quia si ad aliud esset, esset ad ens, cum alietas sit de proprietatibus entis, videtur habere non ens, siue nihil pro termino in actu, non est habere terminum in actu, & secundum hoc relatio illa non erit ad aliquid, immo ad non aliquid, cum ens, & aliquid conuertantur: igitur erit ad se in actu, & per consequens absolutum in actu.

B Vnde non potest iuuari hæc positio ex hoc, quod terminus sit vel in potentia, vel secundum esse cognitum: tum quia ponens hoc respuit; dicit enim, quod relatio eius, quod est ad finem ad ipsum finē, vtpote actionis, quæ inducit finem, non habet pro termino ipsum finem, vt est ens in potentia, quia vt sic non ordinatur actio in finem, sed potius intendit inducere finem in actu. Sed nec secundum esse cognitum. Tum quia si terminus relationis est in potentia, vel in esse cognito; verum est, quod relatio non est ad terminum nisi in potentia, & in C esse cognito, & per consequens non est ad aliud in actu, nec ad aliquid, nec erit actualis relatio, sed potentialis, vel secundum rationem.

Præterea: relatio Dei ad creaturam per modum exemplaris, & Ideæ est de tertio modo relatiuorū per modum mensuræ, & mensurati: sed secundum Philosophum, & Commentatorem 5. meth. in tertio modo relatiuorum non est realis relatio ex parte mensuræ, sed ex parte mensurati, nec mensura refertur ad mensuram, nisi ex hoc, quod mensuratum ad mensuram refertur.

D Igitur respectus exemplaritatis, aut Idæales non sunt reales in Deo: tum quia se tenent ex parte mensuræ: Tum quia creaturæ mensuratæ non proferuntur relatione reali ab æterno, cum non haberent esse reale.

Secundo deficit in proposito, quia licet verum esset Ideas esse respectus reales, adhuc impossibile esset poni, quod per actum visionis essentiæ diuinæ nunc attingeretur vnus ex illis respectibus, nunc alius, nisi fieret aliqua variatio realis in actu visionis. Et per idem potest excludi solutio, si daretur, E quod sunt respectus rationis. Impossibile est enim quod in aliquo actu fit immutatio obiectiua, nisi in eodem sit realis immutatio obiectiua, nisi in eodem sit realis immutatio, & entitatiua: sed dum reuelatio fit creaturarum de nouo, non potest poni, quod in actu visionis fiat realis immutatio, & entitatiua: ergo non potest fieri, quod fiat obiectiua, vt videatur nunc vna Idæa, nunc alia, qualescumque respectus fuerint reales, vel rationis.

Ex his etiam potest concludi veritas cuiusdam, quod consueuit inquiri, scilicet, quod impossibile F est videri diuinam essentiam, quin videantur personæ, & personales proprietates; quia si posset videri essentia præcise sine proprietate, & videri etiā cum proprietate, sicut etiam hodie videtur, aut hoc est per actus visionum eiusdem, & eiusdem gradus, aut per actus eiusdem speciei, & alterius gradus, aut per actus alterius speciei. Sed non potest dici, quod per actus eiusdem speciei, & eiusdem gradus, quia erunt omnino eiusdē rationis tales actus, & per consequens habebunt idem obiectum, & ita si vnus attingit essentiam, cum proprietate, oportet, quod reliquum attingat: Nec potest dici, quod actus eiusdem speciei, & alterius gradus, quasi sit intensior actus

actus

actus, quo videtur essentia cum proprietate, quam ille quo videtur sola essentia, quia secundum hoc proprietates personales intendent actum beatificum, nec esset essentia sola ratio beatitudinis, nec esset fruendum, nec esset vnum tres personæ in beatificando, & per consequens nec in creando, cum per eandem rationem Trinitas sit finis, & causa efficiens omnium.

Nec potest dari tertium, scilicet quod actus illi essent alterius speciei: constat enim, quod vterque esset beatificus, cum vterque attingeret diuinam essentiam, vnus cum proprietate personali, & alius sine, & per consequens duplex esset beatitudo formalis, vna, quæ respicit essentiã præcisè, & alia, quæ respicit essentiam in persona, quod impossibile est. Igitur non potest dici, quod aliquo actu videatur essentia, quin eodem videatur proprietas.

ARTICVLVS III.

Vbi inquiritur de veritate consequenter prædictæ propositionis conditionalis.

NVnc tertio videndum est consequenter de veritate prædictæ conditionalis, an scilicet videntes diuinam essentiam necessario videant omnia. Circa quod Sancti videntur contraria sentire.

Videtur enim ex dictis Augustini, quod sic: Dicit enim in libello de triplici habitaculo, quod in visione illa, qua Deum videbimus, trina nascetur scientia, idest hominis, qui cernit, & Dei, qui cernitur, & cæteri omnes omnia videbunt, & intelligent; sicut enim per speculum trina nobis visio administratur, quia nos ipsos, & ipsum speculum, & quicquid adest præsens videmus; sic per speculum diuinæ claritatis & ipsum Deum, vt est videbimus quantum possibile est cernere, & nos ipsos, & cætera vera scientia cognoscemus tunc, abdita creaturarum, etiam ipsius inferni videndo Deum videbimus. Et subdit: tunc manifestum erit iustis, quomodo mundus erat in Deo, antequam in seipso esset non mundus, sed Deus. hæc Augustinus. Vbi videtur asserere, quod videns Deum videt mundũ, & omnia abdita creaturarum etiam ipsius inferni.

Præterea: Augustinus super Genes. lib. 2. cap. 13. loquens de angelis, & beatis, quod non sicut nos ad participandum sapientiam proficiebant, quia ex quo sancti sunt ipsa æternitate, sancta & pia contemplatiuè perfruuntur, atque in ista respicientes, scilicet creaturas, secundum illud quod intellectus videret, vel rectè perfecta approbant, vel peccata improbant. Vbi innuit, quod intellectus beatorum in diuina scilicet essentia videt omnia, quæ fiunt etiam peccata.

Præterea: Quarto super Gen. cap. 29. dicit, quod cum sancti angeli semper videant faciem Dei Verbo, quia eius vnigenito perfruuntur, procul dubio vniuersam creaturam in ipso Verbo Dei prius nouerunt, in quo sunt, etiam omnium, quæ temporaliter facta sunt, æternæ rationes tamquam in eo per quod facta sunt: igitur dicit expræsse, quod in verbo vident vniuersam creaturam.

Præterea: Gregorius 4. Dialog. huic sententiæ consonat in illo verbo vulgato quid est, quod non videant, qui videntem omnia vident.

Præterea: Ad hoc est ratio manifesta. Assumo enim ex alias declaratis ex dictis Sanctorum, & Phi-

A losophorum, & ratione manifesta, quod Deus non vna portio entitatis, sed est omnis entitas simpliciter, & eminenter subsistens. Tunc: Sicut se habet esse ad esse, sic cognosci ad cognosci, ac cognoscere ad cognoscere. Sed diuinitas est omnis entitas eminenter. Igitur Deitatem cognoscere est omnem entitatem eminenter cognoscere, & per consequens ipsam cognosci est omnem creaturam; immo eminenter, & luminoso, ac matutino cognosci.

Confirmatur, quia Philosophus 12. meth. & Cõmentator comm. 50. ibidem dicit, quod Deus sciẽdo se scit omnia, quia ipse est natura entis simpliciter: pari ergo ratione videtur, quod quicumque scit Deitatem, quæ est omnis entitas eminenter, quod cognoscat omnem entitatem, & omnem creaturam, quamuis modo eminenti. B

Quod vero videntes diuinã essentiam non ex hoc videant omnia, videtur auctoritate sacræ scripturæ ad Ephes. 3. vbi Apostolus ait, vt innotescat principibus, & potentatibus in cælestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei, vbi dicit Glos. Hieronymi mysterium incarnationis, & passionis Christi ad purum non intellexisse angelicas dignitates, donec completum est; & subdit; quod non solum Patriarchis, & Prophetis, sed & potentatibus cælestibus multiformis sapientia fuit per Ecclesiam reuelata. Et glos. Ambrosij concordat, qui dicit, quod multiplex est sapientia Dei multas species, & formas habens, quam principes, & præsentates per Ecclesiam cognouerunt. Sed hæc vera non essent, si videntes diuinam essentiam omnia viderent; igitur istud poni non potest. C

Præterea: Augustin. super genes. c. 53. Loquens de visione rerum in verbo dicit, quod non mirum est, si sanctis angelis suis prius Deus ostendebat, quod erat deinceps creaturus; neque enim Dei intuitu noscerent, nisi quantum ipse monstraret: quis enim cognouit intellectum Domini, aut quis consiliarius eius fuit, quoniam ex ipso, & per ipsum, & in ipso sunt omnia: ex ipso ergo angeli discebant: igitur, cum dicat expræsse, quod intellectum Dei non noscerent, nisi quantum ipse monstraret, patet quod non de necessitate omnia nouerant, sed tot, quot eis monstrabat. D

Præterea: Quod secundum doctrinam Dionysij cap. 6. cælestis hierarchiæ: Angeli inferiores illuminantur a superioribus, & purgantur a nescientia, sed ipsi vident Deum per essentiam: ergo videntes Deum non vident omnia præcipuè futura contingentia, & cogitationes occultas. E

Præterea: Matth. 24. dicit glos. super illud. De die autem illa nemo scit, neque angeli cælorum, quod nulli sanctorum angelorum concessit notitiam huius diei, neque filio adoptiuo, idest, neque vlli sanctorum.

F Præterea glos. ad Ephes. 3. super verbo superius allegato reducens ad concordiam expositionẽ Augustini, qui videtur dicere, quod non debet intelligi, quod per essentiam innotuerit principibus, & potentatibus multiformis sapientia Dei, quia ipsis a sæculis innotuit omnis creatura, & per consequens debet sic fieri secundum illud verbum Apostoli, quod innotuit multiformis sapientia Dei per Ecclesiam, idest, in Ecclesia sapientia, vtique abscondita in Deo a sæculis, sic tamen abscondita, vt tamen cum hoc innotescat, hoc est innotesceret principibus, & potentatibus; vbi expræsse innuit, quod sapientia Dei, quantumcumque abscondita,

tamen

tamen angelis Deum videntibus innotescit. Inter igitur hanc expositionem, & illam Hieron. & Ambros. qui videntur dicere, quod hoc mysterium angeli ab Ecclesia didicerunt, volens glosa concordare dicit: Et ne videantur sibi contradicere in præfatis sententijs sacræ paginæ Doctores, ita potest determinari, quod dictum est, vt illis, qui maioris dignitatis sunt, & per quorum ministerium illa sunt nunciata, cognita fuerint ex parte, vtpote familiaribus, & nuncijs. Illis vero, qui minoris dignitatis sunt, incognita essent. Hæc autem vera non essent, si quilibet videns diuinam essentiam omnia de necessitate videret, & omnem haberet scientiam, sequeretur enim, quod quilibet beatus haberet æqualem scientiam cum Christo. Sed hoc est conueniens, quia scriptura attribuit istud animæ Christi pro priuilegio singulari. Ad Coloss. 2. dicens, in quo sunt omnes Thesauri sapientiæ, & scientiæ absconditi. Et super illud Apocal. 5. Dignus est agnus, qui occisus est, accipere virtutem, & diuinitatem, & sapientiam, dicit glosa 7. omnium rerum scientiam: de quolibet autem bono possent ista dici, si videns diuinam essentiam omnia videret: ergo.

Opinio propria.

Concordando ergo dicta ista Sanctorum, quæ videntur mutuo dissonare, Sciendum est, quod videndo diuinam essentiam videri omnia eodem actu, intelligi potest tripliciter.

Primo quidem formaliter, & terminatiue, vt intuitus videntis essentiam terminetur tanquam in obiecta secūdaria relucētia, & repræsentātia in ipsa ad omnem creaturam formaliter, & quidditatiue, & sic impossibile est, quod videns diuinam essentiam omnia videat: tū quia beatus quilibet sciret Diem & horam Iudicij, & æquaretur scientiæ Christi, & periret omnis illuminatio angelorum, ne fuissent docti ab Ecclesia, sicut procedunt omnes auctoritates inductæ pro secunda opinione.

Et confirmatur, quia si videns diuinam essentiam videret omnia tanquam obiecta secundaria, ad quæ aspectus suus formaliter terminaretur, sequeretur, quod videret duo puncta se habentia consequenter in linea. Viso enim puncto lineam finiente aut terminaret aspectum suum ad aliquid diuisibile post ipsum punctum, aut indiuisibile. Si ad indiuisibile, sequeretur propositum, quod videret punctum consequenter se habere ad punctum.

Si vero ad diuisibile terminaret, iam non nosset omnia actus, quia illud diuisibile habet duas partes, quæ possunt distinctè cognosci, ad quas nondū distinctè intuitum terminabat, ex quo in illo indiuisibili sistebat. Sic similiter sequeretur, quod videret continuum componi ex indiuisibilibus; si enim nouit omnes partes continui terminando aspectum ad eas, vt partes illæ omnes, ad quas suus intuitus terminaretur, sunt indiuisibiles, & sic videt continuum componi ex indiuisibilibus, & punctis. Similiter sequeretur, quod euacuaret omnes species numerorum in actu ille, qui videt diuinam essentiam, quod est contra naturam intrinsecam ipsius numeri, de cuius ratione est, quod dum vnum est in actu, reliquum sit in potentia: quia omnis numerus est radix cubiti, vel quadrati, vnde impossibile est euacuari processum numerorum, &

A poni omnes in actu, cum de ratione eius sit actus permixtus potentiæ.

Similiter sequeretur secundum illos, qui ponunt charitatem posse augeri in infinitum, quod beatus videret aliquam charitatem infinitam in actu, quod si cōcedatur, quod omnes, quas vidi sūt finitæ, vltra omnes illas præter fieri alia aut nō procederetur in infinitum, aut illam non vident, cuius oppositum est assumptum. Cum ergo impossibile sit, quod aliquis intellectus vere videat cōdiuisum ex indiuisibilibus componi, aut duo puncta se habentia consequenter, aut poni in actu, & euacuari

B multitudinem numerorum; aut charitatem infinitam siue aliam creaturam, impossibile est, quod intuitus videntis diuinam essentiam terminetur ad omnia formaliter, & quidditatiue tanquā ad relucentia, & repræsentata in diuina essentia. Et ex hac ratione cum pluribus alijs ostensum est in primo, quod nec etiam diuinus intuitus formaliter, & terminatiue attingit creaturas tanquam obiecta secundaria, sed illud ad quod terminatur, est vnicum, & simplex, videlicet sua essentia qua attin-

C cta vniuoce & æquipollenter omnis creatura est cognita.

Secundo vero potest intelligi, quod videns diuinam essentiam videat omnia, non quidem terminatiuè, & formaliter, sed eminenter, & contentiuè; & sic vtique verum est, quod de necessitate omnia videat: Illud enim, quod est omnia eminenter, & subsistenter, & contentiue, impossibile est cognosci, quin omnia sint cognita eminenter, & contentiuè; quia illud est cognitum, quod est omnia isto modo: sed diuinitas non est portio entitatis, sed est

D omnis entitas eminenter, & contentiuè per modum exemplaris, vt alias declaratum est, & Augustinus hoc dicit expræsse de triplici habitaculo in supra allegata auctoritate, cum ait, quod mundus in Deo non est nisi Deus; per hoc innuens, quod Deus est totus mundus eminenter, & vniuersitas rerum, imo non est aliud quam res, & entitas vniuersalis subsistens, & super Gen. ad litteram dicit, quod creatura in Deo non est nisi creatrix essentia, & per consequens essentia creatrix non est nisi omnis entitas quæuis subsistēs, & increata: igitur ne-

E cesse est, quod videns diuinam essentiam videat eminenter, & contentiue totum mundum, & vniuersam terram. Et quia creaturarum distinctio est aliqua entitas, non solum videt emineter ipsas creaturas, imo & earum distinctiones, & modos & formas, totum tamen modo eminenti, in quodam contentiuo. & ad istum intellectum videtur August. currere in auctoritatibus superius primo loco inductis, quia in fine primæ auctoritatis ait, quod beatis manifestum erit, quomodo totus mundus in Deo erat, antequam fieret, & quod non

F aliud quam Deus erat.

Super Genesim etiam vocat creaturas, quæ videntur in verbo lucere, & rationes secundum quas creaturæ conditæ sunt; per hoc innuens, quod huiusmodi creaturæ non videntur in se formaliter, sed in quodam eminenti. Sic etiam Greg. intelligit cum ait: Quid est quod non videant, qui videntem omnia vident.

Tertio potest intelligi, quod videns diuinam essentiam, sicut videt omnia eminenter, & contentiue, sic ea videat æquipollenter, & denominatiuè, eo modo quo dictum est in primo de diuino intellectu: & sic impossibile est, quod beatus, aut aliquis intelle-

intellectus creatus æquipollenter videat omnia videndo diuinam essentiam. Hæc autem æquipollentia attenditur penes tria. A

Primo quidem, quod diuinus intuitus terminatus ad essentiam æquè est principium directiuum diuinæ omnipotentiæ, in componendo, conseruando, & attingendo creaturas in proprio genere, & propria forma, vt si suus intuitus haberet notitiam vespertinam, & terminaretur ad eas formaliter.

Secundo vero, quia ratione intuitus potest esse principium directiuum eiusdem omnipotentiæ ad causandum intellectionē in mente rationalis creaturæ terminatam ad rem in propriam forma, & ita per suam notitiam potest Deus loqui rationalibus creaturis de rebus in proprio genere, & propria forma. B

Tertio vero, quod iste intuitus multo perfectiori modo, & distinctori attingit creaturas, quam si esset intuitus ad eas terminatus formaliter; & ideo intuitus ille continet virtualiter, & æquipollenter imo plusquam æquipollenter, quoniam eminenter intuitus istos formales, quæ ad res ipsas possent formaliter terminari, & est æque distinctus. Vnde non solum videt Deus creaturas & earum distinctiones modo eminenti, imo videt distinctè. & per consequens æquipollenter formalibus actibus. Per oppositum autem intuitus videntis essentiam, & per consequens creaturas in intellectu creato, nec habet primam æquipollentiam, nec secundam, quia nec potest operari circa creaturas in nulla propria, nec etiam loqui ille, qui sic intuetur, & totum hoc ortum habet ex tertio scilicet, quod suus intuitus non est distinctiuus æquipollenter omnium creaturarum, quamuis attingit ex parte obiecti creaturas omnes, & earum distinctiones in quodam eminenti. Hoc autem potest declarari exemplo & ratione. C D

Exemplo quidem materiali, si ponatur, quod aliquis videat parietem, in quo sunt variæ celaturæ cum actu obscuro, quod non distinguit, constat quidem, quod iste videt omnes celaturas, quæ distinctæ sunt, & distinctiones earum, non tamen videt distinctiue, & per consequens non distinguit, videt ergo distincta ex parte obiecti, non tamen distinctiuè propter defectum actus. Sic intelligendum, quod intellectus creatus videns diuinitatem, quæ est omnia eminenter, videt etiam omnia distincta, non tamen actu distinctiuo. Ratione autem hoc patet, quia actus iste, qui æquipollet actibus infinitis, est necessario infinitus, & actus omnes virtualiter continens, & per consequens eminenter: Sed si actus ille, quo videns diuinam essentiam, & per consequens omnem entitatem, esset distinctiuus cuiuslibet entitatis, æquipolleret cuilibet proprio actui, qui ad quamlibet entitatem terminaretur formaliter, ex quo æquè distinctiuè, & clarè, imo clarius quamlibet entitatem attingeret in quodam eminenti: ergo esset necessario infinitus, quod est impossibile de quolibet actu creato. E F

Causa autem istius est, quia aliud est distinctio se tenens ex parte obiecti, ex quo non oritur, quod actus sit formaliter distinctiuus, imo distincta indistinctè possit attingere, & aliud est distinctio se tenens ex parte actus; quia quanto actus perfectior, tanto magis erit distinctiuus. Sic igitur patet, quid tenendum de consequente, quia videns diuinam essentiam de necessitate videt omnia eminenter actu denominatiuo omnia attingente actinctu quodam eminēti, imo etiam attingente distinctiones omnium, non tamen videt actu distinctiuo, quod scilicet creaturas distinguat inter se, aut a diuina essentia, & propter hoc dicit Aug. 4. super Gen. cap. 28. quod vespera primum Diei sit cognitione Angeli, qua cognoscit non se esse, quod Deus est: Per hoc innuens, quod est alia cognitio qua cognoscit se non esse, quod Deus est; hoc est quod non distinguit se, & cæteras creaturas quas videt, nec inter se, nec a Deo.

ARTICVLVS IV.

Quid tenendum sit de Antecedenti.

NVnc quarto videndum de Antecedente; an scilicet eodem actu videns diuinam essentiam videat creaturas, aut alio distinctiue, & visione matutina. Vbi considerandum, quod creatura potest cognosci actu terminato formaliter ad eam in propria natura & quidditatiua, dupliciter.

Primo quidem per proprias causas, & propria principia, & talis notitia quantum habetur clara, dicitur vespertina, vel per diuinam essentiam tanquam per causam exemplarem visam, & cognitam aliqua beatifica visione, ita vt sicut notitia principij infert & causat notitiam finis, & notitia terminorum notitiam principiorum, sic notitia Deitatis, quæ est causa primaria, principalis, exemplaris omnium quidditatum, & omnium rerum, inferat & causet in intellectu vidēte prædictam essentiam notitiam alicuius rei: vt sic, prima voluntas exemplaris sit causa notitiæ veritatis exemplatæ, & talis notitia multo eccellentior, & clarior, quā illa, quæ habetur per proprias causas. Vnde sicut notitia propter quid, & qui scit propter, quid multo clarius scit quam qui nouit solum quia; sic qui nouit solum quia, sic qui nouit vltimum propter quid exemplare, propter quod res est, ita quod non restat amplius quærere propter quid, sed ibi vltimate quietatur, intellectus clarissimè rem, & luminose cognoscit. Et ideo talis notitia appellatur matutina.

Quod autem ista matutina cognitio sit alius actus, innuit Augustinus 2. cap. 13. super Genes. ait enim, quod Angeli, ex quo facti sunt, ipsa æternitate sancta, & pia contemplatione perfruuntur, atque inde ista respicientes secundum id quod intellectus videt, facta approbant. Vbi patet, quod ponit duos aspectus; vnum beatæ contemplationis in quæ æternitate perfruuntur; alium vero creaturarum, cum dicit: inde ista respiciunt, & secundum id quod interius vident, facta approbant, & ibidem subdit, quod ex ipso verbo prius cognito, quod non esset; verum, nisi cognitio creaturæ esset alia a cognitione verbi, causata tamen & illata ab illo.

Paulo ante etiam in eodē capite ponit hæc verba, Dei secundum sapientiam gēitam, deinde, facta est in creatura spirituali, hoc est in cognitione Angelorum secundum creatam in illis sapientiam. Deinde, cœlum factum est, vt esset etiam ipsa cœli creatura in genere proprio. Vbi manifeste ponit, quod illa cognitio matutina secūdum quam factū est cœlum in creatura spirituali, antequā fieret, & cognosceretur in proprio genere, est quædam creata sapientia a verbo deriuata.

Ratione autem patet, quod si eodem actu & non alio videretur diuina essentia, & creaturæ in ea, sequeretur, quod videns diuinam essentiam, omnia de necessitate videret distinctiuè, & sub rationibus proprijs, vt declaratum est articulo superiori. Sed hoc ostensum est esse impossibile in tertio: igitur necesse est, quod aliquo actu cognoscat. Sed contra prædicta sunt dubia.

Primo quidem, quia secundum hoc non erunt solum duæ cognitiones, vna matutina, & alia vespertina, sed erunt tres.

Prima quidem visio diuinæ essentiæ, qua visa noscuntur omnia eminenter, & æquipollenter ex parte obiecti, quamuis non eminenter, & æquipollenter ex parte actus.

Secunda vero notitia creaturæ causata, & illata ex præcedenti notitia.

Tertia vero notitia creaturæ per propria principia contenta sub proprio genere, & propria natura: sed Augustinus non ponit nisi duas notitias vnam matutinam, & alteram vespertinam: igitur illud stare non potest.

Præterea: Eodem actu videtur speculum, & ea, quæ relucent in speculo: sed creaturæ videntur, quo videtur Verbum: ergo.

Præterea: Si non eodem actu videtur Verbum, & creatura, tunc non videbitur creatura in Verbo: sed hoc est contra Augustinum vbique, vbicumque de materia ista tractat.

Primo præcipuè super Gen. cap. 13. & 4. in capitulis multis & 2. de Ciuit. c. 7. Dei. In his enim lucis ex intento tractat istam materiam: igitur illud quod prius.

Præterea: Aut ista notitia, quæ est alia a visione Verbi, attingit aliquo modo diuinam essentiã obiectiuè, aut nullo modo. Si nullo modo, poterit Deus facere notitiam matutinam de creatura in intellectu non bono, & separare notitiam Verbi a notitia creaturarum, & e conuerso: sed hoc est inconueniens, & contra dicta Sanctorum: si vero attingit aliquo modo diuinam essentiam, beatifica erit: igitur illud poni non potest.

Præterea: Si ex notitia diuinæ essentiæ infertur, & causatur notitia creaturæ, aut hoc est de necessitate, & per consequẽs redit prima difficultas, quod videns diuinam essentiam ex hoc ipso causabuntur in eo notitiæ omnium creaturarum, immo & infinitæ notitiæ in actu, quod est impossibile: Aut hoc non est de necessitate, sed subest voluntati videntis. Et sic, quilibet beatus poterit videre, quod voluerit, & æquabitur ipsi Deo in notitia creaturarum. Aut hoc subest voluntati Dei, & tunc non est verũ, quod ex notitia Verbi, vel ex Verbo viso, aut extra essentiam talis notitia inferatur, immo ex sola Dei voluntate, & per consequens non videntur creaturæ in Verbo, aut in essentia, nec ex Verbo, nec ex essentia, sed ex sola Dei voluntate, sicut & cætera, quæ Deus reuelat: sed constat hoc esse absonum: igitur illud poni non potest.

Sed his non obstantibus dicendum est illud, quod prius, constat enim, quod alia est notitia, qua cognoscitur ars, ab illa, qua cognoscitur artificiatum per artem.

Sed Augustinus 2. de Ciuit. Dei, dicit illam cognitionem, qua videtur creatura in diuina essentia, esse cognitionem artificiati per artem, & in sua arte: igitur alia est ab illa, qua videtur Dei essentia.

Vnde sic dicit Augustinus: cognitio creaturæ in

A seipsa magis clara est, vt ita dicam, quam cum Dei sapientia cognoscitur, vel vt in arte, qua facta est, & ideo vespera congruentius dici potest.

Non procedunt ergo instantiæ.

Prima si quidem non: nam Augustinus expræsse super Gen. cap. 33. ponit tres visiones sub his verbis. Ibi semper est dies in contemplatione incommutabilis virtutis, semper vespera in cognitione creaturæ in seipsa, semper mane ex hac cognitione in laude Creatoris, & inducit auctoritatem psalmistæ. Vespere, inquit, mane, & meridie enarrabo, & enunciabo, & exaudies vocem meam.

B Sic ergo secundum Augustinũ visio beatifica incommutabilis veritatis, qua visa visa autem omnia sunt eminenter, & æquipollenter æquipollentia se tenente ex parte obiecti, quamuis non ex parte actus, & modi cognoscendi est notitia meridiana, seu diuina; notitia vero rei relatæ ad priorem notitiam, immo per eam illatæ dicitur matutina, quia tunc per diuinam essentiam, tamquam per artem & rationem, & exemplar, & vltimum propter quid creatura ipsa cognoscitur.

C Secunda etiam non procedit, nam speculum potest intelligi repræsentare dupliciter. Vno quidem modo per reflexionem, quia per ipsum obiectorum similitudines reflectuntur ad visum, sicut patet in speculo materiali. Et hoc modo forsitan verum est, quod non eodem actu videtur speculum, & illud cuius est speculum; forte enim non est verum, cum alia sit species speculi, & alia species reflexa a speculo, per quam res videtur, & per consequens alij sunt actus, quamuis sint simultanei.

D Alio modo potest intelligi repræsentare per illatiuam rationem, & expressionem eo modo, quo ars exprimit artificiatum, & exemplar exemplarium, & sic diuina essentia est speculum repræsentans, idest, excitans, & exprimẽs notitiam creaturarum. Et sic non oportet, quod eadem notitia, qua videtur speculum, sed alia quæuis simultanea. Vnde sicut materiale speculum imprimit oculo visionem obiecti speciem per reflexionem imprimendo in ipsum, sic absque reflexione notitia diuinæ essentiæ exprimit, & imprimit notitiam creaturæ intellectui bonorum.

E Tertia etiam non procedit; quoniam sicut notitia conclusionis causatur ex notitia principiorum, & principiorum ex terminis, & tamen possumus dicere, quod conclusio cognoscatur in virtute principiorum & in principiis, & principia in terminis & ex terminis; sic & artificialiter omne cognoscitur per artem, & in arte, & effectus per causam, & in causa, & ideo illa notitia creaturæ, & est ex Verbo, & etiam in Verbo.

Quarta etiam non procedit. Ista namque notitia, licet non attingat obiectiuè essentiam diuinam, F quia tunc esset beatifica, a notitia tamen intuitiua diuinæ essentiæ dependet, & effectiuè, & conseruatiuè secundum esse reale, obiectiuè autem, & secundum esse intentionale dependet a notitia principij; secundum esse reale quidem effectiuè, & secundum esse intentionale sibi innititur, tamquã enim quid dicit propter quid. Quod ergo infertur, quod poterit Deus notitiam matutinam facere sine visione essentiæ; non tenet, sicut non potest notitiam conclusionis facere cum ignorantia principij; nec actũ voluntatis sine actu intellectus propter connexionem obiectorum. & ratio huius est, quia impossibile est, quod fiat notitia de aliqua re dicens propter

pter quid, nisi includatur notitia ipsius propter quid. Quia ergo notitia matutina dat propter, quid respectu creaturæ, propter quid inquam vltimatum, & exemplare, idcirco necesse est, quod concurrat notitia illius exemplaris. A

Vel forsitan posset dici, quod aliud membrum est verum, scilicet quod notitia matutina attingit essentiam diuinam, non quidem per modum principalis obiecti, sed per modum circunstantis propter quid, sicut electio vnius actus existens attingit id, quod est ad finem per modum obiecti principalis, finem autem tanquam causam, & cuius gratia, & sic est de notitia conclusionis, quia transit super veritatem ipsius propter veritatem principij. B

Et si dicatur, quod erit beatifica, hæc notitia matutina, ex quo aliquo modo attingit diuinam essentiam: dicendum, quod non, sicut nec actus quo beatus videt se videre essentiam, beatificus, est licet attingat necessario essentiam diuinam secundario, & tanquam causam, & non principaliter.

Quinta etiam non procedit, nam sicut notitia conclusionis est effectiuè a notitia principij, & ab intellectu agente, sic notitia matutina communicatur a notitia verbis concurrente voluntate diuina tanquam coagente. C

Et propter hoc est connexio obiectiua inter diuinam essentiam visam, quæ dat propter quid, & creaturam sic cognitam, quæ est quoddam exemplatum, & quoddam cognitum per modum quia. Et secundum hoc patet, quomodo Christus cognoscit omnia cognitione matutina, non quidem in actu, sed virtualiter, videlicet quantum diuina voluntas determinat sibi assistere, vt ex notitia Verbi inferat notitiam cuiuscunq. creaturæ quantumcunq. occultæ, & futuræ, quod non est concessum alicui beatorum. D

Ad argumētum principale dicendū, quod essentia diuina non est necessarium speculum in repræsentando creaturas, imo voluntarium, communicat enim effectiue notitiam matutinam; Deus autem est agens liberum respectu omnis actionis ad extra.

E

QVODLIBETVM VNDECIMVM.

Vtrum virtus inquantum virtus sit ens per accidens.

Vndecimo quærebatur: Vtrum virtus inquantum virtus sit ens per accidens. & arguitur quod sic: Illud, quod in sui conceptu duo prædicamenta includit, ex 7. met. est ens per accidens: sed virtus absolutum includit & respectum congruentiæ: ergo est ens per accidens. Confirmatur: quia includit qualitatem, & relationem. F

Præterea: Illud accidit virtuti, quod nihil facit communicatiuè ad actum, quia virtus est causa, & principium quodammodo actus virtuosi, quia habentem perficit, & opus eius bonum reddit ex 2. Ethic. sed respectus congruentiæ nihil facit ad actum, quia relatio non est principium 5. Physic. nec terminus motus: ergo virtuti accidit congruentia, si includit illam inquantum virtus: ergo est ens per accidens virtus inquantum huiusmodi.

Contra: nullū Ens per accidens est in prædicamento, ex 3. Topic. album non est in genere propter duo significare, sed virtus est in ipsa specie qualitatis, & vniuersaliter habitus bonus, vel malus secundum Phylosophum in prædicamentis & 7. met. ergo non est ens per accidens.

Præterea: Nullum definibile est ens per accidens: sed Phylosophus 2. Ethic. definit virtutem: non est ergo ens per accidens.

Responsio ad quæstionem.

Respōdeo: licet quæstio posset currere ad difficultatē illam, qua ponitur, quod plures qualitates concurrunt ad vnam pulchritudinem, & vnam virtutem principaliter concurrit ad hoc, quod videtur includere absolutum, & respectum congruè in suo intellectu, ideo sic procedendum est. Primo punctus quæstionis, in quo est difficultas, inquiretur: Secundo ad quæstionem in puncto illo dicetur. Tertio tangentur quædam replicata, & dicetur ad ea.

ARTICVLVS I.

In quo inquiritur punctus quæstionis.

CIRCA primum supponuntur tria.

Primum, quod virtus sit quidditatiuè, & per essentiam qualitas absoluta. Tum quia Augustinus dicit, quod est vna qualitas mentis. Et in suis cathegorijs in cap. de qualit. ait, quod habitus est affectio animi longo tempore perseuerans, vt virtus, & disciplina: constat autem, quod respectus non afficit animam & alibi cap. de ad aliquid ait, quod quædam esset narrātur, quæ qualitati sunt maximè coniuncta, habitus enim, & affectio & scientia qualitati videntur maxime conuenire. Tum quia Phylosoph. in prædicam. dicit, quod habitus, cuius species sunt virtus, & vitium, non est in prima specie qualitatis. & 5. met. ponit expræsse virtutem, & vitium differentias passionum, & qualitates & in 7. Physic. ostendit non esse motum in virtutem & vitium, per hoc probans, quod non est motus in prima specie qualitatis: quod nihil esset dictu, nisi intenderet, quod virtus & vitium per essentiam sunt qualitates. Tum quia Commentator 5. met. cō. 10. expræsse dicit, quod studiositas, & prauitas,

quæ

quæ sunt virtus & vitium, concluduntur in qualitatibus, & sunt formæ in animatis, & iterum dicit comm. 7. cum declarauit, quod in genere qualitatis, quæ est in qualitate, non est alteratio, incipit hoc etiam declarare in alio genere prædicamenti qualitatis, scilicet in formis, quæ sunt in anima, & animato, & subdit: formæ enim sunt virtutes, & vitia. Tum quia Symplicius cap. de ad aliquid dicit, quod contradictoria in ad aliquid sunt virtus, & malitia, scientia, & ignorantia, non quia virtus, & malitia hebeant esse ad aliquid, nec scientia, & ignorantia, hoc enim quidem vt facientia quales erunt qualitates: & subdit, esse enim prauum, & studiosum significatiuum est participationis, & qualis, non habitudinis; tum quia virtus generatur ex actibus, & est principium similium actuum. Et 2. Ethic. diuiditur etiam per intellectualem, & moralem, perficit etiam formaliter habentem, & qualificat, ita quod respondetur interroganti, qualis est homo, quod est virtuosus, vel bonus: hoc autem scilicet ex actibus generari 7. meth. esse principium actiuum, diuidi per intellectuales, & morales species virtutis; qualificare, perficere respectui non competit, sed formæ absolutæ: ergo fixè tenendũ est, quod virtus per essentiam, & quidditatem in recto non est respectus, sed qualitas absoluta.

Quod virtus in suo cointellectu necessario includit respectum congruentiæ.

SEcundum, quod supponitur, est, quod illa qualitas absoluta, vt est in prima specie qualitatis virtus vel vitium, necessario habet respectum congruentiæ, vel incongruentiæ de suo communi intellectu, & suo coexistere, sic quod nec potest aliquod absolutum esse, vel intelligi virtus, nisi cointelligatur congruere, & sit congruens, quod patet, tum quia omnes definitiones virtutis illum respectum includunt, nec aliquis vnquam virtutem sine isto respectu definiuit, aut definire potuit. Ideo Augustinus dicit, bona qualitas mentis. & Philosophus 2. Ethic. quæ habentem perficit: & ibidem, quod immediatè consistit quoad nos, & 7. Physic. dispositio perfecti ad optimum: quæ omnia dant respectum ad naturam, & congruentiam: tum quia variata congruentia variatur virtus. Vnde quod in vno virtus est, in alio vitium, vt patet in corporibus, nam albedo, quæ est vitium in oculo, pulchritudo est in dente; & quod est vni animali venenum, alteri est virtus, & perfectio. Et similiter est de virtutibus animæ, vt de taciturnitate, & effusiua datione, quæ vni congruunt, & non alteri: iuueni quidem taciturnitas, seni vero diuiti effusio, & non pauperi: tum quia actus non est, nec intelligitur virtuosus, nisi secundum circumstantias intellectas fundaret congruentiam, vt patet 3. Ethic. quia circumstantiæ sumuntur semper, vt congruit, & oportet, quantum scilicet, & quando, & vbi, & cuius gratia.

Quod virtus non est aliquid constitutum ex absoluto, & respectu, sicut alia concreta constituuntur ex subiecto, & forma denominante.

TErtium autem, quod supponitur, est, quod virtus non est aliquid constitutum ex respectu conuenientiæ, & congruentiæ, siue decentiæ, & ex

A illo, quod est absolutum, sicut superficies alba cõponitur ex albedine, & superficie: Tum quia virtus est necessarium abstractum, sicut albedo, non autẽ concretum, vt album, vel virtuosum: tum quia non esset in genere propter duo significare: tum quia esset relatiuum, sicut pater, non sicut manus & remus, & ita secundum esse, non secundum dici. Tum quia pulchrum est pulchrum ad se, & castum est castum ad se, sicut album. & per consequens castitas, & pulchritudo, & vniuersaliter virtus non est includens respectum tamquam partem essentiæ ex

B qua constituatur. Tum quia periret prima species qualitatis, quia non potest poni illa species, nisi habitus bonus, qui est virtus, vel malus, qui est vitiũ, & si sunt composita, ista non erunt in aliquo genere vno, vt species.

Ex his colligitur punctus quæstionis, quod si necesse est virtutẽ esse qualitatẽ, & formam aliquam absolutam, sicut dicit primum suppositum, & tamen hoc impossibile est, illud absolutum esse aut concipi sub ratione virtutis, nisi concipiatur fundare respectum congruentis, vt dicit secundum

C suppositum. Et est impossibile, quod concipiatur, vt compositum constitutum ex absoluto, & respectu, vt dicit tertium suppositũ: necessario ergo concluditur, quod concipiatur, vt fundamentum sub respectu congruentiæ, siue vt absolutum actu fundans hunc respectum; omne enim absolutum possibile est intelligi sine actu. Nec etiam concipitur, vt actu fundans respectum; sic enim est impossibile, quia pars huius conceptus absolutum actu fundans respectum est respectus. Est ergo difficultas, & punctus quæstionis, an pulchritudo dentis, quæ

D est aliud, quam albedo, quæ denti congruit, & inquantum est illud, quod congruit, sit ens per accidens; nulla enim quæstio esset, si pulchritudo esset congruum concretiuè, non autem dicit sic, sed albedinem, vt est illud, quod congruit, & sic intelligendum est de omni virtute, quod includit absolutum essentialiter, & in recto, respectum vero extrinsecè, & in obiecto; sic respectus est de cointellectu virtutis, & coexistentia, non autem de essentia, & principali intellectu.

E *Vt punctus & difficultas quæsiti clarius pateat, arguitur, quod secundum quod includit duo prædicamenta, virtus necessario sit ens per accidens.*

QVod igitur virtus secundum hoc sit ens per accidens videlicet posse probari multipliciter.

Primo sic: Omne quod includit res duorum prædicamentorum, qualitercumque includat, est

F ens per accidens, & nec minus si vnum in recto, & reliquum in obliquo, quam si vtrumque in recto, immo plus, quia magis cadit ab vnitate. hoc patet ex 7. meth. vbi dicit Philosophus, quod composita ex substantia, & alijs prædicamentis non faciunt vnum per se, & per idem iudicium est de composito ex quibuslibet duobus prædicamentis sed: virtus includit absolutum principaliter, & in recto, & respectum in obliquo, quorum primum est in genere qualitatis, secundum in genere relationis: ergo virtus est ens per accidens.

Secundo sic: Aut virtutis essentia consistit totaliter, & præcisè; aut respectus includitur partiali-

tialiter. Sed non potest dici primum, quia secundum hoc tertia species qualitatis, & prima, cum sint idem in absoluto illo, non differrent per essentiam: Similiter virtus, & vitium erunt idem per essentiam, quia idem absolutum specifice habet rationem virtutis in vno, & vitij in alio. Similiter non erunt qualitates essentialiter coopposita, & specificæ: quæ omnia absona sunt: ergo relinquitur, quod detur secundum, scilicet quod virtutis essentiam ingrediatur particulariter ipse respectus congruentiæ: sed omnis essentia habens partem sui absolutum, & partem respectum, est ens per accidens vt patet in patre, & similibus: igitur essentia virtutis erit quoddam per accidens, dato etiam, quod sit in obliquo respectus ipse pars.

Tertio sic: Absolutum sub respectu, vel actu fundans respectum, est, vt sit aliquid vltra absolutum; est enim illud, quod significatur per hanc propositionem, sub quod etiam potest adesse & abesse illi, esse ens per accidens: Includit enim duo, quorum vnum accidit alteri, & ita est ens per accidens, vt patet 5. met. & per definitionem accidentis: Igitur virtus si importat absolutum, non præcise, sed vt sub respectu, necessario est ens per accidens.

Confirmatur, quia actum fundare nec est absolutum, cum separetur ab eo, nec respectus qui fundatur, clarè est: erit igitur habitudo media realis, vel rationis. quod confirmatur, quia posse fundare includit respectum, quare & actu fundare.

Quarto sic: Respectus congruentiæ se habet ad virtutem, vt propria passio se habet ad subiectum in secundo modo per se, & per consequens Deus posset facere virtutem sine illo respectu, cuius oppositum dicitur: tum quia subiectũ potest intelligi sine propria passione, quamuis non è conuerso, & secundum hoc non erit ille respectus de cointellectu virtutis. Tum quia virtus acquiritur, & variatur specifice variatione sola facta in isto respectu, & ita videtur esse differentia intrinseca reponens in specie, & non passio. Tum quia omne, quod acquiritur ad solam variationem termini habet respectum partẽ sui, nisi sit purus respectus: solo autem statu personæ variato est virtus, quod verum non esse; patet de taciturnitate, quæ est virtus in iuuene, vitium in sene; & de albedine, quæ est virtus, & pulchritudo in dente, & vitium in pupilla. Non potest igitur respectus congruentiæ esse propria passio virtutis, sed potius de essentia eius aliquo modo. Sed constat, quod omnis includens respectum, & absolutum est ens per accidens: ergo quod prius.

Quinto sic: Album est ens per accidens, vnde non est in genere propter duo significare: sed album solam qualitatem significat, vt dicitur in prædicam. connotat autẽ subiectum, & idem dicit Comment. 5. met. contra Auicen. com. 9. dicit enim quod passio significat accidens, & secundo subiectum: ergo nomen, quod vltra significatum connotat aliquid, ens per accidens significat secũdum Phylosophum: sed virtus est huiusmodi: erit ergo ens per accidens, vt videtur.

Sexto sic: Relatiuum secundum esse est ens per accidens, vt patet in simile, & æquale: sed virtus, & relatiuum secundum esse, saltem aliquæ virtutes, vt iustitia, & amicitia, nam de finitio relatiua illa est, quæ dicit, quod ad aliquid sunt quæcunque hoc ipsum, quod sunt aliorum sunt, competit eis: amicitia enim non est ad se virtus, nec iustitia,

A sed sunt ad alterum: ergo saltem aliquæ virtutes sunt ens per accidens.

Septimo sic: Absolutum sub respectu, vt sic nihil est vltra purum absolutum aliquod, aut aliqua, aut nihil. Sed non potest dici, quod nihil, quia tunc essentia virtutis esset nihil, nam absolutum præcise supradictum non est virtutis, sed vt sub respectu, parte, vt sic autem est nihil: ergo necesse est quod vel sint aliqua pluraliter, & modo acerui, & sic virtus erit alterius essentialiter, & per consequens ens per accidens; vel quod sit aliquid, & per con-
B sequens ens, & vnum: sed non vnum per se, cum includat respectum, & absolutum: ergo vnum per accidens.

Octauo sic: Phylosoph. primo Elench. dicit, quod si nomen, & oratio idem significant, vt hæc dictio duplum, & hæc oratio duplum dimidij, sequitur nugatio; nam dicendo duplum medij, & ideo hoc nomen duplum aliter significat dimidium, quam hæc oratio duplum dimidij. Quæritur ergo, an virtus præcise significet absolutum, sic vt respectus non cadat in suo significato, sicut nec dimidium
C cadit in significato dupli; aut significet vtrumque simul, absolutum in recto, & respectum in obliquo. Si detur primũ, habetur propositum scilicet, quod præcisè significabat absolutum, & nullo modo respectum, nec in obliquo, nec in recto, & per consequens poterit intelligi sine respectu. Si vero detur secundum, sequitur, quod sicut hæc oratio significat ens per accidens, cum dicitur dimidium dupli, sic hæc dictio virtus significabit ens per accidens: quod enim duo significat, sic quod ambo cadunt in suo significato, exprimit ens per accidens: igitur il-
D lud quod prius.

Nono sic: Non magis fundat intime absolutum virtutis respectum congruentiæ, quam absolutum albedinis respectum similitudinis; propriũ est enim qualitatum secundum eas simile, & dissimile dici, & secundum quantitatem æquale, & inæquale: sed nullum nomen est impositum ad significandum albedinem, aut alias qualitates, vt stat sub respectu similitudinis, vel vt fundant ipsum: ergo nec qualitatis, vt fundat respectum congruentiæ, debet speciale nomen imponi.

E Decimo sic: Tota ratio virtutis completæ est extra intellectum: sed respectus congruentiæ complete non est extra intellectum saltem secundum ponentes, quod complementum relationum est ab anima: ergo ratio virtutis non consistit in obiecto, vt est actu sub respectu congruentis.

Confirmatur, quia saltem in Deo attributum virtutis, & iustitiæ, & scientiæ non possunt importare diuinitatem sub respectu reali, quia talis non est in Deo, nec rationis, quia tunc tota ratio iustitiæ, vel virtutis non esset in Deo circunspecto
F actu intellectus. Patet itaque punctus, & difficultas quæstionis.

ARTICVLVS III.

Quod virtus erit qualitas copulata respectui: probat etiam, quod non sit ens per accidens.

NVnc secundo dicendum ad quæstionem in isto puncto, & ad istas difficultates, & primo notandum, quod Phylosoph. 7. met. distinguit

duplex genus accidentis, & ponit exemplum de qualitate, ponit enim accidens copulatum, vt symitas, vel masculinitas, & simplex sicut albedo, & dat differentiam, quod qualitas copulata includit duo, vnum per accidens, vt simitas concauitatem nasi, & vnum contingit separatim dicere hoc est significare, nec ostendere, hoc est definire, nec intelligere qualitates huius sine illis, quibus copulantur, vt simitatem sine naso; sicut dicit: qualitates vero simplices non copulatas contingit significare, definire, intelligere sine determinato subiecto, vt albedinem sine tabula, aut homine, in quo est, vbi dicit Commentator com. 17. quod hoc nomen symitas significat ambo, scilicet concauitatem, & nasum, & quod has qualitates non potest significare nomen, nec definitio sine eo, quod significet suũ subiectum. Et subdit, quod impossibile est symitatem intelligi sine naso, aut masculinitatem, seu feminitatem sine animali.

Ex his infero, quod qualitatum quædam sunt simplices, vt albedo, de quarum cointellectu, consignificatione, & definitione, ac essentiali coexistentia non sunt determinata subiecta. Quædam vero copulatæ quibusdam, sine quibus nec definiri, nec significari, nec intelligi, nec essentialiter esse possunt.

Istarum autem quædam sunt copulatæ subiectis determinatis, vt symitas, masculinitas. Quædam sunt copulatæ determinatis respectibus, vt virtus scientia, vt sunt quidditatiua ratio symitatis, non est nasus, sed est copulata naso in intelligi, significari, definiri, & esse quidditatiuo; sicut ratio quidditatiua virtutis non est tamen in esse, & intelligi significari, & definiri cum isto respectu. Partes etiam substantiæ dicunt substantiam non puram, sed copulatam respectui partis, vt manus, pes, & huiusmodi.

Sed forte dicetur, quod qualitates copulatas subiectis per istum modum, qui est dictus, est bene possibile reperiri, immo hoc dicit Philosophus, sed copulatas respectibus non est possibile, nec hoc dicit Philosophus, & ratio differentiæ sumi potest ex hoc, quod accidens, cum sit posterius, non potest dependere qualitas absoluta.

Ad quod dicendum est, quod immo Philosophus dicit hoc de his, de quibus minus videtur scilicet, de partibus substantiæ in prædicamentis, vbi ait, quod si ad aliquid talia dicunt, quæcumque hoc ipsum, quod sunt aliorum dicuntur, non possumus euitare, quin manus & caput & partes substantiæ sint ad aliquid: ibi quidem expræsse dicit, quod partes substantiæ ideo dicuntur ad aliquid, quod copulantur habitudinibus, non quia sint habitudines, sunt enim in prædicamento substantiæ, significant ergo substantias habitudinibus copulatas; vbi dicit Symplicius, quod caput dicitur ad aliquid esse, cum natura ipsius non in habitudine consistat.

Sed est substantia quædam, caracterizatur autem secundum dici, & capitati dicitur inquantum pars. Et subdit, quod relatiua secundum dici dicuntur, non quia eorum esse sit ad aliquid, sed secundum, quod subiectiua abundant habitudine. Ex quo patet, quod relatiua secundum dici sunt res alteri prædicamento copulatæ, tum & abundantes habitudinibus.

De qualitate vero idem, dicit Philosophus capitulo de qualitate, vbi ait, quod non est impossibile eandem rem, vtpote virtutem esse in diuersis generibus qualitate scilicet, & relatione, hoc enim verum non est per se, & directe, sed quod copulatur qualitas relationi. ratio vero istius est, quod & substantiæ, quæ, sunt partes sunt propter totum; & qualitates, quæ sunt virtutes, & perfectiones, sunt ingeminatæ, & ordinatæ ex suo intrinseco propter naturam, cuius sunt: idcirco absolutum cuiuslibet partis determinat sibi ex se respectum partis, & absolutum qualitatis, quæ est virtus respectum congruentiæ ad naturam propter quam est. Cum ergo instatur, quod respectus est posterior qualitate: dicendum, quod non est impossibile ratione esse prius vno modo prioritatis, & posterius alio. & probo, quia in ratione causæ includitur ratio principij, & prioris 5. meth. omnis enim causa prior est effectu suo modo prioritatis: constat autem, quod nihil prohibet illud, quod est causa in vno genere causæ, esse effectum in alio, vt patet 2. physic. & 5. meth. vnde deambulatio est causa sanitatis effectiua, & tamẽ sanitas est eius causa finalis: sunt ergo qualitates priores respectibus secundum ordinem causalitatum, quia propterea quod ingeminata est ratio necesse est, quod concipiatur qualitas illa, vt commensurata naturæ, in qua est, si concipi debeat, vt virtus, & per consequens vt copulata respectui congruentiæ, & commensurationis: qualitates ergo copulatæ habitudinibus ideo copulantur, quia sunt copulatæ subiectis, quibus copulantur mediante respectu.

His præmissis dico, quod virtus non est ens per accidens ex hoc ipso, quod sic copulatur. hoc patet: tum quia non esset vera distinctio Philosophi, quod qualitates quædam sunt simplices, quædam copulatæ, non enim esset illud copulatum qualitas, sed quale: tum quia symitas, & masculinitas sunt verè in prædicamento qualitatis æquè, sicut albedo, vel concauitas: ergo æquè ens per se vnum: Tum quia si esset ens per accidens, talis qualitas non esset differentia inter cõcretum, & abstractum inter copulatum ex hoc & hoc, quale est simum, & hoc copulatum huic, quale est simitas: tum quia ens per accidens claudit duo, quorum vnum accidit alteri ex quibus est, sicut album ex superficie, & albedine, hoc patet 5. meth. Nunc autem qualitas habituum copulata non est ex habitudine, sed manifestum est ex primo articulo, quod virtus est qualitas, nec habet, vnde debeat ens per accidens reputari, nisi quia de necessitate in suo esse quidditatiuo, & in suo intellectu significari, & definiri copulantur respectui: igitur non debet ens per accidens reputari.

Secundo ait illud Augustinus essentia ex duobus non est constituta non est ens per accidens, vt patet 7. meth. sed essentia virtutis non est duplicatus prædicamentos constituta, posito etiam, quod non sit absoluta qualitas præcisa, sed vt respectui congruentiæ copulata, siue vt actu fundans respectum: igitur non est ens per accidens.

Minor patet: si enim absolutum sub respectu, verbi gratia albedo fundans similitudinem, nominat aliquid constitutum ex respectu, & absoluto, aut iste respectus, ex quo constituitur, est ille sub quo est scilicet similitudo; aut aliud medians secundum rem, aut aliud medians secundum rationem. Non potest poni, quod sit ille, sub quo est, tunc enim idem importarent hæc duo absolutum sub respectu, vel fundans respectum, & constitutum ex absolu-

absoluto, & respectu. Ergo si ista est vera: albedo est absolutum fundans respectum: sic ista albedo est constitutum ex absoluto albedinis, albedinis respectus est fundans respectum, & sic totum fundaret partem, & esset sub parte, quod est impossibile. Vnde patet, quod absolutum fundans respectum dicit partem copulatam parti, non autem totum ex ambobus constitutum, & ideo prædicatur in recto de parte scilicet de albedine, cum repugnet toti prædicari de parte: & vniuersaliter notum est, quod absolutum, vt fundat, non habet partem secundum illud, quod fundatur, alioquin idem seipsum fundaret. Includit ergo necessario respectus fundatus non sicut pars aut sicut constituens, sed sicut copula.

Nec potest etiam poni secundum scilicet, quod sit ratio realis medians, sic quod absolutum sub respectu, vel fundans respectum includat constitutum ex absoluto, & illo respectu medio, quia pari ratione quærerem de illo respectu medio, num esset quid constitutum, & sic standum fuit in ipso, vel procedetur in infinitum.

Non potest etiam dari tertium, quod sit respectus rationis medians, nam si non potest concipi absolutum sub respectu sine respectu rationis medio, sub quo sit fundamentum, vt fundat, pari ratione nec sub illo medio poterat concipi, nec præintelligetur sub alio medio, & sic in infinitum, & per consequens concipiens absolutum sub respectu concipit actus infinitos rationis inter absolutum ipsum, & respectum fundatum, quod est impossibile ergo. Vnde patet quod nec esse sub respectu, nec actu fundare respectum includit respectum medium realem aut rationis, si est ipsum, & absolutum copulatum immediatè respectui.

Et si quæratur causa istius copulationis, nulla est, nisi quia istud est fundamentum, & illud respectus. Et sic debet intelligi de multis alijs; nam si superficies, vt sub albedine, vel materia, vt sub forma non includit respectum medium, nec etiam constitutũ ex superficie, & albedine, vel ex materia, & forma, sed dicit materiam ipsam copulatam respectui, & superficiem albam. & sic patet minor principalis argumenti.

Concludo igitur, quod virtus non est respectus congruentis, nec aliqua relatio essentialiter, vt quidam putauerunt; nec qualitas absoluta in essentia sua a respectu illo conclusa, vt aliqui dixerunt; nec essentia constituta ex absoluta qualitate, & illo respectu, vt alij æstimauerunt, sed est qualitas, & essentia illi respectui copulata, & est constitutum aliud copulatum ex qualitate, & respectu, & qualitas copulata respectui.

Primum enim non est in genere, & est ens per accidens, & nec est qualitas nec respectus, sed constitutum ex vtroque.

Secundum est in genere, nec est ens per accidens, & est qualitas præcisè sincathegorematicè aliud per se cathegorematicè: illud enim, quod est qualitas, & nihil plus, est præcise qualitas: sed talis est qualitas respectui copulata, est qualitas & nihil plus, quia non est respectus cui copulata est, nec aliquid nisi qualitas: est ergo præcipue qualitas absoluta: non est ergo præcisa, quia qualitas copulata respectui non est præcise qualitas, imo copulata. Vnde contradictio est, quod sit

A qualitas præcisa simul, & copulata. Ignorauerunt igitur prædicti, quod esset dare vltra purum respectum, & purum absolutum, & constitutum ex absoluto, & respectu.

Quartum scilicet absolutum copulatum respectui. Sed Phylosophus hoc declarauit: tale est enim omne relatiuum secundum dici, siue sit substantia, siue qualitas, est enim præcisè in genere substantiæ, & qualitatis, non tamen est qualitas, vel substantia præcisa a respectu, imo copulata, & ratione huius copulationis impossibile est

B intelligi, vel significari talem substantiam, vel qualitatem, vt sit sine respectu, & propter hoc est relatiuum secundum dici, & ad conuergentiam dicitur, vt manus manuati, & scientia scibilis, & hoc totum patet in prædicamentis. Est igitur virtus qualitas, quæ congruit naturæ, in qua ponitur inquantum est illud, quod congruit, vt albedo in dente est pulchritudo inquantum est, quod congruit, non quod pulchritudo sit aliquod constitutum ex albedine, & pulchritudine.

C *Responsio ad difficultates inductas superius in articulo primo.*

PEr hoc patet ad difficultates supra inductas. Ad primam quidem dicendum, quod aliquid includere duo prædicamenta, potest intelligi dupliciter. Primo quidem per modum copulati, & constituti ex duobus prædicamẽtis sicut symum, & pater, & simile, & omnia concreta accidentium. Secundo vero per modum prædicati vnius alteri copulati, sicut symitas copulatur naso, & prædi-

D camentum relationis termino, quod est alterius prædicamenti. In primo sensu maior est vera, quia sic includens duo prædicamenta est ens per accidens sicut symum. In secundo vero sensu maior est falsa. nam symitas esset per accidens ens, & omnis respectus, & sic non ens in prædicamento. In hoc autem sensu minor est vera.

Et cum dicitur, quod non minus videtur ens per accidens, quia includit vnum prædicamentum in recto, reliquum in obliquo, quam si includeret vtrumque in recto: omnino falsum est, quia tunc

E diceret constitutum ex duobus, nunc autem dicit præcisè vnum prædicamentum quamuis non præcisum, sed prædicamentum alteri copulatum, & hanc copulationem exprimit habitudo ipsa in obliquo.

Ad secundam difficultatem dicẽdum, quod procedit ab insufficienti; non enim consistit essentia virtutis in absoluto præciso, nec totaliter nec partialiter, imo nec aliquo modo, sed consistit in absoluto copulato respectui, quamuis enim essentia virtutis sit absolutum purè; (est enim absolutum, & nihil plus) non tamen est absolutum purum

F sed copulatum. Exemplum symitas est qualitas, purè & præcipue, non tamen pura, & præcisa, imo copulata cum substantia, & cum naso. & committitur in hac forma arguendi figura dictionis mutando qualitatẽ in quale, & fallacia consequentis arguendo ab insufficienti. Quando concluditur, quod respectus partialiter pertinet, & includitur in essentia virtutis: dicendum quod nullo modo est pars essentiæ, sed terminus copulatus, sicut nec subiectũ est pars qualitatis copulatæ, nõ enim nasus est pars essentiæ symitatis, sed copulatus terminus

 Per

Per hoc patet, quomodo prima species, & tertia qualitatis differunt per essentiam, quamuis idem absolutum reperiri possit esse in vtraque, vt albedo est essentia primæ speciei. Sed essentia copulata respectui similiter & secundæ.

Sed essentia tertiæ speciei est præcisa non copulata. Constat autē quod essentia non copulata, & copulata diuersæ sunt, & alterius rationis oppositorū modorū. Vnde Sympl. c. de qual. in fine dicit, quod possibile est idem referri ad aliud, & aliud prædicamentū reducentibus nobis singula, vel ad diuersitates significatorum, vel ad differentiam conceptuum, vel diuersos caractheres.

Et per idem patet, quod virtus, & vitiū differunt per essentiam, quia essentia vtriusq. est copulata, virtutis quiditas respectui congruentiæ, sed vitij incongruentię. Impossibile est autem, quod essentiæ copulatæ contrarijs sint essentia eadem, imo contrariæ sunt. Nec valet hæc forma arguendi, albedo est pulchritudo dentis, turpitudo pupillæ, & est eadem per essentiā: ergo idem per essentiam est pulchritudo. Maior est falsa. Si accipiatur albedo per se præscindendo respectum, sed si accipiatur copulata, tūc est vera: sed minor tunc est falsa scilicet, quod albedo copulata congruentiæ, & copulata incongruentiæ inquantum copulata, & sua esse copulata sit eadem essentia. Vnde magis potest oppositum cōcludi, sic, albedo non inquantū albedo, sed inquantum copulata respectui incongruentiæ est turpitudo pupillæ, sed vt isti, & illi copulata nō est essentia eadē, quamuis inquantum albedo sit eadem. Igitur pulchritudo, & turpitudo per essentiā nunquā sunt idē copulatū esse: ergo essentia copulata illi, & huic nō est eadē copulata essentia per locum a coniugatis.

Ex quo patet, ꝙ idem absolutum secundū suam rationē specificam absolutā non est virtus in vno, & vitium in alio. Cuius oppositū assumebatur, imo secundum specificam suā rationem nec est virtus, nec vitiū, nec in specie prima qualitatis sed in tertia: secundum autē quod huic respectui, vel illi copulatur, est virtus, vel vitium, vt sic autem accidit, quod sit talis ratio specifica absoluta, vel talis, quia quæcunq. sit, dum tamen isti respectui copuletur, vitium erit, si vero alteri, erit virtus.

Ad tertium dicendum, quod esse copulatum respectui, vel esse sub respectu, vel actu fundare respectum potest intelligi addere vltra illud, quod copulatur, vel quod est sub, vel quod actu fundat aliquid medians secundum rem, vel secundum rationem absolutum, vel respectum, vel aliquid tantum extrinsecum scilicet illud cui copulatur.

Si primum intelligatur falsum est, & processus in infinitum. Si vero secundum, verum est exemplum de symitate esse copulatum: ergo dicetur ad esse, & ab esse ei, quod copulatur per solū adesse, & abesse respectus, cui copulatur, non ꝙ sit aliquod mediū, quod adesse, habeat, vel abesse. hæ autē propositiones sub hoc cū hoc, & hæc ratio actu fundare non exprimunt præcisum fundamentū, nec ipsum respectū fundatum, nec mediū, sed fundamentum intrinsecè, & respectum per modū termini, & extrinseci.

Et cum additur in minori, quod illud est ens per accidens, quod includit aliqua duo, quorum vnum potest adesse alteri, & abesse, verum est si includat per modum cuiusdam tertij constituti ex ipsis, sicut symum. Si vero vnum per modum copulati alterum per modū termini cui copulatur, non est verum, nisi totum prædicamentum relationis sit ens per accidens, vt masculinitas, & symitas, & omnes qualitates copulatæ.

Ad quartū dicendum, quod respectus congruentiæ potest comparari, vel ad absolutum virtutis, v. g. ad albedinem ipsam, vt albedo est, & sic se habet, vt ad ipsam rationem virtutis, quæ consistit in esse copulato, vt pote ad rationem pulchritudinis, & sic respectus non est passio, sed est aliquid esse per modum partis, seu per modū termini sicut in relatione terminus est aliquid, & nasus aliquid simitas, secundū hoc ergo non oportet, quod possit intelligi virtus aut vitiū sine illo respectu, imo impossibile est.

Et cum vlterius probatur, quod sit essentialis differentia virtutis quia distinguitur a vitio solo respectu, & per illum solum variatur, & acquiritur: dicendum, quod distinguitur, vel constituit aliquid per aliud, vel tanquam per intrinsecum & terminum, vt symitas per nasum, relatio per terminum, habitus per actum, & actus per obiectum: Nunc ad propositum virtus distinguitur per copulationem ad ipsum. Vnde albedo non est formaliter pulchritudo, nec differt a turpitudine intrinsecè per congruentiam, sed per copulationem ad ipsam, sicut concauitas nasi, quæ est simitas, differt a concauitate cruris, quæ est congruentia non per nasum, sed per copulationem ad ipsum.

Cum vero additur, quod illud est purus respectus, vel constitutum ex respectu, quod variatur sola variatione facta in respectu, vel in extrinseco absoluto: dicendum, quod omittit tertium membrum scilicet, quod vel est respectus, vel copulatum ex absoluto, & respectu, vel absolutum copulatum respectui.

Ad secundum dicendum, quod album non significat subiectum in obliquo & qualitatem in recto, quia nunquam prædicaretur de subiecto. Vnde sicut hæc non est vera: nasus est simitas, sic nec hæc esset vera: corpus est album, sed diceretur album corporis sicut symitas nasi: significat ergo constitutum ex subiecto & accidente. Sed actu, & determinatè clauditur significatu accidēs, albedo videlicet, subiectum vero in potentia, & indeterminatè, quia non determinatur, quid sit album illud, an scilicet lapis, vel homo, vel aliquid aliud. Et quia quod actu, & determinatè significatur, principaliter significatur, est enim ratio, quod illud significetur, quod in potentia, & indeterminatè significatur, sicut album est quodcunq. cui albedo inest, idcirco Commentator 5. met. dicit quod album significat primo quidem accidens secundo subiectum. Similiter, & Phylosophus intelligit hoc, cum ait, album solam qualitatem significat, vtiq. verum est determinatè in actu.

Ad sextum dicendum, quod iustitia, amicitia sunt qualitates copulatæ respectibus. Vnde Aug. in suis cathegorijs dicit, quod iustitiæ iniustitia contraria est, sequitur, quod quia iustitia qualitas est, iniustitia qualitas erit. hoc ille. Dicuntur autem magis ad alterum quam aliæ, quia copulantur aliter respectui quam aliæ, nam cæteræ virtutes sunt copulatæ respectui congruentiæ, & debiti ad hominem in se, amicitia vero, & iustitia respectui debiti vnius hominis in ordine ad alteram: Est ergo amicitia virtus ad alterum, vt sub respectu, vel vt copulatum respectui est, vltra absolutum aliquid, quod se habet nō per modū partis, sed modo termini, propter hoc est aliquid vnū copulatū ex vtroq. Exemplum: respectus cū termino est aliquid vltra præci-

præcisam realitatẽ respectus, & non nihil, est enim aliquid non partiale, sed terminans.

Ad octauum dicendum, quod cum significare sit intellectũ manifestare, ex primo Perieh. oportet loqui de significato proportionaliter intellectioni, nũc autẽ symitas concipitur eodẽ actu simplici intellectus cadente simul super concauitatẽ, & nasum sed tamen cadit super concauitatẽ modo principali & ratione, sed super nasũ modo termini, & obliqui, & ideo dicitur cointelligi referẽdo cointellectũ, nõ ad intellectionẽ, sed ad obiectũ. Nã referẽdo ad intellectione, non intelligetur, cũ sit eadẽ intellectio.

Similiter eadẽ est de significari, nam eadẽ significationẽ vox, quæ est symitas concauitatẽ, & nasum significat, sed non eodẽ ordine ex parte significati, propter ꝙ dicitur nasus consignificari, quia per modum termini, concauitas vero significari, quia per modum principalis, & recti.

Cum igitur quæritur: an significet respectũ, sicut duplum significat dimidij, vel sicut duplum dimidij significat dimidiũ dimidij, in 7. met. & 4. dicendũ ꝙ nomẽ, & oratio idẽ significant secundũ Phyl. sed tamen aliter, & aliter, quia ratio explicitè, nomẽ implicitè, symitas ergo implicitè dicit nasum, sed concauitas nasi dicit explicitè, vt Comm. cõ. 18. ostẽdit 7. met. ait. n. quod hoc nomẽ symitas nõ significat nasum nisi secundũ contingentiã, & ideo cũ dicitur apertè simitas, non sequitur impossibile, scilicet nugatio, hoc modo ergo virtus significat respectum.

Ad nonum dicendum, quod duplex est genus respectus, scilicet principij actiui, & passiui, cui copulantur qualitates de secũda specie, quæ dicũtur potẽtiæ, & respectus cõgruentiæ, & incongruẽtiæ, cui qualitates de prima specie copulãtur, quæ dicũtur habitus, & habent hoc singulare in ordine ad sua fundamenta, quod ipsis fundamenta copulantur, quibus vt sic copulatis nomina propria imponuntur. Et hoc propter duo.

Primo quidem, quia qualitates copulatæ talibus respectibus denominãt & qualificant subiecta intellecta speciali modo, & alterius rationis quoniam secundũ bene & male, potens esse vel impotens, quod nullo modo competit eisdem qualitatibus non copulatẽ sumptis, nec etiã respectibus primis, non. n. qualificãt, vel referũt. Vnde albedo qualificat dentẽ, & denominat pulchrũ inquantũ est illud, quod congruit, pupillã autẽ, vt turpem, inquantũ non conuenit, & tamen absolutè sumpta nõ denominat sic.

Secũdo vero, quia respectus huiusmodi in ratione finis quodammodo sunt priores fundamentis, qualitates enim habent pro fine naturam, cui proportionantur, & pro cuius decentia sunt ingeneratæ quantum ad primam speciem, vel actum secundum, & operationem quantum ad secundam speciem potentiæ, & impotentiæ naturalis.

Ad decimum dicendum, quod si respectus congruentiæ est extra intellectũ in actu completo, vt dicunt multi, tũc ratio non concludit. Si vero non, sed est interminata necessitas extra intellectum ad huius habitudinẽ, qua intellectus reducit in actum, tunc ratio virtutis est copulata respectui cõgruentiæ, non secundũ actũ, sed secundum vltimatã necessitatẽ ad actum, vnde virtus est absolutũ, vt sub respectu, vel vt fundãs respectum non secundũ actum cõpletum, sed secundum vltimatã necessitatẽ, hæc autẽ vltimata necessitas est in Deo non immediatè vt fundamentũ, sed potius, vt terminus. Exẽplum. circũscripto omni actu intellectus Deus est exẽplar

A quia ratio exẽplaris importat diuinã essentiã copulatã respectui; nõ secundũ actũ, quia hæc relatio est purè rationis, sed secundũ vltimã necessitatẽ, non quidẽ per modũ fundamẽti, sed termini immutabilitatis creaturæ. Sic igitur patet, quid est relatiuum vel cõnotabile respectui dici, & quid connotare respectum, vel desinire penes cõnotata in generali, qa ꝙ Phyl. 7. met. dicit, scilicet absolutũ in abstracto respectui copulatum tale quidẽ formaliter, & directè nihil est nisi absolutum, sed per modum termini cui copulatur, & in obliquo includit respectum, & se-

B cundum hoc non est ens per accidens tale relatiuum, quod connotat respectum. Virtus igitur non est Ens per accidens, in quo finit articulus secũdus.

ARTICVLVS III.

Vbi primo ponuntur quædam obiecta per Thomam Anglicum contra prædicta.

NVnc tertio ponenda sunt quædam replicata a quodam Doctore contra prædicta Et probatur quod virtus sit Ens per accidens, sit, enim absolutũ virtutis præcisum. a. vt vero respectũ con-

C notat. b, respectus autẽ quem cõnotat c. tunc sic. a, ante b, est plusquã a, aut nõ est plus, non potest dici quod non est plus, quia contradictio esset, ꝙ connotaret vnum, & non reliquum: igitur est plus: ergo reale, vel rationis, vel modus, & quodcunq. detur, est Ens per accidẽs: ergo virtus est Ens per accidẽs.

Secundo sic: ante b, fundat c, per rationem a, aut per aliam; non per rationem a, quia tũc sic a potest esse sub opposito c. sic & b. Item manet a, & tamen ratio actu fundans nõ manet: ergo fundat per aliam rationem a, b, a, & per consequens b, est ens per ac-

D cidens & compositum, & habetur intentum.

Tertio sic: si b, non est ens per accidens, sed tantum a, ergo contradictoria verificantur de eodem dicendo b, connotat, a, non connotat igitur b, differt ab a. Deinde probatur, quod hoc principium fallum sit scilicet, quod virtus non possit intelligi sine respectu congruentiæ.

Primo quidem; quia omne absolutum potest intelligi sine respectu, hæc enim est communis sentẽtentia omnium, sed virtus est absolutum: ergo potest intelligi sine respectu congruẽtiæ. Secundo sic:

E causa quod posterius non possit intelligi sine priori per quod constituitur, sed virtus non constituitur per respectum congruentiæ, cum sit passio eius, igitur potest intelligi sine ipso. Tertio sic: de subiecto oportet præcognoscere quid est, & quia est, ante notitiam passionis primo poster. sed virtus est subiectum, congruentia passio: ergo virtus potest intelligi absq. congruentia. Confirmatur: quia habet causam in aliquo per quam potest determinari: ergo illa poterit præintelligi, quia maior, & minor secundũ Phyl. intelliguntur etiam prius conclusione

F tempore. Quarto sic: eadẽ sunt principia essendi, & cognoscendi: sed respectus, cum sit posterior, nõ est causa essendi: ergo nec cognoscendi. Deinde probatur quod scientia non sit relatiuum secundũ dici. Primo sic: Phyl. in prædica assignat differentiam inter relatiuum secundum esse, & secũdum dici, quod illa non possent apprehendi nisi termino apprehenso, hæc autem possunt. Vnde caput, & partes substantiæ possunt intelligi nõ apprehẽso termino, non sic duplum: sed secundum istum modum virtus, & scientia non possent sine respectu intelligi: ergo virtus est relatiuum secundum esse, non secundum dici, & etiam scientia.

Secundo sic. Phylosophus, Symplicius, Commentator, & Aug. dicunt sciētiam esse relatiuū secundū esse in prædicamentis. Phylos. quidem dicit, quod non est inconueniens idem esse in diuersis prædicamentis, vel generibus, & loquitur de virtute, & scientia, hoc non oporteret, si essent relatiua secundum dici, quia relatiuum secundum dici est tantum in vno genere. Symplicius vero dicit super illam litteram, quod manus, duplum, scientia habitus, dispositio, omnia ista sunt, in quorum quidditate est esse ad aliud, & post dicit, in abstracto, quod sunt relationes.

Instat autē, vbi dicit Phylos. Relatiua sunt simul, natura, de scientia & scibili. Et respondet, secundum expositorem, quod si vterque accipitur vniformiter scilicet potentia, vel actu sunt simul natura, sed non si vnum actu, reliquum potentia. Et concludit, quod non est inconueniens aliquid numerari in diuersis generibus secundum alium, & alium modum, sed secundum eundem impossibile est: hoc non esset verum, si scientiam esse relatiuum secundum dici. Commentator ver. 5. com. 2. met. dicit quod accidit, vt genus sit relatiuum, vt scientia; species vero non vt grammatica, & propter hoc concludit, quod scientia non est in rei veritate genus grammaticæ; quod sine dubio esset, si scientia importaret qualitatem in recto. Vult ergo dicere, quod nomen generis est impositum directè relationi, scilicet scientia, nomen vero speciei est impositum qualitati, nomē videlicet grammaticæ. Augustinus in logica sua vero deridet eos, qui dicunt, quod scibile non refertur ad scientiam, & dicit, quod Aristoteles dicit oppositum; non enim accipit scibile inquantum scibile, sed secundum intentionem scibilitatis: sed illud quod est scilicet subiectum, cui inest scibilitas in secundo modo dicendi per se, & subdit quod Phylosophus loquitur secundum modum famosum, non secundum virtutem: ergo videtur secundum mentem istorum, quod sciencia sit relatio in abstracto.

Tertio sic: Phylosophus sic arguit in 7. physic. In ad aliquid non est motus: scientia est ad aliquid: ergo in ipsa non est motus. Commentator autem dicit ibi, quod est syllogismus in prima figura, sed non esset nisi medium, quod est ad aliquid, prædicaretur in recto de minori extremitate, quæ est scientia: ergo scientia est ad aliquid in recto. Et confirmatur quia ibidem dicit Commentator, quod sciens maxime est ad aliquid, & quod dignius est, quod scientia sit de capitulo relationis.

Responsio ad difficultates præmissas.

SEd his non obstantibus dicendum sicut Phylosophus propter rationes in articulo primo, & secundo inductas, & potest vna talis addi. Nulla qualitas, vt præscindens a respectu, est in prima specie, vel secunda qualitatis: hoc patet de prima quia differt ab alijs eo, quod qualificat secundum bene, vel malè, vt patet 2. Ethic. Constat autē, quod nulla qualitas qualificat secundum bene nisi quatenus congruit, vnde ibidem est aliquod bene esse, quod sibi congruit, & decet, & oportet esse, & per consequens nulla qualitas denominat per modum bene vel male, nisi copuletur respectui congruentiæ, vel incongruentiæ, quare si accipiatur omnis qualitas, vt præscindens ab isto respectu, nulla erit in prima specie. Quod patet etiam, quia prima species qualitatis nominatur habitus, vel dispositio, vel se habere, vel disponi secundum bene, & male: copulatur ergo omnis qualitas, quæ est habitus, vel dispositio, cum isto respectu se habitationis bene, vel malè, quod est se habere, vt conguit, vel oportet.

A

Similiter de secunda specie patet, quia nulla qualitas habet rationem potentiæ, vel impotentiæ nisi quatenus copulatur respectui principij, sic nec cōcauitas esset symitas, nisi cōciperetur nasi. Quis enim potest intelligere quod aliqua qualitas sit potētia, nisi quia est principium non respectus principij, cū relatio non sit principium motus. Vnde patet quod potentia, & principium nominat qualitates copulatas respectui. Perit ergo prima, & secunda species qualitatis, si nulla, vt est in prædicamēto sit respectui copulata: sed hoc est absonū & contra concessa ab omnibus Phylosophis, & contra per se nota, cū ad interrogationē factam per quale? Respondeatur aliquando, vel potēs, vel impotēs, aliquādo bonus, vel malus, & per consequens potētia, vel impotētia, habitus bonitatis, & malitiæ sūt qualitates: ergo necesse est dicere, quod aliquæ sūt qualitates, quæ prout sunt in prædicamēto qualitatis, necessario sūt copulatæ respectibus, nec præscindūt ab eis.

B

C

Ad primam ergo instantiā, per quam probatur, quod virtus sit ens & per consequēs, dicendū, quod b, est plusquam a, non quidem in recto, sed in obliquo, quia includit c. & cū additur, quod illud quod est plus, vel est reale, vel rationis, vel modus. Dicendum quod hæc instantia imaginatur, quod illud plus sit aliquod medium in a, & c, quod tamen nullum est, sed ipsummet c, inclusum in obliquo est illud quod addit b, ad a, & propter hoc non est ens per accidens b, quia non dicit copulatum ex hoc & hoc, sed dicit hoc copulatum huic scilicet copulatum ipsi c.

D

Ad secundam dicēdum, quod b, fundat c, per rationem a, & non per aliam: & cum infertur quod b, poterit esse sub opposito c, sicut & a, non sequitur nam a dicit rationē fundandi. c, & non ipsam actualem fundationem: b, autē dicit a, vt actu fundans c; quamuis igitur sit contradictio, quod b, separetur ab ipso c, vt ꝙ aliquid fundās actu separetur a fūdamento, non tamē est impossibile de potēti fundare.

E

Ad tertiam dicēdum, quod nulla cōtradictio est dicēdo b, connotat; a, non connotat, quamuis a, & b, in recto idem omnino importent, pro eo, quod connotare non est nisi respectum in obliquo includere: nullum autem impossibile est accipere fundamentum nūc vt actu sub respectu, & sic appellare ipsum b, & accipere ipsum fundamentum, vt non actu sub respectu, & appellare ipsum a, tunc quidem erit verum dicere, quod b, connotat, & consignificat respectum; a, vero non & tamen in recto idem significant scilicet fundamentum.

F

Ad primam ergo instantiam quæ fiebat, quod virtus possit intelligi sine respectu congruentiæ, dicendū, quod maior est vera de absoluto in sua præcisione accepto, quod potest intelligi sine respectu, sed de absoluto copulato falsa est. Nec est cōmunis sententia illa, quæ repugnat dicto Phylosophi, qui assignat differentiam inter qualitatē, & simplicitatē, & copulatā, quod illa potest significari, definiri, & intelligi sine determinato obiecto, vt albedo sine tabula. Et etiam dicto Commentatoris, qui ibi dicit, quod impossibile est masculinitatē intelligi sine animali, & simitatem sine naso, & tamen constat quod simitas forma est obsoluta.

Ad

Ad secundum dicendum, quod respectus congruentiæ est posterior absoluto in sua absolutione, & præcisione, non autem inquantum forma copulata est, immo vt sic simul sunt intelligentia naturali, quia eodem actu intellectus attinguntur.

Et cum arguitur, quod esse constitutũ per aliquid sicut accidens per subiectum est causa, quod non possit intelligi respectus sine termino, quia non cõstituitur per terminum, & cum hoc: dicendum, quod respectus commensurationis ad naturam ex ea parte quodammodo prior est qualitate absoluta, quæ commensuratur, quia illa qualitas est ingenerata propter naturam ipsam, vt supra dicebatur.

Ad tertium dicendum, quod sicut supra patuit; Respectus congruentiæ est passio absoluti virtutis, sed inquantum virtus est, quia vt dicit qualitatem respectui copulatam non est passio, sed inclusum in obliquo in ratione eius, ideo ratio non procedit. Vel dicendum, quod sicut aliquid est subiectum, cui copulatur in esse, & etiam intellectui sua qualitas, vt naso symitas, quoddam cui non, vt talis albedo, sic quædam est passio, & respectus, cui copulatur qualitas, quæ est eius fundamentum, quædam vero, cui non copulatur, & virtus est de illis copulatis.

Ad quartum dicendum, quod si bene concludat terminus non erit de cointellectu relationis, quia non est sibi principium essendi, sed potius terminus, & ideo concedo, quod respectus congruentiæ, non est principium cognoscendi virtutem. Cum vltra infertur: ergo non est de cointellectu, non sequitur, quia non est, sine quo impossibile est intelligi aliquid esse principium cognoscendi, illud vero potest esse terminus, & sic est in proposito, & in termino respectu relationis.

Ad primam instantiam, qua probatur, quod virtus, & scientia sint relatiua secundum esse. dicendum, quod relatiua secundum esse sunt concreta, & composita, vt pater, ideo principaliter important respectum; cognito autem aliquo sub ratione respectus cognoscitur oppositus respectus: vnde cognito patre inquantum pater, cognoscitur filius, non tamẽ oportet, quod illud, quod est pater cognoscatur.

Relatiua vero secundum dici principaliter important rem alterius prædicamenti, & respectum in obliquo, res autem illa potest concipi in sua absolutione sine respectu, vt patet de substantia manus, potest enim inquantum substantia cognosci, sine cognitione illius, cuius est manus, sed inquantum est relatiuum secundum dici, scilicet, vt includit respectum partis, & inquantum est manus, impossibile est, quod cognoscatur, quod est manuati: nec in hoc est differentia inter relatiua secundum esse, & secundum dici, quia vtraque ad conuertentiam dicuntur. Vnde ratio confirmat propositũ, quia Philosophus dat regulam distinguendi relatiua secundum esse, & secundum dici, quod quantum est ex ratione principalis significati relatiuum secundum dici potest intelligi termino non cognito, quamuis non possit ratione sui consignificati; sed relatiuum secundum esse habet, quod non possit ratione primi significati. & ratio huius est, quod principale significatum illius est absolutum, huius vero respectus, & sic concedendum, quod absolutum virtutis intelligi potest sine respectu, non tamen vt virtus, sed sic dicit copulatum respectui, vt dictum est sæpe.

Ad secundum dicendum.

A Primo quidem, quod verbum Philosophi est ad oppositum, quia si virtus esset relatiuum secundum esse constitutum ex absoluto, & respectu, vt pater, non esset in duobus generibus, sicut nec albũ propter duo significare: non ergo esset virtus in prædicamento qualitatis, nec relationis, vel Philosophus contradiceret sibi.

Similiter, si esset purus respectus, non esset in duobus, sed in sola relatione. Si etiam esset præcisa qualitas a respectu, non esset in duobus, sed quia est secundum suum formale qualitas, secundum vero

B copulationis suæ, relatio.

Secundo vero dictum Symplicij non est contra; immo capitulo de qualitate in fine dubium mouens de dicto Philosophi dicentis, quod genera sunt ad aliquid, vt habitus, & scientia, species autem non, vt grammatica; instat, quomodo hoc sit possibile, cum eiusdem prædicamenti sint genera, & species. Respondet sub his verbis, quod Aristoteles non dicit, quod genera non sint qualitates, & quod generalis habitus, & dispositio non sit qualitas, sed quod dicta sunt ad aliquid, generalis qui-

C dem habitus solum, non singularis; omnis vero, & generalis, & singularis est qualitas: sequitur: & nullam inconueniens totalem habitum ad aliquid esse singulares, aut qualitates solum, quia non eius species assignantur, vt est ad aliquid, sed vt est qualitas. & subdit, nam scientia, vt est ad aliquid non diuiditur in species, sed vt qualitas diuiditur in singulares, quæ non ad aliquid, sed qualitates sunt. hoc ille. Ex quibus patet, quod non intelligit esse relationes in abstracto, nec composita ex absoluto & respectu, sed quod sunt qualitates, quamuis di-

D cantur ad aliquid per copulationem cum respectu.

Tertio etiam dictum Commentatoris non est contra, quia idem intendit, quod Philosophus, & Symplicius scilicet, quod scientia in generali importat qualitatem respectui copulatam; grammatica vero non est, & iterum a genere potissimo deficit, quia totum hoc, quod importatur per genus, etiam in obliquo est, nec tamen intendit, quin sit genus ratione principalis significati. Et hoc sufficienter ad coordinationẽ prædibabilem, licet enim concauitas non sit naso copulata, nihilominus si-

E mitas copulata est species eius.

Quarto vero dictum Augustini non est contra, quia licet scientia, & scibile inquantum huiusmodi mutuo referantur, & dicantur ad conuertentiam, non propter hoc infertur, quod scientia sit secundũ esse relatiuum, nam dici ad conuertentiam est cõmune relationis secundum esse, & secundum dici, manus enim dicitur manuati, & e conuerso; prædicti autem omnes dicunt, quod sunt qualitates, & aliquid secundum dici, vt ex superioribus patet.

Ad tertium dicendum dupliciter.

F Primo quidem, quod non est verum, quod syllogismus iste, etsi sit in prima figura, sit ex rectis; imo maior est in obliquo, quæ dicit, in ad aliquid non est motus.

Secundo, quod non plus concludit, nisi quod virtus est ad aliquid, sed quod sit relatio; non sequitur, nam ad aliquid prædicatur non de relatione in abstracto, vt de se patet, si de eo, quod per relationem refertur, vel secũdum esse, vt pater; vel secundum dici, vt virtus, & scientia, & in hoc finitur tertius articulus.

Ad primum principale dicendum, quod illud non est ens per accidens, quod includit duo prædicamenta

A camenta tamquam aliquod tertium copulatum ex ambobus, sic includit ea, quæ dicit tantum in recto alterum alteri copulatum non est ens per accidens, vt visum est in secundo articulo.

Ad secundum dicendum, quod respectus congruentiæ non facit causatiuè, & per modum principij productiui ad actum virtuosum, facit tamen per modum inesse concomitatiue, numquam enim actus est virtuosus, & congruens, nisi & habitus fuerit congruens.

B

QVODLIBETVM DVODECIMVM.

Vtrum virtus moralis consistens circa vnam materiam habeat vniuersitatem formæ simplicis non constitutæ ex multis.

Duodecimo quærebatur: Vtrum virtus moralis consistens circa vnam materiam habeat vnitatem formæ simplicis non constitutæ ex multis. Et arguitur, quod sic: Quia forma est compositioni contingens simplici, & inuariabili essentia consistens, vt dicit auctor sex principiorum. Sed virtus est forma quædam, cum sit qualitas de prima specie: igitur inuariabili essentia consistit.

Item: Ex pluribus accidentibus in actu impossibile est fieri vnum simpliciter vnitate exacta ad rem, quæ ponitur in prædicamento, alioquin aceruus esset in prædicamento, vt alias, vnde album non est in genere propter duo significare secundum Philosophũ 2. Topic. forma autem & actus idem sunt: igitur virtus non est res constituta ex pluribus formis, & per consequens, nec ex pluribus qualitatibus partialibus.

Contra: quando aliqua ita se habent, quod oppositum vnius stat cum altero, impossibile illa idem esse realiter, alioquin posset aliquid stare simul cum opposito sui. Sed inclinatio ad bene, & male circa materiam temperantiæ non sunt idem realiter, & tamen ambæ concurrunt ad integritatem virtutis temperantiæ: ergo virtus temperantiæ est quoddam constitutum ex multis.

Item: habitus intellectualis, puta scientia respectu obiecti eiusdem non habet vnitatem formæ simplicis, immo integratur ex habitibus pluribus partibus secundum diuersas conclusiones, quod patet: tum quia diuersis demonstrationibus istæ notitiæ acquiruntur, & intenduntur: tum quia notitia vnius conclusionis stat cum ignorantia alterius, immo cum errore circa aliam: sed non minus simplex est intellectus, quam appetitus: igitur virtus moralis non est res purè simplex, sed quid constitutum ex multis.

Responsio ad quæstionem.

Respondeo: hic Primo ponetur punctum quæstionis.
Secundo conclusiones intentæ.
Quarto soluam argumenta.

ARTICVLVS I:

In quo punctus tangitur intellectus quæstionis.

C CIRCA primum sciendum est, quod quæstio potest currere ad quattuor intellectus secundũ diuersitatem partium ex quibus potest intelligi, quod constituatur virtus quia vel potest inquiri de partibus perfectionalibus intendentibus virtutem, & tunc esset quæstio de materia, de modo sui augmenti, an fiat per aduentum alicuius realitatis, quæ remaneat cum priori, vel totaliter corrumpatur. D

Et si per aduentum realitatis, an illa realitas sit pars participans formaliter, & præcisè naturam formæ, sic, quod sit aptum natum esse vnum indiuiduum eiusdem speciei; vel sit res impræcisa, quæ nec participet rationem illius formæ, sed ex ipsa cum præcedenti constituatur intensius indiuiduum talis formæ. In isto igitur primo intellectu non currit quæstio quo ad præsens, sed de hoc erit alias quæstio specialis.

Secundo potest intelligi de partibus essentialibus, E an scilicet virtus sit aliquod constitutum ex absoluto, & respectu, qualitercumque constituatur.

Vel potest tertio intelligi de partibus fundamentalibus in diuersis potentijs, an scilicet ad vnam virtutem moralem concurrant essentialiter habitualis inclinatio in voluntate, & inclinatio alia in appetitu sensitiuo, ex quibus vna virtus moralis integretur.

Vel potest quarto intelligi de partibus fundamentibus in eadem potentia, an scilicet in appetitu sensitiuo, aut in voluntate sint inclinationes partibiles F circa eandem materiam distinctæ cum ratione circumstantiarum, & quanti & qualis, & similium. Et in istis inquisitionibus stat intellectus, & punctus quæstionis, quamuis posset addi quæstio de partibus constituentibus per modum mixtionis, an scilicet virtus moralis in appetitu sensitiuo sit quædam qualitas media conflata ex habilitatibus, seu idoneitatibus extremis, quæ hominem inclinant ad extrema passionum, ex talibus inquã inclinationibus reductis ad medium eo modo, quo rubedo, & alij colores medij conflantur ex terminis, & in isto intellectu procedit quæstio sequens.

Est autem considerandum, quod quæstio de pluribus

ribus formis, an constituant vnam formam, potest quidem esse rationalis, & valde irrationalis secundum diuersitatem formarum. Si enim sit sermo secundum esse naturæ, tunc ridiculosa esset quæstio, patet enim ex pluribus manentibus distinctis impossibile esse constitui vnam formam, seu essentiam, quia actus distinguit, & separat 7. meth. & 9. Sed si sit sermo secundum esse moris, tunc rationalis est: nam multa, quæ sunt multa secundum esse naturæ, possent concurrere ad aliquod vnum secundum esse moris, vel bene esse alicuius. Quod patet: tum quia multi humores, & per consequens multæ qualitates concurrunt ad conseruandum vnam sanitatem, & multæ qualitates, vtpote color, figura ad vnam pulchritudinem: tum etiam quia multa membra, & multæ partes, seu qualitates earum ad eandem pulchritudinem concurrunt: tum quia multæ qualitates constituunt vnam potentiam, seu idoneitatem, & de secunda specie qualitatis, vtpote pugillatoriam, vel cursoriam, & vniuersaliter tota prima species, & secunda qualitatis, habet vnitatem non absolutam quidem secundum esse naturæ, sed esse moris, seu esse relatum, vt infra patebit. Qualitates igitur de tertia, & quarta specie non est dubium, quod non possunt ex multis manentibus distinctis constitui. Sed de prima, & secunda specie non sic apparet, & idcirco rationalis est inquisitio de hoc.

ARTICVLVS III.

Et ostenditur primo, quod virtus moralis constituitur ex principalibus inclinationibus existentibus in diuersis potentijs.

NVNC igitur ponendæ sunt conclusiones intentæ.

Prima quidem est, quod virtus moralis constituitur ex pluribus inclinationibus fundantibus vnam conformitatem respectu materiæ, inclinationibus quibus existentibus in duabus potentijs, scilicet in voluntate, & aliam in appetitu sensitiuo. hanc probo multiplici ratione.

Primo sic: Non sunt duæ virtutes in homine morales respectu eiusdem materiæ: sed si inclinatio illa, quæ est in voluntate, & illa, quæ est in appetito sensitiuo non constituerent vnam virtutem moralem indiuisibilem, sic quod ista sine illa non esset virtus, nec e conuerso, sequeretur, quod duæ virtutes morales in homine essent respectu eiusdē materiæ, quælibet enim de istis inclinationibus esset distincta virtus moralis per se: nam quælibet esset habitus immediatè consistens, & inclinans secundum determinationem rectæ rationis, & in potestate videtur consistens: ergo necesse est, quod istæ duæ inclinationes concurrant ad rationem vnius modi visibilis virtutis moralis.

Sed forte dices, quod in voluntate nulla est inclinatio hæc virtus moralis pro eo, quod non est subiecta passionibus, nec contra tendit, vel contendit rationi, & ideo non indiget virtute, vt Philosophus innuit 1. politicorum.

Sed hoc stare non potest, non enim magis resistit rationi voluntas respectu operabilium, in quibus est iustitia, quam respectu passionum in quibus sunt aliæ virtutes. Sed secundum Philosophū 5. Ethic. respectu operabilium oportet ponere in voluntate virtutem iustitiæ, dicit enim, quod talē habitum volumus dicere iustitiam, a quo volumus iusta, & iusta operamur, & per consequens in voluntate est iustitia, qua volumus iusta: igitur respectus omnis alterius materiæ est virtuosa inclinatio in voluntate.

Præterea: Non minus sunt efficaces actus voluntatis ad generandum habitum in ea per assuefactionem, quam intellectus actus, vel appetitus: sed ex actibus intellectus delinquitur in ipso habitus, & similiter de actibus appetitus: ergo ex actibus voluntatis delinquitur in ea inclinatio virtuosa.

Et confirmatur, quia nec intellectus resistit obiecto, & multo minus quam voluntas rationi.

Præterea: Non est minor resistentia ad rationē illa, quæ oritur ex libertate, & dominio, quam quod oritur ex passione: quod patet ex hoc, quod contra passiones potest hoc per dominium, & electionem moueri; sed in voluntate, & ex voluntate oritur libertas, & dominium actuum humanorum, est enim dominus verus, vt dicit Commentator 9. meth. igitur in voluntate oportet ponere habitum firmantem cum ratione.

Præterea: In omni eo, quod est rationale non quidem per essentiam, sed per participationem, necesse est ponere virtutem obedientialem, quæ dicitur moralis, vt patet per Philosophum 1. Ethic. in fine. vbi dicit Auer. quod virtus prima sui diuisione in suas partes diuiditur, quarum vna est intellectualis, & est apprehensiua, altera vero obedientialis, & est virtus moralis; sed constat, quod voluntas non est idem per essentiam, nec virtus secundum veram definitionem 2. & 7. Ethic. Itē cōstat, quod omnis virtus vel est corporalis, vel moralis, vel intellectualis, quia de pluribus non fit mentio in illo septimo: cum igitur ista inclinatio non sit purè virtus corporalis, nec etiam intellectualis, necesse est dicere, quod includatur essentialiter in morali.

Tertio forte dicetur, quod non est inconueniens vtramque inclinationem esse virtutem moralem per se & distinctè, & ita erunt duæ virtutes morales respectu eiusdem materiæ.

Sed istud stare non potest: tum quia Philosophus non agit de duplici fortitudine, & duplici temperantia: tum quia carens altera non dicitur absolutè temperatus; propter quod patet, quod vna sine altera non sufficit ad virtutem, sicut nec tectum sine parietibus sufficit ad domum: est igitur vna virtus ex his duabus inclinationibus indiuisibiliter constituta, sicut domus indiuisibiliter constituitur ex pariete, fundamento, & tecto.

Tertio principaliter arguo sic: Vnus est perfectibilis per virtutem in ordine ad vnam materiam; quod patet, quia circa rationalem materiam sunt duo modi se habendi hominem secundum quod homo, vnus vt bene se habeat secundum rationem, & per essentiam in cogitando, & in disponendo de materia ista; alius vero, vt bene se habeat in obediendo rectæ rationi circa illam: nunc autem si appetitus non habet in se obedientialem virtutem, numquam bene obedit voluntati, nec etiam e conuerso voluntas ei, quia appetitus trahit appetitū, sicut rota trahit rotam, vt dicitur tertio de anima, & ob hoc dicitur Daniel. 14. Concupiscentia subuertit cor tuum, & 1. Iacob. 1. Vnusquisque tentatur a concupiscentia sua attractus, & illectus; ex quo patet, quod bonum rationis, quod consistit

in obe-

in obediendo suasioni rationis, non autem in cogitando, hoc vtique bonum non est perfectè in homine secundum alterum appetitum sine altero, & per consequens est vnum perfectibile hoc secundum vtrumque appetitum per virtutem obedientialem: igitur necesse est, quod sit virtus vna obedientialis, & per consequens moralis in homine secundum vtrumque appetitum.

Et confirmatur per simile de sanitate, ad quam concurrunt in vno membro dispositiones bonæ omnium partium illius membri, si debeat dici sanum, & similiter, si debeat dici pulchrum, oportet, quod multa occurrant in eodem membro secundum diuersas partes eius, vtpote nasi, oculorum, labiorum in vultu. Et ratio huius est, quia membrum habet rationem vnius sanabilis, aut vnius susceptibilis respectu pulchritudinis, quamuis habeat plures partes, & idem est de toto homine quantum ad esse obedibile rationi secundum vtrumque appetitum.

Tertio principaliter ad eandem conclusionē sic: illę inclinationes essentialiter ad pertinet vnam virtutē moralē, a quibus actus virtuosus circa materiā aliquam coelicitiuè dependet sub ratione, qua virtuosus: quod patet ex definitione virtutis, quia habentem perficit, & opus eius bonum reddit, habitus enim dicitur virtuosus, quia inclinat ad actū, & idcirco omnes inclinationes, quæ exiguntur ad actum vnum virtuosum sunt vnus habitus virtuosus: sed circumstantiæ, quibus actus redditur virtuosus, impossibile est, quod insint actui ex vna electione sola alterius appetitus; non enim actus elicitur delectabiliter, si appetitus sensitiuus caret obedientiali inclinatione, nec firmiter, quia homines in repentinis magis mouēt motu ipsius appetitus, ex sola autem inclinatione appetitus sensitiui, qui voluntas sit inclinatiua, etiam non hæc oriuntur, & tamen illæ sunt circumstantiæ secundū quas actus elicitur delectabiliter, promptè, faciliter ex 2. Ethic. & 2. Corinth. 9. repentine, vt patet ex 2. & 3. Ethic. Vnde de liberali dicit Apostolus: Non ex tristitia, aut ex necessitate, hilarem enim datorem diligit Deus, & Eccles. 18. Fi i in bonis non des querelam, & in omni non des tristitiam: ergo inclinatio vtriusque appetitus essentialiter concurrit ad rationem vnius virtutis indiuisibilis moralis.

Et confirmatur, quia ad rationem vnius indiuisibilis syllogismi tot propositiones essentialiter cōcurrunt, quot sunt necessariæ ad inferendam conclusionem, non plures, nec pauciores, vtpote maior & minor.

Et ratio huius est, quia forma, & vnitas syllogismi accipitur vnius principij illatiui conclusionis: quare cum virtus sit habitus illatiuus actus virtuosi inquantum virtuosus est, & ex hoc solo habeat relationem virtutis, tot inclinationes concurrunt ad eam, quot exiguntur ad inferendas circumstantias virtuosas in actu.

Quarto principaliter sic secundum, quod deducit Philosophus 2. Ethic. Virtutes vere sunt delectationes & tristitiæ moderatæ circa passiones, vbi dicit Commentator, quod virtutes existunt in accidentibus, & passionibus: omnem autem operationem, & passionem sequitur delectatio, & contristatio, & propter hoc oportet, vt virtus sit circa delectationes, & tristitias scilicet, vt ambæ, delectationes, & tristitiæ sint secundum quod oportet: Illæ igitur cōcurrunt ad rationem vnius virtutis respe-

A ctu alicuius materiæ, quæ necessario concurrunt ad vnum delectari, aut tristari secundum, quod oportet circa illam materiam: sed inclinatio vtriusque appetitus concurrit: si enim fuerit tristitia in altero minuitur delectatio, aut tollitur ab altero, & e conuerso, expellit enim delectatio tristitiā, & quæ contraria, & quæ contingens si sit fortia, 7. Ethic. ergo inclinationes vtriusque appetitus indiuisibiliter concurrunt ad vnam rationem moralis virtutis.

Quinto principaliter sic: Illud quo dempto ab
B aliquo toto non manet ratio totius essentialiter concurrit ad illud totum, & ideo cor, & cerebrum est de integritate essentiali hominis, non autem digitus, quia impossibile est manere hominem illis demptis, sicut manere potest digito absciso: sed remota inclinatione habitus sensitiui conformis rectæ rationi non remanet virtuosus, vt patet in continente: remota etiam habituali electione, & habituali proposito, iam non remanet virtuosus, vt patet in illo, qui prius temperatus existens amittat voluntatem, vel propositum, quia constat, quod
C non est virtuosus: igitur vtraque inclinatio essentialiter exigitur ad moralem virtutem.

Quod in eodem etiam appetitu concurrant plures partiales inclinationes ad constitutionem vnius virtutis.

SEcunda Conclusio est, quod in eadem potentia, vtpote in appetitu sensitiuo, plures inclinationes partiales concurrunt ad constitutionem vnius virtutis, quæ natura habet latitudinem, &
D difficultatem diuersam. hoc autem patet.

Primo quidē sic, quia ex disparatis assuefactionibus, & alterius rationis causantur disparatæ inclinationes habituales; sicut enim ex diuersis demonstrationibus causantur diuersæ notitiæ habituales in intellectu, sic ex diuersis assuefactionibus causantur diuersæ inclinationes morales. Sic in materia habente latitudinem, & variam difficultatem sunt disparatæ assuefactiones. In materia namque temperantiæ potest se quis assuefacere circa vnum genus cibi, vel potus secundum rectam rationem, nec
E ex hoc assuefaciet se circa vnum aliud genus, quod est forsan delicatius, & maioris difficultatis est bene se habere circa illud; ergo ex huiusmodi assuefactionibus diuersæ inclinationes partiales causantur: hæ autem inclinationes ad vnam perfectam temperantiam exiguntur circa materiam totam: igitur in vna potentia concurrunt multæ inclinationes ad constitutionem vnius virtutis.

Secundo sic: Istæ inclinationes non sunt eædem, quæ sic se habent, quod generatio vnius non est generatio alterius, nec corruptio, similiter nec inten-
F sio, nec diminutio: sed sic est de huiusmodi inclinationibus, quæ respiciunt infra materiam habentem latitudinē obiecta diuersarum difficultatum. Non enim oportet, quod inclinatio circa vnum generetur generata inclinatione circa aliud, immo aliquis remanet sobrius circa vnum cibum, & tamē circa alium non erit ita sobrius. Poterit etiam intendi, vel remitti inclinatio circa vnum, & non circa alium: ergo hæ inclinationes non sunt idem.

Tertio sic: Virtutes sunt medicinæ, & sanitates veræ, vt patet 2. Ethic. & Prouerb. 4. dicitur, quod vita sunt inuenientibus eas, & vniuersæ cordis sanitas: Cum igitur sanitas sit medium inter ægritudinales

dinales passiones, necesse est, vt secundum varietatem huiusmodi ægritudinalium multiplicentur inclinationes mediæ seruatiuæ, sed secundum Philosophum 3. Ethic. in diuersis hominibus sunt diuersæ concupiscentiæ circa cibos, & potus, & hoc experientia docet: igitur inclinationes debitæ sanantes superfluas concupiscentias, oportet quod sint diuersæ, & tamen concurrant ad vnam virtutem, quia non dicitur simpliciter temperatus circa cibum, qui habet inclinationem debitam ad vnum, immoderatam vero ad alium.

Quarto sic: Sicut se habet diuersa difficultas, in quali, & in quanto ad diuersam inclinationem, sic & diuersa difficultas in alio, & alio quali: sed in materia temperantiæ pro eo, quod in quali & quanto est alia, & alia difficultas, vnus enim delectatur in repletione, & alter in delicatione, non curans de quanto: idcirco alia est inclinatio in bene, sed quantum ad illam, quæ est in bene secundum quale. Vnde Gregorius in moral. dicit, & habetur de Consecrat. distinct. 5. quod aliquando, & qualitas ciborum, & tempus congruit, sed in ipsa quantitate sumendi mensuram refectionis vitium gulæ excedit: ergo vbi est alia, & alia difficultas in alio, & alio quali circa eandem materiam, necesse est ponere diuersam inclinationem, quæ ad vnam virtutem concurrat. & confirmatur, quia virtus est de bono, & difficili, vt dicitur 2. Ethic. & ideo alia, & alia difficultas quandam alietatem ponit circa concurrentiam ad virtutem.

Quod non tenet diuersas inclinationes concurrere ad constitutionem vnius virtutis, si circa naturam illius virtutis non sit alia & alia difficultas.

Tertia Conclusio est, quod vbi in vna materia non est alia, & alia difficultas, vel circa quantum, & quale, vel circa aliud & aliud quale, ibi non oportet diuersas inclinationes concurrere, immo vna inclinatio simplex sufficit ad quantum, & quale, & ad aliud & aliud quale, si tamen hoc reperiri contingat, quia quasi in omni materia virtuosa videtur, quod possit hæc veritas reperiri.

Conclusio autem ista probatur ex opposito rationibus oppositis illis rationibus, quibus secunda Conclusio est probata.

Quanam circumstantiæ circa eundem actum virtuosum requirunt diuersas inclinationes, & quæ non.

Quarta & vltima Conclusio est, ad videndum de varijs circumstantijs, quæ circa actum virtuosum concurrunt, quæ sunt exigentes diuersas inclinationes, & quæ non.

Vbi sciendum, quod circumstantiæ huiusmodi quædam sunt, quæ circa materiã virtuosam actus exigunt disparatas, & diuersas assuefactiones; quædam vero sunt, quæ necessario concurrunt in vno simplici actu virtuoso. Et primæ quidem sunt quantum in materia, aut quale, aliud & aliud, aut tempus aliud & aliud, aut persona alia & alia. Potest enim actus virtuosus elici circa materiam tantam & tali tempore respectu talis personæ; & si contingat, quod in istis sit alia difficultas, necessario erit alia, & alia inclinatio, nec assuefactio actuum, & frequentia circa materiam vno modo circumstan-

A tiatonam causat inclinationẽ circa materiam alio modo circumstantionatã, ex hoc, quod dissimiles sunt tales materiæ ratione difficultatum. & hinc est, quod temperatus in potu vini communis non oportet, quod sit temperatus in potu vini vernachini. Si vero non, alia & alia difficultas ratione similitudinis, non oportet, quod sint diuersæ inclinationes; & ideo non oportet, quod semper diuersorum qualium, aut temporis diuersi ponantur diuersæ inclinationes virtuosæ, nisi sit diuersa difficultas, aut diuersa inclinatio ad propositum.

B Aliæ vero circumstantiæ, quæ necessario concurrunt ad actum quemlibet simplicẽ virtuosum, sunt finis & quale in actu, scilicet gradus actus tantus, vel tantus, & huiusmodi circumstantiæ nõ exigunt diuersas inclinationes. Cuius ratio, quia actus per sui frequentiam, & assuefactionem conformem inclinationi, quarum est vnus actus cum omnibus circumstantijs, quæ concurrunt de necessitate ad ipsum, vnam simplicem inclinationem causabit; nunc autem actus, & gradus non sunt dinstinctæ res cum forma intensa, & remissa sint eadem in

C numero.

Similiter etiam idem actus transit super finem, & super illud, quod est ad finem, cum non sunt diuersa obiecta formalia; nam illud, quod est ad finẽ, non attingitur ab actu propter se, sed propter finẽ: relinquitur ergo quod vna inclinatio simplex semper sit ad actum, & gradum actus, & finem ipsius actus, & similiter ad facultatem delectantem, & promptitudinem actus. & sic patet, quænã circumstantiæ infra eandem materiam exigant inclinationes diuersas varias partiales, & quæ non requirũt.

D

ARTICVLVS III.

In quo tanguntur difficultates occurrentes contra prædicta.

Nvnc tertio inducendæ sunt difficultates quædam circa prædictas Conclusiones. Videtur namque.

Primo, quod sit impossibile plures inclinationes siue in eadem potentia siue in pluribus existentes

E concurrere ad constitutionem vnius virtutis. Virtus namque habens specificam vnitatem, cum ponatur in prima specie qualitatis, si constituitur ex istis inclinationibus, vel est aliquid absolutum cõstitutum ex istis inclinationibus per modum cuiusdam tertiæ rei resultantis ex ipsis, vel est tantummodo illa multa inter se aggregata, & habentia tantummodo vnitatem originis, & aggregationis: sed non potest dici, quod sit aliqua tertia res ex istis inclinationibus constituta: tum quia inclinationes illæ ponuntur in diuersis potentijs: tũ quia

F vna non est alterius actus, sed quælibet est actus: tum quia quælibet videtur vnum distinctum indiuiduum ab alio in genere habitus, & per consequẽs non potest constituere vnum habitum, nec vnam rem simplicem, quæ sit virtus. Nec potest dici secundum, quia vnitas alicui non sufficit ad specificam vnitatem vnius qualitatis, similiter nec vnitas originis, cum talis sit in toto vniuerso: igitur impossibile est, quod diuersæ inclinationes concurrant ad constitutionem virtutis vnius.

Si dicatur, quod illæ inclinationes sunt vnum fundamentum congruentiæ, & propter hoc habent vnitatem virtutis.

Con-

A Contra, quia relationes numerantur ex fundamentis propinquis: sed inclinationes sunt propinqua fundamenta istius congruentiæ: ergo erunt tot congruentiæ, quot inclinationes, & ita tam secundum esse naturæ, quàm secundum esse moris videtur, quod virtus nullam habeat vnitatem.

Secundo videtur in speciali, quod sit impossibile de duabus inclinationibus, quarum vna est in voluntate, & alia in appetitu sensitiuo, sicut enim se habet potentia ad potentiam, sic habitus ad habitum: sed voluntas & appetitus non possunt constituere vnam virtutem: ergo.

B Præterea: Magis conueniunt voluntas & intellectus, quam voluntas, & appetitus: sed prudentia, quæ est in intellectu respectu vnius moralis materiæ, nullo modo est eadem virtus cum inclinatione, quæ est in voluntate ad eandem materiam, aut cum ista, quæ est in appetitu: ergo inclinatio, quæ est in voluntate, & illa, quæ est in appetitu constituent vnam virtutem.

C Et confirmatur: tum quia pari ratione dicetur, quod omnes inclinationes in quibuscumque potentijs ponantur circa vnam materiam, constituent vnam virtutem, & ita in potentia executiua & in appetitu exteriori, & appetitu interiori, & in voluntate, & intellectu erit vna virtus moralis, quia in omnibus sunt inclinationes circa vnam materiam: tum etiam quia omnes inclinationes, quæ sunt circa diuersas materias morales, videntur respicere hominem, sicut vnum perfectibile, & per consequens constituent vnam virtutem, quod est absurdum.

D Tertio videtur, quod sit impossibile de inclinationibus in eadem potentia circa eandem materiā diuersæ inclinationes, stante enim eodem formali obiecto, & eadem potentia impossibile est inclinationes multiplicari, cum non multiplicentur, nisi penes potentiam, & obiectum.

Et confirmatur: quia materia ista, quæ habet latitudinem obiectorum, & varietatem difficultatum, non est plene vna materia, cum diuersificētur rationes obiectiuæ, quæ faciunt difficultates.

E Et iterum confirmatur, quod sobrietas ponitur distincta virtus ab ipsa temperantia ratione specialis difficultatis, quæ est in potu, & similiter magnificentia differt in quanto, & magnitudine a liberalitate, & magnanimitas ab omni alia virtute. operatur enim magnanimus ex 4. Ethic. magna in qualibet virtute: ergo inclinationes diuersæ, quarum diuersitas prouenit, ex alia & alia difficultate, non concurrunt ad vnam virtutem.

F Quarto videtur, quod dato, quod inclinationes multæ concurrunt ad vnam virtutem, vnam scilicet in voluntate, & aliam in appetitu, non tamen iste concursus est per se, sed per accidens: quando enim aliqua per se, & essentialiter vniuntur, & exiguntur ad constitutionem alicuius altero dempto non manent: sed in anima separata remanent virtutes, in qua tamen non manent inclinationes appetitus sensitiui, sed tantummodo voluntatis: ergo ad essentiam virtutis moralis non facit per se vtraque inclinatio.

ARTICVLVS IV.

In quo soluuntur difficultates præmissa.

NVnc quarto dicendum est ad istas difficultates, & ad Euidentiam primæ difficultatis est considerandum, quod inter modos vnitatis positos a Philosopho 5. meth. vnus est vnitas totalitatis, qui quidem modus distinguitur ab vnitate continuationis, & ab vnitate simplicitatis. Vnde Commentator comm. 11. ibidem dicit, quod differentia inter vnum secundum continuationem, & vnum secundum totum est, quia vnum secundum totū & perfectionem non dicitur esse vnum per continuationem partium, sed per suam formam, quia nihil diminuitur ab eo: v. g. Socular dicitur vnum per suam formam completam non per continuationem partium: ex quo patet, quod quando plura concurrunt ad aliquod vnum, dato, quod non sint habentia vnitatem simplicitis, vel continuitatis, habent tamen vnitatem totalitatis, sic quod ista totalitas in indiuisibili consistit: ita quod non potest fieri additio, vel diminutio, quin mutetur nomen, & definitio: hæc autem vnitas non est aceruus, & sufficit ad vnitatem aliquarū specierum directe ordinabilium in prædicamento. Oratio namque, quæ est mensurā districta syllabæ longæ, vel breuis, non habet vnitatem, nisi totalitatis, & tamen ponitur species quantitatis, & idem est de numero. Similiter etiam syllogismus habet vnitatē cuiusdam, quia consistit ex duabus propositionibus, nec principalibus, nec paucioribus, & secundum hoc in proposito inclinationes istæ, quarum vna est in voluntatē, & alia in appetitu, concurrunt ad vnam totalem inclinationem perfectam, & ad vnam totalem congruentiam ad rectam rationem, & ad vnum totale bene esse, & quale esse secundum bene.

Ad formam igitur difficultatis dicendum, quod istæ duæ partiales inclinationes concurrunt ad vnitatem specificam, sic, quod vna sine altera non habet nomen, nec definitionem illius speciei qualitatis, quæ dicitur virtus. & cum additur, quæ vel ex istis fit res tertia aliqua constituta, vel remanet solus aceruus, & multitudo; dicendum, quod tertiam rem fieri potest intelligi, vel per modum mixtionis, sic, quod fiat vna res indiuisa conflata ex ipsis constituentibus non remanentibus in actu, & distinctē, sed tantum in potentia, sicut elementa in mixto, sic impossibile est, quod ex istis inclinationibus particularibus fiat vna res secunda, quæ sit virtus. Vel quæ potest intelligi ista res tertia habens vnitatem solius totalitatis constituentis remanentibus actu distinctis, sicut dictum est de oratione, quæ est mensura discreta in probatione, & sic concedendum est, quod constituitur res tertia, quæ est virtus.

Et cum additur, quod talis totalitas videtur aceruus, dicitur, quod non est verum. Vnitas namque totalitatis consistit in ratione cuiusdam indefinitatis, quia in hoc potest fieri additio, vel diminutio, vt patet per Commentatorem 5. meth. vt supra. Vnde si diminuitur vna pars non habetur; aut si additur, habetur aliud totum; ratio autem acerui non consistit in indiuisibili, immo aceruus, vt aceruus formaliter non importat vnitatem, sed potius multitudinem, & aggregationem.

Et

Et cum additur, quod pari ratione totum vniuersum poterit poni vna species, vel in vno determinato prædicamento, cum habeat vnitatem originis, & totalitatis; dicendum, quod non est verum, distinctio enim prædicamentorum specierum sub prædicamentis accipitur penes alium, & alium modum prædicandi, vt Symplicius super prædicamenta, & Philosophus innuit in prædicamentis, & 5. Methaphysices cũ ait, quod incomplexorũ aliud significat quid, aliud quale, &c. constat autem, quod illud, quod significat quid & quale: quantumcumque ergo aliqua plura sint simpliciter vnum indiuisibile in vno modo prædicandi: vt v. g. in vno indiuisibili quali, sic, quod vnum sine altero nullatenus sufficit, tunc illa duo concurrunt ad vnam specificam qualitatẽ, sicut patet, quod color, figura, & magnitudo concurrunt ad vnam qualificationem faciei secundum esse pulchrum, quia interroganti qualis est faciei? non potest responderi, quod pulchra, nisi omnia ista cõcurrant. quare sic est de istis duabus inclinationibus respectu esse virtuosi, quod respondetur ad interrogationem vnã factam per quale de vtraque, cum respondetur virtuosum, idcirco concurrunt ad vnam specificam qualitatem, quæ dicitur pulchritudo, non est autem sic de toto vniuerso respectu vnius modi prædicandi, & ideo, vt sic non oportet, quod sit aliqua res spocifica in vno prædicamento.

Est autem hic attendendum, quod omnes qualitates, quæ sunt in prima specie, & secunda, sunt etiã in tertia specie, vel in quarta, vel in p̃dicamẽto alio.

In prima quidem secundum, quod concurrunt ad vnum indiuisibile quale esse secũdum bene, vel male, hæc est formalis ratio primæ speciei secundum Symplicium in prædicamentis, & Philosophum, & Commentatorem 2. Ethic.

In secunda vero specie qualitatis sunt secundum, quod concurrunt ad vnum indiuisibile quale esse secundum facile, vel difficile, pati, vel agere, hæc enim est formalis ratio secundæ speciei.

In tertia vero, & quarta sunt secundum esse naturæ, & realitatẽ absolutam, sic, quod omnes qualitates in esse naturæ absolutæ vel sunt qualitates in quantitate, & sic consurgit ratio formalis tertiæ speciei, quamuis enim nominetur passio, vel passibilis qualitas, ibi tamen accipitur passio pro omni forma recepta secundum Symplicium in prædicamentis, vnde habitus, & dispositiones sunt in tertia specie qualitatis vero sunt: Prout formæ informãtes secundum rationem indiuisibilem virtutis, in qua specie sunt secundum quod sunt distinctæ res in se, dicendum, quod sunt in tertia specie qualitatis, nec vt sic oportet, quod sint eiusdem speciei specialissimæ, & per consequens, nec vna per se qualitas. Si vero quæratur de ipsis, prout ad vnum indiuisibile quale esse concurrunt secundum bene, sic sunt in prima specie, & vna qualitas indiuisibilis in prima specie habens vnum nomen, & vnam definitionem.

Ex istis autem patet duplex differentia inter primam, & secundam speciem qualitatis ex vna parte, & tertiam, & quartam ex alia.

Prima quidem differentia, quod tertia, & quarta species dicuntur secundum esse naturæ absolutæ, & qualitates, quæ assignantur in eis, ponuntur in ipsis secundum esse naturæ absolutæ.

In prima vero, & secunda ponuntur, prout concurrunt ad vnum esse bene, vel male, & secundum

A vnum esse facile, vel difficile, vel agere, vel pati, & idcirco hæ duæ species sunt relatiuæ secundum dici vt dictum est quæstione præcedenti.

Secunda vero differentia est, quia cõmunis qualitas vna in tertia specie, vel in quarta habet vnitatem formæ non constitutæ ex multis distinctis qualitatibus, quæ vt sunt in alia specie, sunt multæ, & distinctæ secundum tamen rationem primæ speciei erunt vna indiuisibilis qualitas, dans vnum indiuisibile pati faciliter, vel difficiliter. & ideo decipiuntur, qui vnitatem primæ, vel secundæ speciei æstimant, &

B mensurant secundum vnitatem tertiæ, vel quartæ; quæ enim sunt possibiles qualitates in tertia, vel quarta, conuenit non non esse nisi vnam qualitatem indiuisibilem in secunda, vel prima, & hoc totum patet ex processu Symplicij super prædicamenta, & ex his, quæ superius dicta sunt.

Ad instantiam vero, per quam probatur, quod non sit vna conformitas fundata super plures inclinationes, pro eo, quod relatio multiplicatur secundum immediata fundamenta, & per consequens erunt plura bene esse, sicut plures conformitates: di-

C cendum, quod ad plurificationem conformitatum, siue congruitatum partialium distinctarum bene sufficit distinctio inclinationum, quæ sunt proxima fundamenta, nihilominus istæ partiales congruitates vniuntur per se, & non per accidens, & illud totum vniuocum est vna perfecta congruentia: habẽt autem, quod per se vniantur, & non per accidens ex vnitate termini indiuisibilis vtriusq. nam congruẽtia habet pro termino habente in ordine ad actum definitionem virtutis; nunc autem nulla de inclinationibus per se supradicta inclinat ad actum con-

D gruentem sine altera, quia vt probatum est supra, numquam actus elicitur virtuose, nisi vtraque inclinatio concurrat. Secundum hoc igitur numquam actus virtuosus congruentiam terminat vnius inclinationis, nisi simul cum hac terminet congruentiã alterius inclinationis, quapropter per se termino vnius congruentiæ clauditur, quod sit alterius congruentiæ. sicut autem se habet terminus ad terminum, sic relatio ad relationem; vnde in relationibus, quæ sunt ad eundem terminum per accidens, vtpote duæ similitudines duorum alborum ad ter-

E tium coalbum, vna relatio accidit alteri, quia & idẽ terminus, quamuis sit terminus vtriusque, accidit tamen sibi, vt terminat vnam similitudinem aliam terminare. In relationibus vero, quæ habent eundẽ terminum per se, vt plures tractores partiales vnũ tractum nauis, & pater, & mater vnũ filium, necesse est, quod relationes illæ vniantur per se ad constituendam vnam perfectam relationem in illa specie. Et ideo plura trahentes nauem in trahendo sunt vnus tractor, & pater & mater vnum perfectum principium filij. Sic igitur in proposito, istæ duæ cõgrui-

F tates partiales, quæ super duas partiales inclinationes fundantur, constituunt vnam per se congruentiã cum ex alia parte respondet vna simplex congruentia in actu, sicut relationi perfecti principij constituti ex paternitate, & maternitate vna filiatio correspondet: & hinc dicitur, quod nec vna inclinatio sine alia fundat inclinationem congruentiæ etiam partialis, non quidem, quod ambæ fundent eandem partialem congruentiam, sed quia vna fundat suam & hoc oritur ex vnitate per se tripliciter, vt patet in prædictis exemplis. Et sic ad rationẽ vnius perfecti bene, & ideo vniuntur istæ duę inclinationes per se,

in dando vnum esse bene, & per consequens vnum sunt in prima specie.

Ad euidentiam vero secundæ difficultatis sciendum, quod cum bonum habet propositum, constat inesse rationale secundum diuisionem perfectionis rationalis oportet, quod accipiatur diuisio boni humani. Est autem quædam perfectio rationalis ex hoc, quod disponit ad actum, quæ est rationati per essentiam; alia vero ex hoc, quod disponit ad rationati per conformitatem, & obedientiam. Vnde duplex est rationalis perfectio, quædam quidem cognoscitiua essentialiter, quædam vero obeditiua & totum hoc patet 1. Ethic. sic igitur impossibile est, quod concurrant ad vnum bonum humanum istæ duæ perfectiones, quæ sunt duæ primæ differentiæ, quæ distinguunt bonum hominis. In homine vero sunt duo, quæ sunt apta nata recipere perfectionem obedientialem, voluntas scilicet, & appetitus, & in obediendo sic adunantur, quod impossibile est vnum esse in perfecta obedientia rationis reliquo existente rebelli. Et ideo concurrunt in ratione vnius apti nati obedire, propter quod inclinationes vtriusque constituunt vnum bonum rationis in esse obedientiali.

Ad primam igitur instantiam huius difficultatis dicendum, quod non est simile de potentijs, & perfectionibus, nisi tantum in esse perfectibili, quamuis autem voluntas, & appetitus non sint vna potentia, in ratione tamen perfecti obedientialis rationi sunt vnum perfectibile, vt dictum est, & ideo inclinationes vtriusque constituent vnam obedientialem perfectionem.

Ad secundum dicendum, quod prudentia in intellectu est bonum rationis quasi quædā perfectio totalis per essentiam, virtus vero moralis est tantummodo rationalis per obedientiā: propter quod Auerroes semper vocat virtutes morales, virtutes obedientiales: & ita patet, quod sunt perfectiones diuersi generis, & bonum rationis diuersimode: propter quod non concurrunt ad vnum indiuisibile quale etiam secundum bene humanum.

Sed inclinationes quarum vna est in voluntate, alia in appetitu sensitiuo concurrunt ad vnum plene obedire, vnde sicut non concurrit ad sanitatem constitutione media, quæ dirigit ad sanitatem, nec ad pulchritudinem speculum, licet per ipsum quis dirigatur ad faciem ornandam: sic nec prudentia concurrit ad virtutem moralem, quamuis sit præcipua, & directiua respectu eius.

Ad primam confirmationem dicendum, quod potentia motiua non est obediens immediatè rationi, sed mediante voluntate, & appetitu, quæ mouent, & determinant potentiam executiuam ad agere; & ideo non est capax virtutis obedientialis respectu rationis.

Ratio namque mouet per modum finis, & cuius gratia, vt dicitur 6. Ethic. & ideo non mouet nisi per modum obiecti: mouet igitur voluntatem, & appetitum obiectiuè, & idcirco in eis ponitur virtus obedientialis respectu rationis, non autem in potentia executiua, quæ non mouetur obiectiuè, nec etiam in appetitu exteriori.

Et si dicatur, quod nec etiam ratio mouet appetitum interiorem, sed tantum virtus cogitatiua, dicendum, quod ratio particularis mouet appetitum sensitiuum, siue illa sit cogitatiua virtus, vt aliquibus visum est, siue spectet ad intellectum; intentiones enim particulares mouent appetitum.

A

Ad secundam confirmationem dicendum, quod licet omnes virtutes morales sint connexæ ratione vnius prudentiæ, non tamen connectuntur in vnico actu simplici virtuoso, sicut connectuntur voluntas, & appetitus respectu vnius determinatæ materiæ, & idcirco hæ duæ inclinationes concurrunt ad vnam per se rationem virtutis indiuisibilis, non autem inclinationes virtuosæ, quæ sunt respectu omnium moralium rerum.

B

Et si dicatur, quod vnus actus vnius virtutis non elicitur firmiter, vtpote iustitiæ, nisi coassistat alia virtus, scilicet castitas, quia vero castus ratione pulchritudinis posset à iustitia deuiare: dicendum, quod iuuat vtique remouendo prohibens, non autem elicitiuè per se. Ex hoc patet ad confirmationem qua dicebatur, quod homo est vnum perfectibile per omnes actus omnium moralium virtutū; non est enim in hoc per se vnitas, sed magis connexio per modum remouentis omne prohibēs.

Ad euidentiam difficultatis tertiæ sciendū, quod vnitas materiæ moralis aliquando compatitur aliquam diuersitatem intra se, quæ tamen diuersitas non omnino est alterius speciei, & alterius rationis; sicut infra albedinem sunt diuersi gradus manente eadem specie, & per hunc modum infra delectabile secundum gustum reperiri potest aliquid delectabilius alio, sicut qualitas vnius potus, aut vnius cibi; magis autem, & minus non diuersificant speciem, vt dicitur 1. Topic. quare totum remanet infra vnam materiam specificè, & per consequens est vna virtus moralis.

C

Ad formam igitur dicendum, quod inclinationes variantur in potentia secundum diuersitatem, quam cooperatur latitudo vnius materiæ moralis specificè, vt prædictum est.

D

Ad primam confirmationem dicendum per idē. Verum est, quod non est vna materia omnino gradualiter, est tamen vna specificè.

Ad secundam dicendum, quod delectabile in cibo, & potu sunt alterius rationis, delectatio quidem potus est per frigidum, & humidum expellendo indigentiam, quæ oritur ex calido, & sicco, quæ est tristitia siue delectatio sitis. Delectatio vero cibi est per calidum & siccum, & repletionem indigentiæ, sunt enim istæ delectationes naturæ indigentis, vt patet 7. Ethic. Sicut igitur sitis & esuries sunt duæ tristitiæ, & duo appetitus; sic delectatio cibi, & potus sunt alterius rationis specificæ, & ideo distinguunt virtutes duas sub temperantia, quare vna dici potest Parsimonia, siue parcitas respectu cibi, altera vero sobrietas. Vel dicendum, quod quia in ebrietate est specialis deformitas, ideo sobrietas sibi opposita habet pulchritudinem specialem, & est distincta.

E

Ad tertiam dicendum, quod non quæcumque magnitudo distinguit magnificentiam a liberalitate, sed illa, quæ facit materiam alterius rationis; facit autem magnitudo materiam alterius rationis, quando inducit alium finem, & alterius rationis; sic autem est de magnifico, & liberali, nam liberalis non intendit nisi bonum rationis, quod lucet in communicatione bonorum suorum ad alterum; magnificus autem intendit bonum rationis, quod consistit directè in magnitudine, & ideo intendit, per se, & directè magnitudinem, quocirca obiectiua ratio diuersificatur.

F

In

In proposito vero, quando aliquis fertur per virtutem in difficile, & magis difficile, illa magnitudo non est ratio obiectiua per se, sed est annexa circumstantia, & ideo non variat obiectum.

Ad Euidentiam vero difficultatis vltimæ sciendum, quod perfectio debet perfectionari perfectibili: sicut ergo anima separata non est homo perfecte, sed est pars hominis, sic inclinatio remanēs in anima separata in voluntate non est perfecte virtus moralis humana, sed est pars ipsius, & per hoc patet, quod inclinationes, quæ constituunt virtutem moralem humanam, inquantum humana est, non vniuntur per accidens, immo per se; & ideo instantia non procedit.

Nunc vltimo concludi potest ex præcedentibus solutio cuiusdam quæstionis antiquæ, qua consuetum est quæri.

Vtrum Virtutes Morales sint subiectiuè in voluntate, vel in appetitu sensitiuo: quibusdam dicentibus, quod in voluntate per essentiam, & in appetitu sensitiuo per redundantiam: quibusdam vero dicentibus, quod omnes sunt in appetitu sensitiuo per essentiam, nec oportet ponere, quod sint in voluntate. Dicendum tamen ex præcedentibus, quod per essentiam omnis virtus moralis secundū aliquid sui est in voluntate, & secundum aliquid sui in appetitu, vel quod vna virtus obedientialis constituitur in esse indiuisibili virtutis ex inclinationibus existentibus hic & ibi. Sicut vna pulchritudo faciei constituitur ex debita figura nasi, labiorum, oculorum, & varietate colorum. & hinc est, quod Philosophus 3. Ethic. dicit, quod in moralibus magis pensatur electio, quam exterior operatio; per hoc innuens, quod ad virtutem moralem requiritur perfectio potentiæ elicitiuæ. & in secundo dicit, quod omnis virtus est circa delectationē, & tristitiam, & quod signum generati habitus est delectatio superueniens operationibus; per hoc innuens, quod ad essentiam virtutis moralis pertinet inclinatio appetitus, sine qua non prouenit delectatio in operationibus. Hinc est etiam, quod in fine primi virtutem moralem ponit in eo, quod est rationale per participationem; hoc est, in omni potentia, quæ non est essentialiter cognitiua, & tamen mouetur a cognitione, quod vtique conuenit vtrique appetitui. Vnde & Commentator non aliter nominat ibidem virtutem moralem, quam obedientialem. Si etiam dicatur, quod Philosophus ponit in tertio temperantiam in concupiscibili, & fortitudinem in irascibili, quasi præcise sint in appetitu sensitiuo, & non in voluntate: dicendum, quod vtrique commune est esse in voluntate, nec ex parte voluntatis attenditur differentia, quoniā sicut vna est in ea, sic & reliqua, ex parte vero appetitus est differentia, quia vna est in appetitu concupiscibili, & alia in irascibili. Et hoc voluit Philosophus notare, non autem excludere illam simpliciter a voluntate. & hæc de quæstione sufficiat.

Ad primum in oppositum dicendum, quod auctor sex principiorum definiendo formam respexit ad genus naturæ, & sic verum est, quod nulla vna forma constituitur ex pluribus formis distinctis.

Dicendum etiam, quod istæ plures inclinationes, etsi sint plures in esse naturæ, videndo tamen quale esse secundum bene sunt vnum indiuisibile, & per consequens sic sunt vna qualitas indiuisibilis in prima specie qualitatis: omnis enim qualitas in illa specie, in qua ponitur, oportet, quod sit vna

A qualitas illo modo vnitatis, quem illa species exigit. & per idem patet ad secundum; non enim ex pluribus actibus fieri potest vna forma in esse naturæ, sed quin possit indiuidi in dando esse quale secundum bene, non est verum; hoc autem sufficit ad vnitatem qualitatis in prima specie, vt dictum est sæpe.

B

QVODLIBETVM DECIMVMTERTIVM.

Vtrum Virtus Moralis in appetitu sensitiuo sit qualitas media essentialiter constituta ex habilitatibus, quæ inclinant ad passiones extremas.

C

Teriodecimo quærebatur: Vtrum virtus moralis in appetitu sensitiuo sit qualitas media essentialiter constituta ex habilitatibus quæ inclinant ad passiones extremas. Et arguitur, quod non sic: Nulla forma media constituitur essentialiter ex extremis: igitur virtus non est qualitas media essentialiter cōstituta ex habilitatibus extremis, quæ inclinant ad passiones. Consequētia patet, D antecedens probatur dupliciter: Primo sic: Constituentia, & constituta sunt eiusdem speciei, nam constituentia non sunt in genere, nec in specie, nisi per reductionem ad constitutum sicut patet de materia, & forma: sed extrema non sunt eiusdem speciei cum medio, imo alterius: ergo non possunt constituere essentialiter mediū, vtpote albedo, & nigredo colorem rubeū. Secundo: E Aut remanent ibi in esse remisso, aut in esse intenso: sed non in gradu intenso, quia contraria mutuo se expellunt, & sunt incompossibilia in gradu intenso: nec in gradu remisso, quia contrarietas fundatur super naturam specificam, contraria namque secundum rationes specificas opponuntur, & per consequens in gradu quocumque remisso opponuntur: igitur extrema contraria essentialiter non constituunt formam F mediam.

Sed in oppositum arguitur: Opposito enti mediante medium constituitur ex extremis: igitur virtus, quæ est qualitas media inter habilitates inclinantes ad extremas passiones, constituetur essentialiter ex ipsis. Consequentia patet. Antecedens probatur dupliciter.

Primo sic: Commentator secundo physic. com. 56. ait, quod extrema sunt in medio,

non in pura potentia, sicut in prima, sed medio modo inter purum actum, & puram potentiam: igitur extrema essentialiter formam mediam constituunt.

Secundo sic: Omne, quod mouetur, partim est in termino a quò, & partim in termino ad quem 6. physic. sed ab vno extremo contrarietatis in aliud est vnus motus continuus transeundo per medium 7. meth. ergo subiectum existens in forma partim habet de vtroq. extremorum, quod non esset verum, nisi forma media componeretur essentialiter ex extremis.

Responsio ad quæstionem.

Respondeo: in ista quæstione duplex est inquisitio.

Prima quidem specialis ad hanc materiam, scilicet: vtrum virtus moralis in appetitu sensitiuo, sit forma media inter habilitates, quæ inclinant ad passiones extremas, sic quod sit eiusdem generis, & eiusdem coordinationis cum illis, sicut rubeum medium est inter album, & nigrum.

Secunda vero inquisitio est magis generalis, supposito scilicet, quod sit forma media, sicut pallidus color, an constituatur essentialiter ex habilitatibus extremis: & hoc est quærere: quomodo formæ, quæ sunt extremitates contrarietatis, ingrediuntur formam mediam, & constituunt eam. & secundum hoc in ista quæstione.

Primo inquiretur, an virtus sit qualitas media inter habilitates inclinantes ad passiones extremas eiusdem coordinationis cum eis.

Secundo an omnis forma media constituatur essentialiter ex formis extremis, & per consequens apparebit, quomodo virtus ex habilitatibus extremis constituitur.

Tertio vero inquiretur, an talis qualitas media possit inesse alicui naturaliter, & sicut habilitates extremæ insunt.

ARTICVLVS I.

Quod in appetitu sensitiuo est qualitas media, & coordinationis cum extremis constituentibus.

CIRCA primum ergo est sciendum; quod in appetitu sensitiuo sunt quædam habilitates, & idoneitates naturaliter insitæ ex complexione prouenientes; sunt etiam quandoque ex assuefactione: hoc autem per experientiam patet, & per auctoritatem.

A Experientia quidem docet, quod sunt aliqui homines iracundi, & ex complexione sua proni ad iram, & aliqui timidi; aliqui audaces, & sic de alijs. Consuetudo etiam facit in ratione, pronitatem, cum altera natura sit 7. Ethic.

Auctoritas vero scripturæ docet Genes. 8. sensus, & cogitatio humani cordis proni sunt ad malum, &c. & de habilitate ad passiones laudabiles testatur Iob 31. ab infantia creuit mecum miseratio, & ab vtero matris meæ egressa est mecum. Et Philosophus etiam 2. Ethic. dicit, quod potentiæ

B sunt secundum quas possibiles passionum dicimur, puta secundum quas potes irasci, vel contristari, vel misereri, & dicit idem Eustatius in commento; est igitur inquisitionis nostræ punctus, an habilitas illa ad passiones moderatas secundum rationē, quæ dicitur esse virtus, sit eiusdem coordinationis cum habilitatibus illis, quæ inclinant ad passiones extremas, ita quod sit habilitas media, sicut color rubeus inter album, & nigrum.

Nunc igitur ponenda est conclusio intenta, & affirmatiua, scilicet, quod inclinatio, quæ est vir-

C tus in appetitu sensitiuo est qualitas media, & habilitas media inter extremas habilitates eiusdem generis, & eiusdem coordinationis cum eis, sicut color rubeus, &c.

Sed vt magis elucescat, ostendo.

Primo hoc esse impossibile: qualitates enim, quæ sunt eiusdem coordinationis, & se habent sicut medium, & extrema, sunt eiusdem generis propinqui: medium enim inter contraria, & ipsa contraria sunt in eodem genere, 10. meth. vnde rubedo, albedo, & nigredo sunt eiusdem generis propinqui,

D scilicet coloris, sed constat, quod habilitates, quæ inclinant ad extremas passiones sunt de secunda specie qualitatis, sunt enim potentiæ secundum quas possumus faciliter, & difficiliter, vt patet 2. Ethic. ex dicto Philosophi, & Eustachij: virtus autem non est in secunda specie qualitatis, sed in prima, virtutes enim sunt secundum quas nos bene habemus circa passiones: ergo virtus non potest esse qualitas media constituta inter extremas habilitates, sicut aliquid eiusdem generis, & coordinationis.

E Secundo sic: Habilitas media inter habilitates, quæ inclinant ad passiones extremas semper inclinant ad medium rei, ad passiones scilicet existentes in medio secundum rem passionum extremarū, numquam autem inclinat ad extremas passiones, secundum, rē: quod patet: tū quia actus proportionantur suo principio, & per consequens habilitas media secundum rem non inclinabit nisi ad passiones medias secūdum rem: tum quia videmus, quod tepidum non calefacit in summo, nec infrigidat, sed medio modo semper immutat, nec rubeum

F congregat, aut disgregat in extremo, sed semper medio modo mouet. Nunc autem virtus in appetitu sensitiuo existens non inclinat ad medium rei, sed ad medium rationis, quod aliquando contingit esse extremum secundum rem: quia secundum rectam rationem decet aliquando hominem multum irasci, aliquando parum, aliquando nihil, & vniuersaliter tam extremum, quam medium secundum rem in passionibus secundum diuersa tempora, fines, & causas prudens determinat eligendum, ac per consequens virtus obedientialis, quæ est in appetitu sensitiuo sequens medium, & indiuiduum rationis, aliquando inclinat ad extremas passio-

passiones secundum rem: ergo habilitas, quæ est A media inter habilitates inclinantes ad extremas passiones, non potest esse virtus; nec e conuerso.

Tertio sic: Inclinatio, quæ est virtus, acquiritur ex actibus, & assuefactione, vt patet 2. Ethic. sed habilitas acquisita ex actibus non est eiusdem coordinationis, nec generis eiusdem cum habilitatibus illis naturalibus, quæ ad extremas passiones inclinant; nam ea, quæ insunt a natura, & ea, quæ insunt ex consuetudine, non sunt eiusdem originis, vt videtur, virtus non est habilitas media inter extremas habilitates, aut eiusdem coordinationis B cum eis.

Quarto sic: Virtus est qualitas media inter malitias extremas, qui sunt habitus vitiosi: sed habilitates, quæ sunt ad passiones extremas, non sunt malitiæ, nec habitus vitiosi, cum tales habilitates a natura non possent inesse, & quibusdam insunt, malitiæ autem non insunt a natura, vt patet 2. Eth. In his enim, quæ a natura insunt, nec laudamur, nec vituperamur, vt dicitur in tertio: ergo virtus non potest esse habilitas media inter habilitates extremas. &c.

Sed his non obstantibus dicẽdum est illud, quod prius, quod potest multipliciter declarari.

Primo sic: Illa qualitas, quæ est sanitas appetitus, media est inter habilitates inclinantes ad passiones extremas, tales namque habilitates sunt ægritudines nostri appetitus. quod euidenter docet Apostolus ad Rom. 7. qui cum in huiusmodi inclinationes quas vocat legem membrorum repugnantẽ legi mentis nostræ, & quas etiam vocat, habitans in carne peccatum, & malum, diu inquisiuisset, in fine capituli concludit: Infœlix homo, quis me liberabit de corpore mortis, per hoc innuens, quod pronitates istæ sunt ægritudines, quæ inducunt ad mortem. & in fine capituli sexti dicit humanum dico propter infirmitatem carnis nostræ, carnem dicens infirmam propter habilitates, quibus inclinamur ad passiones extremas: nunc autem sanitas semper est medium inter ægritudines, & eiusdem coordinationis cum eis; sicut patet, quod sanitas corporalis consistit in media proportione humorum, exitus autem ab illa proportione in maius, vel minus, & ad diuersas extremitates sunt ægritudines. Sed constat, quod virtutes sunt sanitates nostri appetitus. Vnde Isaias cap. 58. cum loqueretur de virtutibus, & operationibus virtuosis, & diceret: Dissolue colligationes impietatis, dimitte eos, qui confracti sunt, liberos, frange esurienti panem tuum, concludit in fine; tunc erumpet quasi mane lumen tuum, & sanitas tua citius orietur: Per hoc ostendens, quod virtutes, quæ acquiruntur ex actibus sunt lumen, & sanitas appetitus. Philosophus etiam 2. Ethic. dicit, quod virtutes medicinæ sunt: ergo virtutes sunt qualitates, medicinæ, & habilitates moderatæ existentes inter passiones extremas.

Secundo sic: Illa qualitas, in qua non est directa acquisitio, sed dicitur acquiri ex intentione vnius extremæ qualitatis, & remissione alterius, est per necessitatem media inter illa; sicut patet, quod ex remissione vnius humoris, & diminutione, & intentione alterius statim sequitur qualitas media, quæ est sanitas, & propter hoc in sanitatem non est directe motus, vt patet 7. physic. sed secundum Philosophum ibidem in virtutes morales non est directe motus, sed acquiruntur transmutatione facta circa passiones, per hoc, quod vna passio diminuitur, & alia intenditur. Vbi dicit Commentator com. 19. quod virtus fit a rebus alteratis: virtus enim non est prohibitio virtuosi a receptione passionum corporalium, aut est receptio modo terminato, & quomodocumque necesse fuerit est, vt sequatur passionem. & subdit: Si autem virtutes fuerint mediæ in passione, sicut est verum, manifestum est, quod sequatur alterationẽ ipsa, est passio, corruptibilis erit per alterationem: & concludit, quod existentia virtutis perfectæ necessario sequatur passionum alterationem: ergo virtus non est aliud, quam quædam qualitas medians inter habilitates extremas inclinantes ad passiones.

Tertio sic: Illa sunt in eodem genere, & contraria, quæ eidem subiecto vicissim insunt, & mutuo se expellunt, & in eodem subiecto incompossibilia sunt. hoc patet, quia talia necessario sunt contraria ex definitione contrariorum, contraria autem sunt in eodem genere, vt patet 10. meth. sed habilitates extremæ, & virtus sunt in eodem subiecto, & vicissim scilicet in appetitu sensitiuo, & mutuo C se expellunt, nam in appetitu virtuoso non possunt esse inclinationes, & pronitates ad extrema, alioquin temperatus posset esse incontinẽs; posset enim habere inclinationem contrariam habitui temperantiæ, quod est omnino impossibile: ergo necesse est, quod virtus, & habilitates extremæ sint in eodem genere, & in eadem coordinatione sicut formæ contraria: constat autem, quod non sunt contrariæ, sicut extrema contrarietatis, immo talis est contrarietas ipsorum habituum, qui sunt ad extremas passiones: relinquitur ergo, quod sint con- D traria, sicut medium contrariatur extremis.

Quarto sic, & est confirmatio præcedentis; Impossibile est inter duas qualitates, quæ sunt extrema contrarietatis infra aliquod genus, reperiri nisi vnam mediam qualitatem inæquari statim ad illas quamuis enim inter albedinem, & nigredinem possent esse diuersi colores medij secundum diuersos gradus distantiæ, in eodem tamen gradu est impossibile, quod reperiatur nisi vna species coloris: sed inter habilitates extremas inclinantes ad passiones reperitur virtus, vt tenens medium inclinan- E do, constat autem, quod habilitas media inter habilitates extremas tenet etiam medium inclinando: ergo non potest poni, quod virtus, & illa habilitas sint duæ res, aut duæ qualitates, alioquin erunt duo media inæqualia, & extrema contraria, quod est impossibile.

Si dicatur, quod medium, ad quod inclinat virtus, & talis habilitas, non est idem; quod alterum est medium rei, & alterum medium rationis, non valet: quia medium rationis, quod accipitur secundum debitas circumstantias, quando videlicet oportet, & sicut & quantum, est aliqualiter medium se- F cundum rem: nam habilitates extremæ inclinant ad passiones, & quando non oportet, & plusquam oportet. Et ita patet, quod habilitas media inclinat ad idem medium, ad quod extrema, cum habilitates extremæ inclinando exeant a medio virtutis.

Quinto sic: virtus generatur in appetitu sensitiuo ex passionibus medijs recta ratione regulatis; vt patet 7. physic. & 2. Ethic. Sed constat, quod passiones huiusmodi regulatæ, & ad medium redactæ extremas habilitates diminuunt, & mediam habilitatem inducunt, quod ex actibus similibus dispositiones similes relinquuntur in subiecto; ex

extremis quidem extremæ, & ex medijs mediæ: ergo habilitas media, quæ generatur ex passionibus medijs in appetitu sensitiuo, non erit aliud, quã virtus exponens, & inclinans postmodum appetitum ad consimiles passiones.

Non procedunt ergo rationes, quibus probatur oppositum.

Prima siquidem non, quoniam nihil prohibet eãdem qualitatem secundum rem in diuersis speciebus, secundum aliam, & aliam rationem, vt declaratur in quæstione de practico, & speculatiuo; & in illa, qua quæritur, an virtus sit ens per accidens. Vnde huiusmodi habilitates possunt cõsiderari absolute, prout sunt quædam formæ, & passiones existentes subiectiue in appetitu, & sic nihil prohibet eas poni in tertia specie qualitatis, sicut & actus earum, quæ propriè appellantur passiones: vel possent considerari, prout induunt conceptum copulatum respectui principij ad facile patiendum, vel faciendum, & sic ponuntur in secunda specie, & appellantur potentiæ, quia secundum eas faciliter, vel difficulter appetitus potest moueri, vt patet 2. Eth. Vel possunt considerari, vt induunt conceptum copulatum respectui congruentiæ, vel incongruentiæ ad rectam rationem, vt scilicet sunt principium actus secundum bene, vel malè, & sic pertinent ad primam speciem qualitatis. habilitas igitur media proportionaliter est in eodem genere qualitatis ad habilitates extremas secundum triplicem considerationem prædictam.

Secunda etiam non procedit: habilitates enim istæ, cum sint in appetitu sensitiuo, qui mouetur ab obiecto, non elicit actum suum actiuè, oportet esse dispositiones inclinantes non quidem actiuè, sed tantum passiuè, eo modo, quo leuitas in sphera inclinat ipsam ad facile mouendum: nunc autem sic est, quod medium facillime trahitur ad extrema, & ideo appetitus, qui existens sub habilitate extrema ad iram cum difficultate mitesceret, & traheretur ad virtutem, & similiter e conuerso existens sub habilitate media faciliter traheretur ad vtrumque. Et ratio huius est medium; & si separetur in actu ab vtroque extremorum, tamen vtrũque est in virtute, & quanto magis reducitur ad medium, tanto facilius trahetur ad extremum. Videmus enim, quod medium, quod non habet sensibilem actum, nec calefacit sensibiliter, aut parum mouet.

Ad propositum ergo dicendum, quod habilitas media existens in appetitu sensitiuo diponit ipsum vt faciliter trahatur ad extrema passionum, & ad quemcumque gradum, prout erit a ratione dictatum, & in hoc consistit medium rationis, non inclinat autem sensibiliter, aut motum facit ad aliquẽ gradum passionis, sed quanto se habet magis indifferenter, & quanto dispositio illa magis consistit in medio, tanto appetitus est magis obediens rationi, & minus rebellans; propter quod talis habilitas est virtus obedientialis secundum Commentatorem 1. Ethic. in fine. & propter huius sequestrationem appetitus a rebellione, quam facit hæc qualitas, Stoici putauerunt virtutem esse impossibilem, non est autem secundum magis mediocritas vt supra visum est ex dicto Cõmentatoris com. 19.

Non procedit etiam tertia: quia modi acquirendi non diuersificant speciem, vnde non est inconueniens qualitatem illam, quæ acquiritur ex consuetudine esse eiusdem generis, & coordinationis cum

A habilitatibus illis extremis, quæ insunt hominibus a natura præcipue quia consuetudo est altera natura ex 7. Ethic. Et quia actus, qui sequuntur habilitates, sunt apti nati intendere habilitates illas, aut diminuere, sicut apparet in iracundis naturaliter, qui fiunt iracundiores, vel minus iracundi ex assuefactione.

Non procedit etiam quarta; nam habilitates extremæ non habent rationem habitus vitiosi, nisi prout induunt conceptum copulatum respectui incongruentiæ ad rectam rationem: licet ergo sint

B quædam vitia naturalia, prout insunt a natura, & rationem præueniunt, non tamen sunt vitia moralia, nisi prout accedit consensus rationis.

Et consimiliter dicendum de habilitate media, quod si aliquis habet eam a natura, non erit virtus principalis siue moralis, sed tantum naturalis; adueniente tamen vsu, & concordia rationis efficitur virtus moralis, vt Philosophus dicit 6. Ethic. & 2. magnorum moral. & magis infra patebit, & ita cõformiter habilitates extremæ sunt malitiæ morales aut vitia, nec alia habilitas media est virtus mora-

C lis, seu naturalis.

ARTICVLVS II.

Qualiter se habent extrema habilitates in virtute, qua mediat inter eas.

Circa secundum vero, an scilicet, ista qualitas media concipiat aliquid de realitatibus extremarum habilitatum, non quidem in actu, & distinctè in aliquo gradu, sed in virtute, & amota distinctione; sicut & cæteræ formæ mediæ dicuntur

D conflari, & constitui ex extremis, patet, quid dicendum ex quæstione infra posita de formis miscibilibus, qualiter sunt in mixto.

ARTICVLVS III.

An uirtus moralis posset transire in uirtutem moralem.

Circa tertium vero: an scilicet, talis qualitas, vel habilitas media possit inesse a natura, & dato quod insit, an induat rationem virtutis moralis adueniente sola prudentia, & rectitudine rationis, nul

E la alia mutatione facta in ea, vel facta additione, vel diminutione ex consuetudine, si contingat illã declinare ad alterũ extremorũ, & nullo modo aliqua habilitas, q̃ insit a natura, possit fieri virtus, dubiũ est.

Videtur enim, quod realitas virtutis totaliter generetur ex actibus, & nihil, quod insit a natura, trãseat in virtutem, quia diuersa efficientia, & diuersæ causæ inducunt diuersos effectus: sed natura, & cõsuetudo sunt diuersæ causæ, & alterius rationis: ergo realitates habituum, quæ per consuetudinẽ acquiruntur, & sunt alterius rationis a quibuscumque

F realitatibus, quæ insunt a natura: non igitur mansuetudo, ac liberalitas naturalis, quæ inest aliquibus hominibus, a tota completione potest transire in mansuetudinem, aut liberalitatem moralem, sed differunt omnino realiter.

Præterea: inclinationes distinguuntur penes formales rationes eorum, ad quæ inclinant: sed mansuetudo, clementia, & liberalitas complexionalis inclinant ad actus, quatenus sunt delectabiles secundum complexionem, & appetitum, & sensitiuam apprehensionem; virtutes autem morales, quæ sunt mãsuetudo, clemẽtia, liberalitas, inclinant ad actus prout sunt delectabiles secundum rectam rationẽ; incli-

inclinari autem ad aliquid, prout est conueniens rationi, & inclinari ad idem, prout est conueniens sensui, & complexioni, est formaliter diuersum, & alterius rationis: igitur nullo modo hæc inclinatio, & illa possent esse idem realiter.

Præterea: Indiuisiones oppositæ non incidunt in idem realiter: sed liberalitas complexionalis opponitur liberalitati morali, quando enim recta ratio dictat nõ dandũ, & moralis liberalitas inclinat per consequens ad non dandum, & tamen quantum est ex complexione, & ex assuefactione, videntur realiter differre hæ duæ liberalitates, & per consequens naturalis habilitas non fit virtus moralis.

Sed istis non obstantibus dicendum cum Phylosopho, quod habilitates mediæ naturales induũt rationem virtutis sola prudentia, & solo vsu acquisito in intellectu: habilitates etiam extremæ per diminutionem, & additionem ad medium reductæ induunt etiam rationem virtutis moralis, per hoc quod efficiuntur congruentes rectæ rationi. hæc autem est mens Phylosophi in 2. moral. qui sic dicit, non sicut putant aliqui ratio dux est, & principium virtutis, sed magis passiones; oportet enim ad bonum quẽdam motum irrationalem primum fieri, deinde rationem secundum posterius superuenientem esse discernentem. Videbit autem vtiq. quis hoc ex prauis absque ratione viuentibus. In his enim absque ratione fiunt motus passionum, ad bonum prius, deinde ratio posterius superueniens, & connumerator existens facit operari bona, propter quod magis principium videtur ad virtutem passio bene disposita quam ratio. hoc Phylosophus. Ex quibus patet, quod illa inclinatio, quæ est ad bonum absque ratione, in prauis secundum ipsum fit virtus moralis sola ratione, & prudentia superueniente per modum cuiusdam connumeratoris, & dirigentis.

Similiter idem patet ex 6. Ethic. vbi mouet hanc quæstionem: ait enim, quod omnibus videntur inexistere virtutes aliqualiter a natura; etenim iusti, & temperati & fortes, & alia habemus confestim a natiuitate. & infra. Si autem accipiat intellectum in operari, differt, habitus enim similis existens tunc erit proprie virtus, & concludit quod, cum sint duæ virtutes, vna naturalis, & alia principalis siue moralis, moralis non fit sine prudentia. Ex quo patet, quod est de mente sua, quod virtus naturalis solo intellectu adueniente, tanquam directore, & connumeratore efficitur virtus moralis.

Ratione etiam idem patet. Est enim punctus inquisitionis; an habilitas media possit esse immediatum fundamentum partiale eo modo, quo dictũ est in quæstione præcedenti respectu congruentiæ ad rectam rationem, vel exigatur aliqua alia realitas absoluta acquisita ex actibus, super qua fundetur talis respectus, & sic intelligendo; dicendũ, quod talis habilitas media, si insit alicui a natura, solo vsu adueniẽte in intellectu, aut habilitas inclinatione acquisita per consuetudinem in voluntate induit rationem virtutis, aut saltem transibit per intensionem, vel remissionem, si declinet ad alterum extremorum. Hoc autem patet, quia si requireretur alia qualitas, & habilitas media in appetitu distincta a priori, aut oporteret poni aliam propter modum acquirendi, quia illa secunda natura, ista vero ex actibus; aut propter modum obe-

A diendi, quia scilicet illa facit obedire appetitum apprehensioni naturali, hæc autem apprehensioni rationali, aut post discursum.

Sed primum non impedit, tum quia modus inexistendi a natura, vel per acquisitionem, non variat speciem, quia consuetudo est altera natura; tum quia actus procedentes ex habilitate naturali priorem habilitatem intendunt, & constat quod virtutem generant: ergo habilitas prior fit virtus.

Secundum etiam non impedit, quia apprehensio intellectus componentis, qui non mouet, eiusdem rationis est in mouendo, siue insit intellectui

B practico, subito, & sine consilio, siue insit eidem per consilium, & discursum. sicut patet 3. Ethic. quod virtus maxime apparet in repentinis; & ita eadem habilitas, quæ reddebat appetitum obedientem operationi intellectus practici discursiuè, & iudicio conciliatiuo. Et ideo Phylosophus dicit, quod ratio superueniens fit connumerator passionis: ergo non apparet, quare habilitas naturalis non possit transire in rationem virtutis.

Confirmatur, tum quia habilitates extremæ in-

C duunt rationem vitij adueniente consensu habituato in voluntate, & iudicio imprudentiæ in intellectu. Tum quia ostensum est supra, quod virtus est habilitas media inter habilitates extremarum passionum, & per consequens sicut illæ possunt induere rationem incongruentiæ, & transire in rationem vitij, sic & habilitas media, si insit a natura, rationem virtutis.

Et iterum sequeretur, quod in eodem appetitu essent duæ habilitates mediæ æquè distantes ab eidem extremis, quod ostensum est supra impossi-

D bile fore.

Non procedunt etiam rationes superius inductæ.

Prima quidem Ratio, non; quia in habilitatibus & actibus est reciprocatio, nam habilitates sunt principium actuum, & actus ipsi qualitates habilitates generant, & intendunt; & quia habilitates, quæ in sunt a natura ad consimiles actus, inclinant illis ex quibus fit, imo in quibus consistit consuetudo. Idcirco consuetudo ipsa habilitatem eiusdem rationis potest causare cum illa habilitate,

E quæ est a natura.

Ad secundam dicendum, quod habilitas naturalis inclinat ad actum sub ratione boni congruentis naturæ hominis secundum dictamen intellectus practici, quo mouet appetitum sine discursu siue consilio, virtus vero ad idem iudicandum post consilium, & discursum: & ita patet, quod bonum rationis vnum, & idem est, quia discursus primus, vel non primus non facit variationem, dum tamen in fine sit idem iudicatum.

Ad tertiam dicendum, quod inclinatio natura-

F lis pro tanto est inclinationi virtutum opposita, pro quanto declinat ad alterum extremum, & propter hoc talis non est perfecte media, & ideo si debeat induere rationem virtutis, oportet quod per actus consuetudinis naturalis, ad medium reducatur.

Ad argumenta principalia dicendum.

Ad primum quidem, quod habilitates extremæ & virtus sunt in eadem specie, eo modo quo supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod extrema non remanent in forma media in actu aliquo intenso, vel remisso, sed secundum aliquid realitatis suæ, amissa ter-

A ſa terminatione, vt declaratur in quæſtione de ſormis miſcibilibus, vnde ſunt ibi in virtute ſiue in eſſe medio inter purum actum, & puram potentiam, vt declaratur ibidem.

QVODLIBETVM DECIMVMQVARTVM.

Vtrum virtus moralis diuidatur in quatuor Cardinales tanquam in ſpecies ſubalternas comprehendentes omnes virtutes.

Quartodecimo quærebatur: Vtrum virtus moralis diuidatur in quatuor Cardinales tanquam in ſpecies ſubalternas comprehendentes omnes virtutes. Et videtur, quod non: Genus namque ſubalternum non diuiditur contra ſpecies, vt animal contra hominem, vel leonem; ſed quatuor virtutes cardinales condiuiduntur contra alias; vtpote contra liberalitatem, magnificentiam, manſuetudinem, vt patet 2. Ethic. ergo quatuor Cardinales non ſunt genera ſubalterna continentia ſub ſe omnes virtutes ſpecifice diſtinctas.

Præterea: Phyloſophus in lib. Ethic. procedit artificialiter tractando de virtutibus, ſed ipſe non diuidit virtutem moralem primo in quatuor Cardinales, & deinde in ſingulas ſpeciales virtutes; imo prima diſtinctione virtutem diuidit in ſpecies ſpecialiſſimas, vt patet 2. Ethic. qui tamen proceſſus artificialis non eſſet, ſi virtutes Cardinales eſſent primæ ſpecies ſubalternæ: genus enim prius debet diuidi per primas differentias, & deinde per vltimas, vt patet 7. met. igitur illud quod prius.

Præterea: Species, quę ſunt genera ſubalterna, non habent ſpecies contentas ſub ſe tanquam partes potentiales, aut integrales, ſed potius vt partes ſubſtantiuas, ſicut patet de animali, cuius non eſt pars potentialis aut integralis leo. Sed virtutibus Cardinalibus adnectuntur virtutes alię tanquam partes integrales, aut potentiales ſicut conſuetum eſt dici: igitur non ſunt ſpecies primæ tanquam ſubalternæ reſpectu omnium virtutum.

Præterea: Virtutes morales ſunt ſpecies ſpecialiſſimæ, quæ habent propriã moralem materiam & diſtinctam: ſed quælibet virtutum moralium habet vnam materiam moralem ſpecificam, vt temperantia, delectationes tactus, & guſtus; & iuſtitia actiones, quæ ſunt ad alterum: ergo non poſſunt eſſe virtutes generales quaſi ſpecies ſubalternæ, ſed ſunt ſpecies ſpecialiſsimæ.

Sed in oppoſitum videtur, quia genus primo deſcendit in ſpecies ſubalternas, & illis mediantibus in ſpecies ſpecialiſsimas: ſed Tullius in 2. Reth. primo diuidit totam rationem honeſti, quam vocat virtutem moralem in quatuor Cardinales, prudentiam
B ſcilicet, & iuſtitiam, fortitudinem, & temperantiam. Deinde vero prudentiam in partes tres, memoriam ſcilicet, intelligentiam, & prudentiam. Iuſtitiam autem in ſex, Religionem videlicet, pietatem, gratiam, vindicationem, obſeruantiam, veritatem. Fortitudinem autem in quatuor; magnificentiam ſcilicet, fidentiam, patientiam, perſeuerantiam. Temperantiam autem in tres, continentiam videlicet, clementiam,
C & modeſtiam, & conſtat quod etiam iſtæ ſunt de numero virtutum ſpecialiſsimarum: Igitur Cardinales virtutes ſunt generales, omnes virtutes ſpecificas continentes.

Reſponſio ad quæſtionem.

Reſpondeo, hic primo ponetur vna opinio
D communis. Secundo vero dicetur ad quæſtionem iuxta illud, quod videtur: & tertio remouebuntur quædam dubia. Et quarto oſtendetur, qualiter virtutes Cardinales tanquam generales deſcendant in virtutes omnes ſpeciales, quæ poſſunt reduci ad morales.

ARTICVLVS I.

E CIRCA primum ſciendum quod in iſta quæſtione quidam dixerunt, hæc quatuor vocabula, iuſtitia, prudentia, fortitudo, temperantia, aliquando ſignificare quaſdam generales conditiones, & circumſtantias omnis actus virtuoſi: De omni namque actu virtuoſe elecito verum eſt dicere, quod in eo eſt ratio debiti & iuſti. Nam faciens actum virtutis facit,
F quod debet: & iterum ratio fortitudinis, quia difficultatem quandam, quam habet actus virtutis, contra quam virtuoſus ſe ſtabilit: ſimiliter ratio temperantiæ, quia in omni actu virtutis neceſſe eſt obſeruare temperiem, & modum.

Et rurſum bonum rationis, & prudentiæ in quolibet actu virtuoſo relucet, quo circa iſta nomina, vt ſignificant has conditiones generales, non ſunt propriè virtutes, ſed omnium virtutum circunſtantiæ. Aliquando vero approprianturr hæc nomina virtutibus, quæ ſunt circa materias, in quibus præcipuè relucent conſiderationes illæ, vt quia temperies, & modus relucet maxime circa dele-

delectationem tactus, & gustus. Idcirco Temperantia appellatur illa virtus, quæ perficit hominem circa istam materiam. Et similiter fortitudo dicitur illa virtus, quæ perficit hominem circa timores mortis, vbi difficilius est homini se figere & stabilire.

Et simile est de ratione debiti in actionibus ad alterum, quia ibi magis relucet quam in quacunque alia materia. Bonum etiam rationis maximè relucet in actibus rationis practicæ, qui sunt consiliari, iudicare, præcipere & secundum hoc prudentia, iustitia, temperantia fortitudo sunt virtutes specificæ consistentes circa determinatas materias.

Dixerunt ergo isti, quod ratio cardinalitatis attribuitur istis quatuor prout sunt virtutes speciales, pro eo quod esse cardinale in virtutibus nil aliud est, quam habere rationem aliquam virtuosam per excellentiam, & principaliter, quæ tamen reperiatur in pluribus alijs virtutibus participatiuè, & minus principaliter, vt temperies & modus principaliter reperitur in delectationibus tactus, & gustus. In gaudio vero circa, quod est eutrapelia, & in ira circa quam est mansuetudo minus principaliter, & participatiuè. Et quia rationes illæ quatuor generales sic, vt prædictum est in quatuor generalibus materijs principaliter reperiuntur, ideo virtutes, quæ sunt circa illas materias cardinales dicuntur partes potentiales, quia hæc est natura totius potentialis, quod virtus eius per prius reperitur in vno mediante quo deriuatur in alia, vt virtus a se per prius lucet in corde, & ab ipso deriuatur in membra alia.

ARTICVLVS II.

Cuius est conclusio prima, quod a tribus virtutibus communicantibus in vna ratione generali potest abstrahi vnus conceptus quidditatiuus.

Circa secundum ponendæ sunt tres conclusiones iuxta illud, quod videtur in hac materia dicendum.

Prima quidem conclusio est, quod ab omnibus virtutibus, quæ communicant in vna ratione generali potest abstrahi vnus conceptus quidditatiuus communis, & per consequens vna ratio generis subalterni; Verbi gratia a sobrietate, castitate, mansuetudine, clementia & eutrapelia potest accipi vna ratio generalis qua omnes conueniunt in temperie, non sunt enim aliud quam diuersæ temperies circa diuersas materias, & idcirco temperantia est genus ad omnes. Similiter a religione, quæ reddit Deo quod suum est, & pietate quæ hoc reddit parentibus, & sic de omnibus alijs potest abstrahi vna communis quidditatiua ratio, quia omnes sunt quædam redditiones debiti circa diuersas materias, & ideo iustitia est vnum genus commune omnibus.

Eodem intelligendum, quod ab Eubulia, quæ est rectitudo consilij, & Synesi quæ est rectitudo iudicij, & præceptiua prudentia, quæ est rectitudo imperij potest abstrahi communis ratio, & quidditatiua, quia omnes sunt rectitudines actuum rationis circa agibilia, & ideo prudentia erit genus ad omnes.

Et pari ratione a patientia, magnanimitate, &

A longanimitate potest abstrahi ratio fictionis, & stabilimenti, quia omnes istæ sunt quædam firmitates animi circa diuersas materias, propter quod fortitudo genus erit ad eas. Hanc autem acceptionem horum quatuor nominum pro quatuor nominibus subalternis omnium virtutum omiserunt positores prædicti, cum tamen sit principalis. hæc igitur Conclusio potest multiplicari declarari.

Primo sic: Quandocunque aliqua ratio inuenitur in pluribus speciebus sub genere contentis, si ratio illa essentialis fuerit vni ex istis speciebus sub ge-
B nere contentis, erit subalternalijs, quia quod est essentiale vni speciei sub aliquo genere non potest inesse accidētaliter alicui eiusdē generis, nam, vel est genus, vel differētia illius, cui essentiale est. Impossibile est autē differentiā alicuius speciei, si fuerit illi propria, reperiri accidentaliter aut essentialiter in alia specie eiusdem generis; si vero sit differentia communis tunc non inerit accidentaliter speciebus alijs quibus communis est, sed potius essentialiter, & ita poterit accipi communis conceptus generis, genus vero illarum specierum erit, quibus
C ponuntur esse communis.

Et exemplum ad hoc est de animali, & leone, nihil enim est essentiale leoni si reperiatur in boue, quin sit boui essentiale. Sed ratio temperiei reperitur in pluribus virtutibus, mansuetudo namque est quædam temperies, & moderatio iræ; similiter clementia est quædam temperies respectu pœnæ quam affectat crudelis.

Castitas autem est quædam moderatio respectu delectabilium sensus tactus, sicut est sobrietas respectu delectabilium gustus. Constat autem, quod
D ratio temperiei, & moderaminis essentialis est in sobrietate & castitate: ergo ipsa erit essentialis omnibus alijs, & per consequens poterit abstrahi conceptus generis subalterni quem exprimit hoc nomen temperantia. Et idem potest concludi de ratione firmitatis, & fictionis, quæ communis est multis virtutibus. Et similiter de ratione redditionis debiti quam exprimit nomen iustitiæ, & de rectitudine rationis, quam exprimit nomen Prudentiæ.

E Secūdo sic: Quod prædicatur in quid de pluribus differentibus specie, habet generis rationem, vt patet I. Topic. sed interroganti quid sunt mansuetudo, & castitas, competenter respondetur, quod sunt temperantia, hæc quidem concupiscentiæ, illa iræ.

Similiter interroganti, quid sit patientia, & longanimitas, congruenter respondetur, quod sunt quædam firmitates, & fortitudines animi, illa quidem in tolerando tristitias illatas, hæc vero in expectando promissa secundum longitudinem temporis, & diuturnitatem, igitur temperantia, & for-
F titudo erunt quædam genera contenta sub virtute continentia multas species specialissimas, & idem est de prudentia & iustitia.

Tertio sic: Omnis differentia per se est diuisiua generis, & sub genere constitutiua speciei, vt Porphyrius dicit, sed bonum rationis prout consistit in quadam fictione, & bonum rationis prout consistit in debiti redditione, & bonum rationis prout consistit essentialiter in rectitudine cognitionis practicæ hæ vtique inter se sunt differentiæ alterius rationis, & constat, quod diuidunt per se bonum rationis circa materiam agibilem generaliter sumptam in quo essentialiter consistit ratio virtutis

tutis moralis, vt patet 2. Ethic. ex definitione virtutis: ergo quatuor istæ differentiæ sub virtute constituent quatuor genera subalterna continentia specialissimas species totius generis virtutis.

Quatuor sic: Omnis differentia est essentialis in virtutibus & habitibus, quæ sumitur ex omnibus, cum habitus & virtutes penes obiectam distinguantur, vt patet ex 2. de anima de actibus, & potentijs: & in tertio dicitur, quod secantur scientiæ, sicut & res: sed obiectorum quantum ad materiam agibilem, quam consecturant virtutes morales, quædam sunt, quæ se habent ad homines per modum attrahentis, in quibus difficile est animum moderari secundam rectam rationem.

Quædam vero habent se per modum repellentis & obruentis, contra, quæ difficile est animum figere & firmare, quando ratio dictat. Quædam vero sunt, quæ nec obruũtur quantum est ex se, nec alliciunt, quia respiciunt tantum alterum, & ideo totum rationis bonum attenditur in bene se habere ad alterum.

Omnia autem agibilia in hoc conueniunt, quod sub ea cadit & consilium, & iudicium, & sic de alijs actibus rationis practicæ, in quibus potest esse obliquitas, & rectitudo. Igitur hæ quatuor differentiæ generales, quæ accipiuntur ex omnibus, vt patet, distinguent essentialiter virtutem in quatuor species generales omnes alias continentes.

Confirmatur autem præsens conclusio ex intentione Tullij in 2. Reth. & Senec. in lib. de copia verb. qui diuidunt totam virtutem in istas quatuor species, & deinde quamlibet illarum in alias specificas, & singulares virtutes.

Quod virtutes athomæ non respiciunt cardinales quasi cardinalium partes potentiales.

Secunda conclusio est, quod virtutes specificæ, & athomæ non respiciunt virtutes Cardinales tanquam potentiales partes, sicut posuerunt prædicti: quod patet.

Primo sic. Pars potentialis est subiectiuè in toto, sicut patet quod potentiæ animæ sunt in ipsa subiectiuè: sed manifestum est, quod virtutes athomæ non sunt subiectiuè in Cardinalibus: igitur se non habent ad eas sicut partes potentiales ad totum.

Præterea: Totum operatur per partem potẽtialem, sicut anima per vegetatiuum, & sensitiuum: sed virtus principalis, vtpote temperantia non operatur per alias virtutes annexas: ergo illæ non debent dici annecti: sicut partes potentiales suo toti.

Præterea: Partes potentiales non sunt nobiliores suo toto: sed religio, & latria, est nobilior quam particularis iustitia, illa enim est erga Deum, & ista erga proximum: ergo latria, & religio non est pars potentialis particularis iustitiæ, sicut isti ponunt.

Præterea: Species sub eodem genere contentæ non respiciunt nobiliorem speciem infra illud genus, sicut partes potentiales totum; quantumcunq. enim homo sit nobilior cæteris animalibus, & vtatur omnibus, & omnia sint facta propter hominẽ, nullus tamen dicit, quod animalia sint partes essentiales ipsius hominis: sed magnanimitas, patientia, magnificentia sunt distinctæ virtutes specificæ, & sic de multis alijs virtutibus: igitur dicere, quod quædam ex istis sunt partes potentiales iustitiæ, quædam fortitudinis, & sic de alijs, non est rationaliter dictum.

A *Quod Cardinalitas non attribuitur virtuti propter participare principaliter aliquam specialem virtutem.*

Tertia conclusio est, quod cardinalitas, vel esse Cardinale in virtutibus non attribuitur eis propter participare principaliter aliquam rationem, quæ modo minus principali participatur ab alijs. constat enim, quod difficilius est pugnare contra iram, quam contra concupiscentiam, vt patet 2. & 7. Ethic. & per consequens mansue-
B tudo, quæ moderatur iram, & temperat, videtur rationem temperiei, & modi principalius participare quam castitas, quæ moderatur concupiscentiam venereorum, aut parsimonia, quæ temperat concupiscentiam gustus: sed mansuetudo non proprie virtus Cardinalis, imo secundum istos temperantia dicitur Cardinalis: participare ergo principaliter aliquam rationem, non facit virtutem esse Cardinalem.

Præterea: Temperantia est virtus Cardinalis secundum istos, aut ergo illa temperantia est virtus
C castitatis, quæ respicit delectabilia secundum tactũ, aut parsimonia; quæ respicit cibum, & sobrietas, quæ respicit vinum; aut forte genus temperantiæ, quæ est communis.

Sed non potest dari, quod genus commune, tum quia secundum istos virtus Cardinalis est quædam virtus specialis, cui aliæ annectuntur; tum quia intra illud genus necesse est, quod in aliqua speciérũ principalius, & perfectius reperiatur ratio temperiei, quia differentiarũ diuidẽtium genus semper subalterna est nobilior, & per cõsequens illa virtus
D est Cardinalis iuxta regulã istorũ. Nec potest dici quod vel castitas præcisè, nec sobrietas præcise, nec parsimonia sit illa virtus temperantiæ, quæ est Cardinalis, nec etiam isti hoc dicunt, sed solum illa temperantia communis, de qua Phyl. loquitur in 3. Ethic. igitur esse Cardinale non competit virtuti per rationem principalitatis.

Præterea: Virtus latriæ & religionis est nobilior inter omnes virtutes, quæ reddunt alteri, quod suũ est & ideo reddere debitum nobiliori modo competit sibi quam iustitiæ particulari, quia reddit debi-
E tum Deo: igitur secundum hoc latria erit virtus Cardinalis, & non particularis iustitia, cuius oppositum isti dicunt.

Si dicatur, quod reddere debitum Deo non possumus æquiualens, & æquale, & ideo ratio debitum reddendi perfectius saluatur in iustitia particulari, per quam redditur alteri quicquid est debitum: non valet, quia in iustitia non accipiatur medium, siue iustum per modum contrapassi proportionalis; licet ergo per latriam non reddatur Deo æquiualens per modum proportionalis, quia quantum
F est possibile creaturam rependere, nec amplius exigit Deus, nec ad amplius tenetur creatura, & ideo ratio reddendi debitum secundum, quod exigit æquitas & iustitia in religione, & latria maximè saluatur.

Præterea: Fortitudo, & patientia, vtraque est circa pericula mortis, fortitudo quidem in aggrediendo, & non resiliendo a virtute propter pericula; patientia vero in non commoueri, nec obrui tristitia in tolerando pericula, sed constat difficilius esse non commoueri, nec affici tristitia in experientia periculorum, quam non resilire tantum, & propter hoc 3. Ethic. dicit Phylosophus, quod in talibus

bus sufficit non tristari, quando super extenduntur pericula. hinc & Laurentius, qui non solum non resiliebat a virtute in craticula existens, quod pertinebat ad fortitudinem, sed cum hoc in tormentis gaudebat, & carbones refrigerium sibi præstabant, quod pertinebat ad patientiam, habuit martyrium excellentius alijs, qui non resilierant a virtute, sed tamen similem patientiam & gaudium de tormentis non habebant: igitur secundum hoc patientia magis est virtus Cardinalis, quam fortitudo, cuius oppositum isti dicunt.

ARTICVLVS III.

Vbi mouentur quædam dubia.

NVnc tertio mouenda sunt tria dubia.

Primum quidem quod omnis diuisio debet esse bimembris secundum Boetium in libro diuisionum. Vnde cum differentiarum diuidentium genus, vna sit habitus, reliqua priuatio, necesse est quod euacuent totum ambitum generis: Sed virtutes Cardinales quatuor ponuntur: ergo prima diuisio virtutis non potest esse in eas tanquam in primas species & genera subalterna.

Secundum vero, quod species sunt ex Arist. sub genere, vt prædicatur secundum magis, & minus de suis speciebus: sed ratio formalis iustitiæ, quæ consistit in redditione debiti, per prius & perfectius dicitur de iustitia commutatiua & distributiua, per posterius autem & secundum minus perfecte dicitur de liberalitate aut affabilitate aut veritate, quæ ponuntur partes iustitiæ. In his enim non est ratio debiti simpliciter, quod est debitum necessitatis & æquitatis, sed est magis debitum secundum quid, quia debitum honestatis: ergo non videtur quod iustitia se habeat ad commutatiuam, & distributiuam, liberalitatem, & affabilitatem sicut genus & species. Et idem posset argui de temperantia, & fortitudine, & prudentia quantum ad virtutes, quæ ponuntur eis annexæ.

Tertium quia negari non potest secundum Sanctos, & Phyl. quin sint ponẽdæ virtutes Cardinales; nec apparet, quid facit virtutem esse cardinalem nisi illud, quod supra secundum alios dictum est, videlicet habere aliquam rationem principaliter, quam plures aliæ virtutes participent diminutæ.

Ad primum istorum dicendum, quod diuisio virtutis in genere semper est bimembris, vel reducitur ad bimembrem.

Sciendum, quod ratio virtutis moralis essentialiter in bono rationis consistit, prout patet ex definitione virtutis, quam ponit Phyl. 2. Ethic. sic dicẽs virtus est habitus electiuus in mente consistens determinata recta ratione, & prout sapiens determinabit: aut igitur bonum rationis est tale per essentiam, & respectu huius accipitur virtus prudentiæ, cuius ratio formalis consistit in bono rationis practicæ vel participatiue per essentiam: aut est solum bonum rationis per participationem vel obedientiam. Et hoc potest esse dupliciter. Quia vel in ordine ad alterum, & respectu talis boni sumitur virtus iustitiæ, cuius formalis ratio consistit in ratione debiti, quod est ad alterum. Vel est tale bonum scilicet per participationem vel obedientiam in ordine ad seipsum, & hoc potest esse dupliciter.

Vel in ordine ad illa, quæ propter sui excessum habent hominem obruere, & respectu talium est

A virtus fortitudinis, cuius ratio formalis consistit in fixione contra obedientiam; vel in ordine ad illa, quæ propter sui complacentiam habent hominem nimis allicere, & respectu talium est virtus temperantiæ, cuius ratio formalis consistit in moderatione contra sic allicientia, & sic patet quomodo virtutis diuisio in quatuor Cardinales, etsi non sit bimembris, tamen eo modo quo dictum est, reducitur ad bimembrem, & hoc sufficit.

Ad secundum dicendum secundum Phylosophum 7. Ethic. quod analogiæ latent in generibus.

B Vnde & in 3. meth. dicit, quod licet inter indiuidua sub speciem non sit prius & posterius, est tamen inter species sub genere, & ideo vna species nobilior potest esse mensura omnium aliarum, sicut albedo omnium colorum sicut patet 9. metaph. vbi etiam dicitur, quod differentiarum constituentium speciem altera est habitus, & ideo nobilior, & ideo nobiliorem speciem constituit: non est igitur inconueniens, quod sub iustitia reperiantur diuersæ species virtutum, quarum vna plus participat de ratione debiti quam alia, sicut etiam rationem sensibilitatis nobiliori modo participat homo, cum sensitiua hominis sit nobilior, & homo species nobilior sub animali, quam equus, vel aliud.

C

Vnde debitum honestatis & necessitatis vtrumque est debitum, quamuis sit ibi quædam analogia, perfectum & imperfectum, prius & post. Quomodo autem species sint coæuæ sub genere: Intelligendum est in recipiendo prædicationem generis, licet enim albedo sit nobilior color, vel maior color in perfectione, non est tamen magis color, de

D hoc tamen diffusius dictum est in primo quæstione de vnit. Dei dist. 2.

Ad tertium dicendum, quod procedit ab insufficienti, est enim alia ratio, vnde attribuitur virtuti, vt sit Cardinalis: Cardinale namque dictum est a Cardine, in quo vertitur ostium: quia ergo humana conuersatio vertitur in materias illas generales virtutes, respectu quarum sunt prædictæ, quatuor generales virtutes. Idcirco virtutes istæ sumptæ in genere dicuntur Cardinales: quicquid enim agit virtuosus virtuose, reduci habet, vel ad

E iustitiam, vel temperantiam, fortitudinem, seu prudentiam sumpta in genere; nec sunt Cardinales virtutes aliquæ speciales virtutes, vt patet secundum Tullium 2. Reth. diuidentem totam ratione honesti quam vocat virtutem moralem in quatuor partes tanquam in species famosiores & primas, & deinde quamlibet illarum diuidit in virtutes specificas, & idem facit Seneca de cop. verb.

ARTICVLVS IV.

F *Qualiter quatuor virtutes Cardinales descendant in virtutes speciales, quæ sunt octo. Et primo ponitur sufficientia decem & octo virtutum, quæ sub prudentia continentur.*

NVnc quarto videndum est, per quem modum virtutes Cardinales quatuor in virtutes speciales descendant, quæ possent reduci ad 18. virtutes, contentas sub quatuor Cardinalibus tanquam sub generibus subalternis, ponendo sufficientiam virtutum quarumlibet, prout continentur sub genere sibi proprio.

Et

Et primo videnda est sufficientia 18. virtutum, quæ sub prudentia continentur, quæ sunt monastica prudentia, œconomica, regalis, seu legis positiua, militaris, politica, seu ciuilis, Eubulia Synesis, gnomia, prudentia præceptiua, discretio, seu sollicitudo, rationabilitas, prouidentia, circunspectio, cautio, seu cautela. vt igitur harum virtutũ, quæ continentur sub prudentia in communi habeatur sufficientia commemorando vitia eis opposita & alia. A

Sciendum est, quod cum ratio formalis prudentiæ consistat in bono rationis per essentiam, hoc potest accipi dupliciter, quia vel quantum ad materiam, quam ratio practica transit, vel quantum ad actus proprios, per quos transit, non fit nisi bonum agibile. hoc potest esse dupliciter. B

Quia vel est agibile ab vno, & respectu talis est prudentia monastica, vel est agibile a communitate, vel a principalibus.

Et hoc potest esse etiã dupliciter, quia vel a communitate domestica, & respectu huius est prudentia œconomica; vel est agibile a communitate politica, & istud pertinet ad virtutem, quæ dicitur prudentia regalis, vel legislatiua ordinatiuè, & præceptiuè, sed executiuè propter victoriam quidem pertinet ad prudentiam militarem, sed per sufficientiam pertinet ad prudentiam politicam, seu ciuilem. C

Si vero sumatur bonum rationis, quantum ad actus, per quos super debitam materiam practica ratio transit, hoc etiam potest esse dupliciter.

Vno modo quantum ad actus principales, alio modo quantum ad ea, quæ adminiculantur ad huiusmodi habitus. D

Si primo modo hoc potest esse tripliciter, quia vel ille actus est inuenire per consilium, vel est iudicare de inuentis, vel perficere iudicata, vt sic fiat applicatio ad opus.

Primus igitur actus, qui est inuenire debito modo per consilium, & debitis circumstantijs obseruatis, pertinet ad virtutem Eubuliæ, cui diuersa vitia secundum diuersas circumstantias opponuntur, scilicet astutia, quæ sibi opponitur, quo ad finem intentum, quia per astutiam inueniuntur accomoda media ad malum acrem; opponitur enim ei præcipitatio, quo ad procedendi modum consilio intrinsecum, qui est procedere cum tarditate, secundum illud Philosophi, consiliari autem tardè. E

Opponitur etiam eidem fraus, & dolus, quo ad inuentum medium. Pertinet enim ad hoc inuenire media sophistica, & apparentia, & magis ad hominem, quam ad rem, & ideo semper sunt circa materiam, quæ se habet ad alterum. Et siquidem fuerit in materia iustitiæ, alteri nocendo; tunc dicitur fraus: si vero in materia alia, tunc dicitur dolus. Potest tamen contingere, quod quamuis media sint apparentia, & ad hominem, non tamen nocet homini decipi, immo prodest, & tunc est dolus bonus, iuxta illud Apostoli, dolo vos cœpi. F

Secundus autem actus, qui est iudicare de inuentis, pertinet ad virtutem synesis, & gnomiæ. Sed differunt, quia si feratur iudicium secundum communia practica, pertinet ad virtutem synesis, cui opponitur contrarie stultitia, a qua quis dicitur stultus, sicut Nabal Carmeli. Priuatiuè vero fatuitas, vel asynesia, a qua dicuntur asyneti secundum Philosophum 6. Ethic.

Si vero feratur iudicium secundum altiora principia, & quasi transcendentia modum humanum, hoc pertinet ad virtutem gnomiæ, cui possent eadẽ opposita assignari, sicut & synesi, tamen circa principia altiora.

Tertius autem actus, qui est præcipere iudicata, pertinet ad prudentiam præceptiuam, & ad discretionem, sed differenter; nam ad prudentiam præceptiuam, quæ propter excellentiam actus præceptiui super alios actus rationis particularis nomẽ prudentiæ sibi specialiter vindicauit, cuius oppositum dicitur imprudentia in non exequendo præceptiuæ, & applicando ad opus, quod iudicatum est. Ad hanc inquantum prudentiam addit discretio segregationem omnium incommodorum, quæ occurrunt etiam circa iudicata, & huius oppositũ dicitur indiscretio.

Si vero sumatur bonum rationis quantum ad ea, quæ adminiculantur ad actus principales practicæ rationis, hoc potest esse dupliciter, quia vel adminiculantur ad omnes actus communiter, & hoc pertinet ad virtutem sollicitudinis, vel diligentiæ, cuius oppositum in plus potest dici cura superflua; contra quam dicebat Christus Matth. 6. Nolite solliciti esse, &c. In minus vero eidem opponitur negligentia.

Vel adminiculantur ad aliquos actus rationis singulariter, & hoc potest esse tripliciter secundum numerum principalium actuum iam dictorum.

Si ergo sit adminiculans ad actum inueniendi per deliberationem, vel consilium, hoc potest esse vel quasi actiuè & comparatiuè, & hoc pertinet ad virtutem, quæ dicitur rationabilitas, a qua dicitur quis rationabilis, cuius oppositum dicitur irrationabilitas, & est vitium illorum, qui non communicant cum alijs in principijs practicis, quibus consiliamur in materia agibili.

Vel hoc potest quasi obtemperatiuè, & obeditiuè, & hoc pertinet ad virtutem, quæ dicitur persuabilitas cui opponitur capitositas, vel pertinacia, a qua dicitur quis capitosus, & pertinax, quod est impersuadibilem esse, & nimis immanere propriæ rationi, vel sententiæ.

Opponitur etiam eidem virtuti leuitas cordis per contrarium ad pertinaciam, de qua leuitate dicit Sapiens: qui cito credit, leuis est corde.

Si vero sit ad actum iudicandi adminiculans, ad hoc multum valet recordatio de præteritis, primo aduertentia præsentium. Secundo coniectura de futuris.

Primum igitur istorum pertinet ad virtutem memoriæ, & ad virtutem visus, sed differenter, quamuis ista duo raro contra se videantur ponere in numerum, quia cum iudicatur per vnum particulare visum adminiculatur memoria, a cuius opposito dicitur quis immemor, vel obliuiosus; qui licet multa viderit, vnde se posset dirigere in agendis, non apponit tamen cordi. Cum vero iudicatur per vniuersale practicum principium ex experientijs, & multis memorijs acceptum adminiculatur visus, vel intellectus, de quo loquitur ipse Philosophus 6. Ethic. cuius oppositum mentis cæcitas dici potest, vel inertia, a qua potest dici iners, quasi sine arte videndi.

Secundum autem istorum, quod est aduertentia præsentium, pertinet ad virtutem, quæ dicitur intelligentia, a cuius opposito dicitur, quis obtusus, qui non plene intelligit, quæ occurrunt, nec præsentia aduertit.

Ter-

Tertium autem istorum, quod est coniecturatio de futuris pertinet ad virtutem prouidētiæ, a cuius opposito quis appellatur improuidus.

Si vero sit adminiculans ad actum procedendi ad hoc præcipue duo valent scilicet consideratio omnium circunstantiarū quæ debent obseruari & hoc pertinet ad circumspectionem; a cuius opposito quis dicitur incircunspectus.

Valet etiam multum consideratio omnium impedimentorum, per quæ posset frustrari præcepti executio, & hoc pertinet ad virtutem quæ potest dici Cautio vel cautela, a cuius opposito dicitur quis incauuus.

Notandum tamē circa præsentem materiā, quod quinque primæ virtutes congruè sumi possent per omnes sequentes quam actus iudicij concilij & prę cepti &c. possent cadere vel circa materiam pertinentem ad prudentiam monasticam, vel circa materiam pertinentem ad œconomicam, & ita de alijs: vnde quia materia communis est istis, & alijs, non assignantur eius vitia opposita, nisi illa quæ cæteris dictis virtutibus opponuntur.

Notandum etiam, quod ex parte materiæ omnibus speciebus prudentiæ tria vitia opponuntur, quæ sunt prudentia carnis, prudentia mundi, & prudentia diaboli, vel vtendo verbis Iacobi in sua canonica cap. 3. prudentia animalis, diabolica, & terrena, nam circa vitia carnis exercere actus prædictos, scilicet consiliari, Iudicare &c. pertinet ad prudentiam carnis vel animalem. Circa vitia vero quæ committuntur in temporalibus, cuiusmodi est auaritia & vsura, & huiusmodi actus prædictos exercere pertinet ad prudentiam mundi, vel terrenam; sed circa vitia spiritualia, cuiusmodi sunt inuidia, & superbia, & huiusmodi, pertinet ad prudentiam diabolicam.

Sufficientia 22. virtutum, quæ sub iustitia continentur.

SEcundo Videnda est sufficientia 22. virtutum quæ sub iustitia continentur, quæ sunt latria pietas, dulia, hiperdulia, legalis iustitia, Epicheia beneuolentia, affabilitas, beneficientia, veritas seu amicitia, liberalitas, pœnitentia, reuerentia, obseruantia, misericordia, iudicatio, gratitudo, punitiua iustitia, restitutiua iustitia, distributiua iustitia. Vt igitur harum virtutum quæ continentur sub iustitia in communi habeatur sufficientia, commemorando etiam vitia eis opposita.

Sciendum est quod cum ratio formalis iustitiæ consistat in ratione debiti reddendi secundum rectam rationem homini potest contingere vt sit debitor quadrupliciter quia vel hoc potest contingere secundum habitudinem effectus ad causam vel conditionem propriam, & naturam, vel quantum ad perfectionem secundam, & superadditam, vel quantum ad actionem voluntariam. Comparatur ergo homo vt effectus ad causam tripliciter.

Primo quidem ad Deum secum esse suum totale Secundo vero ad parentes secundum esse naturales: Et tertio ad quemlibet superiorē vel legē secundum esse perfectum. Deo igitur reddit debitum per virtutem latriæ, quod quidem facere potest triplici ratione, vel inquantum considerat eum sub ratione principij producentis vel prouidentis, vel omnia præscientis, & intuentis.

Sed ratione principij producentis, cum sit obli-

A gatus homo se toto ipsi Deo, ideo reddit ei debitum multis modis. reddit si quidem ei debitum, & obsequium quantum ad animam per deuotionem, cuius oppositum dicitur indeuotio, sed quantum ad labium per laudem, cuius oppositum est blasphemia. Sed ad corporis gestum per adorationem, sed quantum ad sacrorum ritum, & aliorum pertinentium ad habitum, seu ad quemcumque corporis ornatum, reddit debitum per sanctitatem seu religionem Oppositum vero adorationis, & religionis vergens ad excessum, dicitur superstitio, vergens vero

B in irreuerentiam Sacrosanctorum, vel in defectu æstimationis eorum dicitur simonia quia Simoniacus peræquat sacramenta, & alia dona Dei spiritualia pecuniæ vel alteri rei temporali.

Quantum vero ad temporale à Deo acceptum, debitum reddit oblatio vel decimarum vel primitiarum, vel quorumlibet sacrificiorum cuius oppositum est directè Idolatria, quamuis extendat se ad omnia prædicta, inquantum exhibentur alteri quam Deo.

Sub ratione vero principij omnia prouidentis,

C homo Deum considerans reddit illi debitum, vt iā prouidenti, de preterito vel præsenti per gratiarū actionem, cuius oppositum est, obliuio beneficiorū, Dei, sed vt inducatur ad prouidendum de futuro, vel pro futuro impēdit sibi obsequium indirectum quandoque per petitionem, quæ dicitur oratio seu deprecatio, vel inuocatio, quādoque per supererogationem, & gratuitam obligationem, quæ dicitur votū, seu deuotio, cuius oppositū est voti trāsgressio. Recursus vero pro prouidentia in futurum ad stellas, vel diuinos, vel sortes vel creaturam aliam

D non habet nomen aliud, quam superstitio, quamuis sit vitium distinctum ab illo quod opponebatur sanctitati siue religioni.

Sub ratione vero omnia præscientis, homo Deum considerans reddit Deo, quod suum est per dvplicem actum protestandi diuinam notitiam, & veritatem qui sunt adiuratio, & iuramentum. Sed differenter, quia iuramentum reddit diuinæ veritati, quod suum est attestatiuè, cuius oppositum est periurium, adiuratio vero reddit debitum magis inductiuè.

E Comparatur autem homo ad parentes vt debitor sub ratione effectus ad causam secundum esse naturale, & ipsis reddit debitum per virtutem, quæ potest dici Ius paternum, siue pietas, cuius oppositum dicitur impietas, quamuis ista duo sub alia significatione quandoque sumantur.

Comparatur quoque ad quemlibet superiorem vel legem secundum esse perfectionale, ad quod inducitur tripliciter. Quandoque quidem per modum exempli vt ab illis qui sunt sibi superiores. quantum ad imitationem perfectionis, & status,

F & istis debitum per virtutem hiperduliæ, reddit exhibendo eis debitum cultum, & obsequium.

Quandoque vero inducitur per modum præcepti, vt ab illis quorum subditus est, & qui ex officio præsident sibi, quibus reddit debitum per virtutem duliæ.

Quandoque vero in inducitur quasi per modum eruditionis, & doctrinæ practicæ, per quem modum legibus bene ordinatis expedit hominem inducere ad virtualem perfectionem, & istis reddit debitum per virtutē legalis iustitiæ, & epycheiæ. sed differunt, quia legalis iustitia est obeditiua respiciendo maxime ad legis verbum, & eius actus

est iudicium, oppositum vero ipsius est communiter omne vitium, quia lex bene ordinatata prohibet omne vitium, singulariter tamen sibi opponitur, & in speciali inobedientia ad legem.

Epycheia vero est obedientia respiciendo maxime ad intellectum, quem habuisset legistator, vnde est obseruatiua legis non secundum verbum sicut legalis iustitia, sed secundum intellectum alium consequens verbum, & propter hoc, quod est legis interpretatiua.

Si vero consideretur homo secundum conditionem propriam, tripliciter inuenitur debitor, secundum quod triplicem conditionem naturaliter reperitur habere.

Est enim animal sociabile vel ciuile, & est animal rationale, est & animal, quod sibi non sufficit si solitarium velit esse, ex prima conditione tripliciter efficitur debitor aliorum, scilicet quantum ad animum, quod reddit per beneuolentiam, cuius oppositum est inuidia, quantum ad verbum, quod reddit per affabilitatem a cuius opposito per excessum in contristando, & defectum in delectando, dicitur quis discolus, & inuidus. Sed per excessum in delectando dicitur adulator. quod si vult delectationem per modum proprium quis intendat appellatur blanditor, est enim debitor quantum ad auxilium, & beneficium, quod reddit per beneficentiam.

Ex secunda quoque conditione efficitur debitor eius, quod exigit natura inquantum rationalis. Et hæc est veritas, quod debitum reddit per virtutem veracitatis vel veritatis cui virtuti opponitur multiplex vitium scilicet, quantum ad verbum, mendacium absolute. Quod si dicatur respectu propriæ excellentiæ, opponitur Ironia, sed quantum ad factum vel signum veritati opponitur simulatio quidem respectu omnis perfectionis, hypocrisis vero in speciali respectu sanctitatis.

Ex tertia vero conditione obligatur homo vt alijs societur, quod fit per virtutem amicitiæ, cuius oppositum est oddium vel inimicitia.

Si autem consideretur homo quantum ad perfectionem secundam vel superadditam, & eius oppositum, hoc potest esse, vel ratione eius, quod habet in se, vel ratione eius, quod reperit in alio.

Si ratione eius, quod reperit in se, vel illud est bonum, vel defectus boni, quod est ipsum malum: si illud sit bonum, vel est bonum animæ, & respectu huius est superius assignata virtus duliæ, hiperdulia legalis iustitiæ, & epichæiæ, vel est bonum fortunæ qualia sunt bona temporalia, propter quæ obligatus est ad distribuendum, & hoc pertinet ad liberalitatem, cuius oppositum per excessum dicitur prodigalitas, per defectum illiberalitas. Sed quando communicatur illud vitium excessus qui dicitur tenacitas, à qua dicitur quis cymini venditor Quandoque vero excessus turpiter acquirendi, vt vt ab aleis, vel meretricio. si vero in se reperiat defectum boni, quod est malum culpæ tenetur ad emendādū, quod fanit per virtutem pænitentiæ, cuius oppositum est inpœnitentia.

Si vero surgat obligatio ratione eius, quod reperit homo in alio aut illud est bonum maxime bonum moris, vel illud est malum, si sit bonum moris obligatur ad honorem tribuendum, quod redditur per virtutem reuerentiæ respectu meliorū, cuius oppositum est irreuerentia. Sed per virtutem obseruantiæ redditur respectu æqualium, vel inferiorum, cuius oppositum est inobseruantia, vel infrunitio dici potest.

Si autem, quod reperitur in alio, sit malum tenetur ad subueniendū, si sit malum pœnæ, ad quod inclinat virtus misericordiæ, cuius oppositum est incompassio, seu immisericordia.

Vel tenetur ad tollendum, & persequendum si sit malum culpæ, & ad hoc inclinat virtus vindicationis seu vindictæ.

Si vero consideretur homo quantum ad obligationē, quæ surgit per actionē voluntariā, aut factū, illa actio voluntaria præsupponit, si præsupponat & illud sit sibi bonum, obligatur ad reconpensandum secundum possibilitatem, quod reddit per virtutem gratitudinis, & huius oppositum dicitur ingratitudo ex qua procedunt isti tres actus scilicet beneficium obliuisci in animo, detrahere, & minuere verbo, & vicem non rependere facto. Si vero sit malum obligatur quis ex officio ad corrigendum, ad quod inclinat iustitia priuatiua. Et hoc est verum generaliter respectu omnis mali quantum ad illum cuius est ex officio malum punire, sicut est iudex vel superior, sed specialiter obligatur qui malum gessit, si sit læsiuum proximi, ad satisfactionem, ad quod inclinat iustitia restitutiua.

Si vero actio voluntaria non præsupponat factum, Sed sit de pari, potest oriri duplex obligatio, scilicet vel ad æqualitatem secundum proportionem geometricam, & hanc exercet iustitia distributiua cui opponitur multiplex vitium faciens exorbitare a debita proportione conditionis alicuius, quæ non facit ad rem cuiusmodi est nobilitas vel diuitiæ, sicut est carnalitas etiā ratione parentelæ, sicut est etiam partialitas ratione priuatæ amicitiæ.

Vel obligatio est ad æqualitatem secundum proportionem arithmeticam, & hanc exercet iustitia commutatiua cui etiam diuersa vitia opponuntur: fraus enim sibi opponitur, quæ tunc conuertitur, cum vendibile plus venditur, quam valet; quamuis enim etiam opponi possit cubuliæ inquantum fraus est in exteriori apparentia mediorum sicut dictum est supra: Opponitur etiam eidem iustitiæ communitatiuæ vsura, & simonia in uendendo seu commutando, quod non est commutabile, sed differenter, quoniam vsura consistit in vendendo vsum rei, quæ non habet vsum distinctum a re: Simonia vero in vendendo effectum rei, quæ non subest potestati hominis, sed Dei, quamuis ex alia ratione dici possit, quod opponatur sanctitati, seu religioni sicut dictum est supra.

Notandum vero, quod iustitia restitutiua, ideo non potest dici commutatiua, quoniam potest esse respectu cuiuscunque dempti, quod cedat inquantū demptū in nocumētū alterius, siue supra tale cadere possit cōmutatio siue nō, sic respectu famæ, sicut vitæ, & similium, quæ in tot partes diuidi potest, quot vitia præsupponit, quorum est reductiua ad æqualitatem. Hæc autem vitia sic possunt distingui. Potest enim quis alteri iniuriam inferre, & eum damnare vel subtrahendo vitam, & si fiat publice tunc homicidium, si vero occultè, vel machinetur ad hoc, sic est veneficium. Vel subtrahendo ea, quæ spectant ad personæ consistentiam; Vnde auferendo mem-

membrum est Mutilatio: auferendo neruitatem membri est vulneratio: auferendo vero valetudinē, & sanitatem est percussio.

Vel potest quis damnificare subtrahendo famā, quæ quidem subtractio potest dici demagnatio, quantum ad boni minorationem vel detractionem quantum ad totalē ablationem. Vel criminatio quantum ad criminis vel falsi impositionē, vel infamatio, quantum ad veram vel falsam diuulgationē.

Sufficientia 15. virtutum, quæ sub fortitudine continentur.

TErtio videnda est sufficientia 15. virtutum, quæ sub fortitudine continentur, quæ sunt sunt magnanimitas. fiducia, fortitudo particularis, securitas, magnificentia, Munificentia, comminatio, hospitalitas, patientia, constantia, longanimitas, æquanimitas, stabilitas, perseuerantia, strenuitas. Vt igitur harum virtutum, quæ sub fortitudine continentur, in communi habeatur sufficientia commemorando etiam vitia eis opposita. Sciendum est, quod cum ratio formalis fortitudinis consistat in fixione contra obruentia propter sui excessum vel arduitatem, talia vel comparantur homini tanquam futura, vel tanquam præsentia; Præterita enim postquam præterierunt, nullam videntur habere arduitatem. Si ergo comparantur homini vt futura, aut illa sunt bona, aut illa sunt mala. Si bona sunt, aut ergo propter sui arduitatē sunt quasi improportionabilia homini, & respectu talium sequitur virtus magnanimitatis. cuius oppositum per defectum dicitur pusillanimitas.

Per excessum vero respectu honorabilis alicucuius vel virtuosi, vel cuiuscunque, cui debeatur excellentia, dicitur præsumptio. Sed si cum hoc sit impulsus ad arduum, & maximæ dignitatis, neglecto actu cui debetur, & merito habendi dicitur ambitio, a qua dicitur quis ambitiosus.

Aut illa ardua sunt homini satis proportionabilia & respectu talium agit virtus fiducia, cuius oppositum est diffidentia de omni actu arduo. Si vero illa sunt de maximis malis, qualia sunt pericula mortis, &c. respectu talium est virtus fortitudinis particularis, quæ propter difficultatem circa talia mala, nomen sibi generis vindicauit, cui etiam opponitur excessiue audacia, sed per defectum timor: aut sunt illa de communibus malis, & respectu talium est virtus Securitatis, a cuius opposito dicitur quis trepidus in rebus minimis, vt qui timet muscas volantes, vel folia mota.

Si vero sunt ea, quæ cōparātur homini per modū habentiū arduitatem competenter tāquam præsentia, talia non possunt bona esse, quoniam inquantum sunt adepta nullam includunt arduitatem, sunt ergo mala præsentia; quæ possunt esse in triplici differentia, aut enim sunt voluntariè assumpta, aut sub alio inflicta, aut aliunde, & quasi causaliter inducta.

Si ergo sunt voluntariè assumpta talia non consueuerunt esse nisi priuando se bonis temporalibus propter multā erogationem, quod quia includit difficultatem, requirit virtutem, quæ respectu magnorum sumptuum in communi dicitur magnificentia, cuius oppositum per defectum dicitur paruificentia. Per excessum vero potest dici con-

A sumptio resplendēs sine melodia, sicut habetur 4. Ethic. sed in speciali, quia singularem includit decorem facere magna in muneribus, & conuiuijs seu communicationibus idcirco respectu taliū sunt speciales virtutes, & Munificētia respectu munerū; conuiuatio vero respectu communicationis cibi, & potus in communi, cuius oppositum est proprie commessatio. Sed specialiter communicationis ad peregrinos, & extraneos dicitur hospitalitas, de qua prima Pet. 4. dicitur: hospitantes inuicem sine murmuratione.

B Si vero mala sunt ab alio inflicta, consueuerunt consequi duo contra rectitudinem rationis, scilicet deordinata commotio consequens malum consequens, quod figitur homo per patientiam, cuius oppositum est impatientia.

Consequitur quandoque etiam desertio boni, contra quam figitur homo per constantiam, cuius oppositum est inconstantia.

Si vero sint mala aliunde, & quasi causaliter inducta vt homo ex hoc a bono resiliat, hoc potest contingere quinque modis, quandoque enim quis

C resilit a bono propter temporis longiturnitatem contra quod figit longanimitas, cuius oppositum est tedium expectandi. quandoque vero propter fortitudinem aduersitatum, contra, quod figit æquanimitas, cuius opposita sunt erectio in prosperis, & deiectio in aduersis.

Quandoque vero propter fortunæ vertibilitatē contra quam figit stabilitas, cuius oppositum est instabilitas, quod solet esse quam maxime vitium mulierum.

Quandoque vero propter actionis assiduitatis

D consequens, quod figit perseuerantia, cuius oppositum imperseuerantia dici potest.

Quandoque etiam propter operis difficultatem contra quod figit strenuitas, cui multa vitia opponuntur, scilicet mollicies ratione cessionis, ociositas & pigritia ratione cessationis. sed etiam accidia ratione tristitiæ, & amaricationis.

Sufficientia 15. virtutum, quæ sub Temperantia continentur.

E QVarto videnda est sufficientia 25. virtutum, quæ sub temperantia continentur, quæ sunt parsimonia, sobrietas, abstinentia, castitas, pudicitia. Virginitas, viduitas continentia; mansuetudo, clementia, eutrapelia, fœdus, timoratus, pudor, studiositas, sufficientia, paupertas, honestas humilitas, concordia, tranquillitas, splendor faciei, taciturnitas, ornatus, & compositio.

Vt virtutū harum, quæ continentur sub temperātia habeatur sufficientia, commemorando etiam vitia, quæ sibi opponuntur.

F Sciendum est, quod cum ratio formalis temperantiæ consistat in quadam moderatione contra nimis allicientia, hoc potest contingere quadrupliciter. homo enim potest deordinatè allici in appetitu sensitiuo exteriori, vel in appetitu rationali etiam interiori, vel in illis, quæ sunt in conuictu exteriori.

In appetitu vero sensitiuo exteriori potest quis allici deordinatè, quandoque quidem per ea, quæ respiciunt sensum gustus, quandoque vero per ea, quæ respiciunt sensum tactus, videlicet per ea, quæ pertinent ad venerea. Quantum igitur ad illa,

quæ respiciunt sensum Tactus, videlicet per ea, quæ A respiciunt sensum gustus, potest quis allici per cibū vel potum. Virtus ergo modificans circa cibum dicitur Parsimonia, cui opponitur per defectum Miserabilitas; quamuis hoc possit esse nomen commune ad omne vitium per defectum circa materiam temperantiæ, per excessum vero habet multa opposita.

Opponitur enim sibi per excessum in præuenire horam vel tempus manducandi, vel fractio ieiunij. In quanto vero gastrimargia vel ingurgitatio. In quali vero respectu ciborum, qui sunt lauti vel illiberales vel inhonesti. Vitium a quo dicitur quis B lurcator, vel gluto.

In sumendo vero seu in sumendi modo opponitur ei voracitas. Virtus quoque modificans circa potum dicitur sobrietas, cui potest assignari per defectum miserabilitas, sicut dictum est, sed per excessum ei opponitur ebrietas seu vinolentia.

Cum autem hæ duæ virtutes modificent circa prædicta modo humano, vel secundum communes, & humanas, tamen virtus Abstinentia modificat circa vtrumque secundum leges aliquas altiores, cui opponuntur prædicta vitia circa materiam C altiorem, singulariter tamen fractio ieiunij.

Quantum ad illa vero, quæ respiciunt sensum tactus, Potest quis modificari quantum ad venereum actum, vel quantum ad venerea signa, & circa vtraque dupliciter scilicet vel secundum leges communes, & humanas, vel secundum modum, & legem aliquam transcendentem, & secundū hæc accipiuntur quatuor virtutes.

Virtus enim modificans circa venereum actum modo humano dicitur Castitas, cuius oppositum D nomine generali dicitur Luxuria multas sub se species comprehendens, quæ sunt simplex Fornicatio respectu personæ solutæ.

Adulterium vel mœchia respectu personæ alteri ligatæ. Stuprum respectu virginum. Incestus respectu parentum. Sacrilegium respectu sanctificatarum, & Deo dedicatarum. Vitium contra naturam generaliter quidem Sodomia; singulariter vero cōtra naturam indiuidui, mollicies seu concubitus masculorum. Contra naturam speciei vsus quarumlibet bestiarum. E

Virtus vero modificans circa venerea signa dicitur Pudicitia, cuius oppositum dicitur impudicitia, a qua dicitur quis esse impudicus.

Virtus vero modificās circa prædicta tum secundum modum, & leges aliquas transcendentes, pro toto quidem tempore vitæ humanæ modificat Virginitas, cui opponitur quæcunque experientia actus carnalis. Sed quantum ad aliquem corporis portionem modificat Viduitas, cui omnia prædicta vitia suo modo possunt opponi, cum sit circa materiam dictarum virtutum, nec addat nisi supererogationem. F

In appetitu etiam animali, & interiori, in quo conuenit homo cum bestijs, potest homo sex modis deordinate, & inordinate moueri, scilicet per motum iræ, quem frenat virtus Mansuetudinis, cuius oppositum est Iracundia.

Iracundiæ vero species sunt tres, a quibus dicuntur quidam acuti a facilitate irascendi, quidam difficiles a tenacitate iræ: quidam vero amari, qui non quiescunt sine graui pœna, & adepta vindicta.

Potest etiam quis moueri immoderatè per motū concupiscentiæ, quem frænat virtus Cōtinentiæ, cuius oppositum est incontinentia vel bestialitas, ū excedat modum humanum, sicut patet. 7. Ethic.

Quandoque etiam potest quis deordinate moueri per appetitum vindictæ, quem frenat virtus Clementiæ, cui opponitur per defectum remissio, quia vero hoc forte non est sibi propriem oppositum, ideo,

Sciendum, quod omniam vitia, quæ raro contingunt, vel ipsa sunt innominata, vel à talibus vitijs dicuntur insensibiles: potest tamen dici oppositum huius nimis mitescere. Per excessum vero eidem Cruditas opponitur, quæ consistit in defectu compassionis non proprie in excessu, ascendens ad puniendum. Ex quo patet, quod mansuetudo, & clementia non differunt, sicut aliqui dicunt penes passionem iræ modificatam, & pœnam remitti, sed passionem aliam, ad quam sequitur alia pœna. Inueniuntur enim crudeles aliqui sine ira.

Quandoque etiam potest quis deordinatè moueri per motum ludi vel gaudij, qui motus modificatur per virtutem Eutrapeliæ, cuius oppositum per excessum est multiplex.

Scilicet vitiū, a quo dicitur quis homo iocus, qui omnia conuertit in ludum, & contumeliosus quantum ad modum pungitiuum. Sed scurrilitas, & turpiloquium sibi opponuntur quantum ad illiberale verbum.

Per defectum vero sibi opponitur vitium, a quo dicitur quis agros, vel agrestis.

Potest etiam quandoque quis deordinari per superfluum amorem sui, quem habet moderari virtus Fœderis, cui opponitur vitium, a quo dicitur quis sine fœdere, vel superfluus amator sui, vel qui non diligit nisi recursē.

Potest esse qui deordinari per motum etiam ausus temerarij, quem modificat virtus timorationis, a cuius opposito dicitur quis temerarius. Quemadmodum autem timoratio compescat motum temerarium circa quæcunque generaliter, ita Pudor seu pudoratio circa erubiscitiua significatur, cuius oppositum inuerecūdia seu frontositas dici potest.

In appetitu quoque rationali, & interiori contingit hominem sex modis deordinate moueri, videlicet per appetitum sciendi, & hunc motum modificat virtus Studiositatis, cui opponitur Curiositas. & quandoque per appetitū habendi circa quod modificat virtus Sufficientiæ. Per secundum modum communem cui opponitur Cupiditas vel auaritia, sed virtus Paupertatis circa idem modificat per quandam supererogationem ex intentione finis alicuius supremi.

Cum vero contingit deordinatè moueri per appetitum honoris, quem frenat virtus Honestatis, quasi honoris debitus status, cuius oppositum per excessum est innominatum nomine proprio, sed vocatur Philotomia, quod etiam est nomen huius virtutis.

Per defectum vero opponitur Aphilotimia.

Quandoque vero contingit deordinari per modum erectionis cuiusdam prouenientis, quammaxime ex appetitu honoris, quem habet frenare virtus Humilitatis. Cuius oppositum est per defectū innominatum, sed per excessum multiplex ei vitium opponitur,

Scilicet superbia per excessum erectionis. Vana gloria p excessū delectationis in honore habito; Arrogātia per excessū attributionis rei dignæ honore

si fiat

honore, si fiat facto, vel verbo, vel signo.

Hipocrisis vero, si maxime consistat in exteriori signo excessus simulationis.

Præsumptio per excessum æstimationis, vel reputationis, vel potius agnitionis rei honorabilis existentis super vnam facultatem. Iactantia vero per excessum diuulgationis. Singularitas per excessum distinctionis. Ambitio per excessum ostentationis. Vel potest dici, quod pompa pertinet ad ingrossationem sufficientiarum per signa & gestus. Ostentatio vero ad delectationem quamcumque etiam in parua.

Quandoque etiam contingit deordinatè moueri per appetitum triumphandi, qui modificatur per virtutem Pacis & concordiæ, Cui opponitur Discordia quo ad animum. Rixa quo ad verbum, & Bellum quantum ad factum.

Quandoque etiam contingit deordinatè moueri per appetitum, vel curam se superfluè occupandi, quem modificat virtus Tranquillitatis, cuius oppositum est mentis Euagatio, & Inquietudo.

In his autem, quæ prætendi solent in conuictu exteriori, potest homo immoderate se habere quo ad vultum, & circa hoc modificat virtus, quæ potest dici Splendor faciei, & eius oppositum Turbulentia.

Quandoque quo ad verbum, circa quod modificat virtus Taciturnitatis, cui opponuntur plurima per excessum, scilicet Loquacitas quo ad verborum multitudinem, Garrulatio quo ad loquendi acutiem, vnde ratione modi sumit motum a garritu auium. Stultiloquium quo ad transgressionem rationis, ad quam pertinet regulare. Vaniloquium vero quo ad assequutionem finis, ad quem debet loquutio ordinari.

Per defectum vero sibi opponitur obmutescere, quando esset necessarium, vel conueniens loqui.

Quandoque etiam contigit deordinari quo ad habitum, vel vestitum circa quod modificat virtus Ornatus. Cuius oppositum est innominatum, vel circa istam materiã dici potest Curiositas, vel Exquisitio, vel magis proprie Singularitas.

Quandoque autem contingit deordinari circa incessum, vel gestum, circa quod habet modificare virtus, quæ potest dici Compositio, per excessum vero Dissolutio, vel superflua compositio.

Sic igitur patet, quomodo virtus descendat in quatuor Cardinales tanquam in genera subalterna comprehendendo multas virtutum species: Quarum positæ sunt multę cum vitijs eis oppositis, secundum quod in dictis Phylosophorum, & Sanctorum scripturæ sacræ maxime de ipsis contingit fieri mentionem.

Ad argumenta principalia dicendum.

Ad primum quidem; quod temperantia, & fortitudo, quas condiuidit Phylosophus 2. Ethic. contra virtutes alias speciales, non sunt propriè virtutes Cardinales, imo nec de esse Cardinali in virtutibus Phylosophus mentionem facit.

Ad secundum dicendum, quod modus tractandi in scientia practica non oportet, quod sit adeo artificialis in diuidendo, & definiendo, sicut in scientia speculatiua, cauendum est enim ne dum de operibus est sermo, operibus plura fiant, vt 1. Ethic. dicit Phylosophus, qui propter hoc in principio secundi volens definire virtutem, excusans se a modo definiendi exquisito, dicit, quod non vt sciamus scrutamur, quid est virtus, sed vt boni efficiamur,

A non curauit ergo Phylosophus de subtilissima diuisione virtutis in primas differentias, sed neque de enumeratione virtutum omnium, sed procedebat figuraliter, & modo exemplari, vt ipsemet dicit in 1. & 2. Ethic.

Ad tertium dicendum, quod non est verum speciales virtutes ad inuicem connecti per modum partium potentialium, & totius, vt declaratum est in corpore quæstionis.

Et si dicatur, quod partes potentiales sunt illæ, in quibus est aliqua ratio secundum prius, & posterius,

B vt quia virtus animæ per prius ostenditur in corde, & inde deriuatur in alia organa, & in membra; dicendum, quod ista non est ratio totius potentialis ad partes, neque enim dicimus, quod cætera organa sint partes potentiales cordis, Sed nec partes potentiales animæ. & dato, quod essent, non esset simile, quoniam anima secundum diuersas potentias diuersa organa perficit, quod non est verum de ratione virtutis Cardinalis; vnde patet, quod ratio ista, per quam aliqui mouentur ad ponendum, quod virtutes aliquæ sint partes poten-

C tiales aliarum, efficaciter non concludit.

Ad quartum dicendum, quod temperantia generalis respicit vnam materiam generalem; ita quod virtutes sub temperantia contentæ respiciunt speciales materias contentas sub illa generali: Tẽperantia vero, quæ est circa delectationes gustus, & tactus obtinuit nomen generale. Et idem tenendũ est de fortitudine, prudentia, & iustitia, quod ex superioribus patet.

D

QVODLIBETVM DECIMVMQVINTVM.

Vtrum speculatiuum, & practicum distinguantur penes esse, & non esse actiuum principium in agente respectu sui obiecti.

E

Quintodecimo quærebatur: Vtrum speculatiuum, & practicum distinguantur penes esse & non esse actiuum principium in agente respectu sui obiecti.

Et videtur, quod non, quia distinctio practici & speculatiui sumitur penes illud, quod habitus per se respicit. Nam speculatiuum & practicum, vel sunt differentiæ specificæ

F habituum, & sic competunt eis per se primo modo; vel sunt proprietates, & propriæ passiones, & sic competunt eis per se secundo modo, semper tamen per se: sed habitus respicit per se obiectum, non autem scientem. Vnde Commentator 5. meth. com. 6. dicit, quod si scientia referretur ad scibilitatem, diceretur bis: ergo penes obiecta speculatiuum & practicum distinguentur, & non penes esse actiuum principium in agente, & non esse.

Præterea: Si omne principium actiuũ in sciente facit scientiam practicam, sequeretur, quod omnis scientia, & habitus omnis practicus esset. hoc patet, quia omnis habitus scientificus est principium elicitiuum proprij actus scientifici in intellectu sciẽtis, sed omnem habitum scientificum esse practicũ falsum est, vt patet 2. & 6. meth. vbi negatiue dicitur, quod sapientia non est practica: ergo distinctio practici, & speculatiui non accipitur penes esse, vel non esse in sciente principium actiuum.

Sed contra: Habitus speculatiuus differt a practico per esse practicũ, & non practicum: sed practicum idem est, quod actiuum principium, quia praxis græcè, operatio latinè: igitur penes esse actiuum principium, & nõ esse distinguuntur habitus practicus, & speculatiuus.

Responsio ad quæstionem.

Respondeo hic: Primo ponetur punctus quæstionis cum difficultatibus suis.

Secundo dicetur ad quæstionem.

Tertio ad difficultates.

ARTICVLVS I.

Vbi inducuntur multa difficultates secundum Thomam Anglicum, vt punctus patat quæstionis.

CIRCA primum sciendum, quod punctus quæstionis patet ex duobus.

Primo quidem ex hoc, quod Philosophus 6. meth. definiens scientiam practicam dicit, quod est illa, quæ habet in faciente principium rei scitæ, aut intellectum, aut artem, aut potentiam quandam, aut phrenesim, & voluntatem. Speculatiua vero siue theorica, quæ non habet tale principium in sciente. Et tamen dicunt aliqui, quod ex textu Phylosophi habentur duæ vniuersales affirmatiuæ.

Prima est, quod omnis habitus practicus est de operabili à nobis: sed conuersæ istarum vniuersales haberi non possunt, sed particulares, nisi quis velit vniuersalem affirmatiuam conuertere simpliciter. Vnde non habetur ista, quod omnis habitus, qui est de operabili a nobis, sit practicus; sed quidam, nec quod omnis speculatiuus sit de non operabili a nobis, sed quidam; & secundum hoc non distinguitur practicum a speculatiuo per esse de operabili, & non operabili, vel per esse, & non esse principium actiuum sui obiecti.

Secunda vero ex hoc, quod non est quæstio de vocabulis, sed de primis differentijs diuisiuis habitus intellectualis, quocumque nomine appellentur, siue vna dicatur speculatiua, reliqua practica; siue vna dicatur a, reliqua b. Vnde quæstio est metaphysica non gramatica, & de vsu vocabulorum: & sic intellecta quæstione est difficile ponere, quod habitus intellectualis induat rationem practici, per hoc, quod est esse principium actiuum, & speculatiuum per hoc, quod non est principium, vel penes esse de obiecto operabili a nobis, & non operabili. Et sunt circa hoc multæ difficultates.

A Prima quidem, quod nullum absolutum in se constituitur, aut ab alio essentialiter distinguitur per respectum, quia differentia debet esse eiusdem generis cum constituto, vt in genere absoluti differentia debet esse absoluta: sed habitus intellectualis est qualitas absoluta, esse autem principium actiuũ importat habitudinẽ principij, & respectus: ergo habitus intellectualis non diuidetur essentialiter, & per se per esse principium actiuum, & per consequens speculatiuum, & practicum, quæ distinguunt essentialiter habitũ, non sumũtur penes ista.

B Si dicatur, quod non distinguitur per respectum sed per copulationem ad huiusmodi respectum. Contra: Illud copulari aut est aliquid: aut nihil, si nihil, non potest alicui esse speculatiuum: si aliquid aut est ipsum absolutum, quia tunc eo manente semper maneret ipsum copulari, quod falsum est; nec respectus, quia vt dictum est, illud non dat esse specificum alicui absoluto; nec medium, quia nullum est, & si esset, tunc habitus practicus, & omnis virtus esset ens per accidens constitutum ex absoluto, & illo medio inter absolutum, & ipsum respe-

C ctum suum scilicet copulari: igitur per copulari ad respectum non constituitur habitus practicus, nec aliqua virtus.

Amplius ista copulatio aut dicit rem simplicem qualitatis, aut aliquid aliud. Sed non primum, quia tunc omnis qualitas esset copulata: ergo aliquid aliud, & per consequens erit ens per accidens congregatum ex qualitate, & aliquo alio alterius generis.

Præterea: Nihil est in specie, nisi per differentiam essentialem prædicantem per se de illo in primo

D modo dicendi per se: hoc patet, quia genus & differentia prædicantur per se primo modo: sed ista copulatio non competit rei per se primo modo, nec de ipsa prædicatur, quia potest separari ab absoluto virtutis, & habitus practici, vt sæpe dictum est: ergo oportet dare aliquid intrinsecum aliud a copulari, per quod qualitas, quæ est virtus, a vitio distinguatur, & per quod fit in specie, & similiter qualitas, qui est habitus practicus.

Secunda difficultas est, quia si practicum, & speculatiuum differrent per esse principium actiuum,

E sequeretur, quod commune habitus specie, & forte numero possent esse practicus & speculatiuus: hoc est impossibile, cum vel sint differentiæ essentiales cõstituentes diuersas species, vel saltẽ proprietates diuersas species consequentes: ergo non potest poni, quod penes illud distinguantur.

Maior patet, quia habitus libri Ethic. eiusdem speciei est in mente Angeli, & in mente hominis, cũ sit de obiecto eodem: ibi autem non est principium actiuum, quia angelus non est capax moraliũ actuũ vel habituum. In nobis autem est actiuum princi-

F pium, & per consequens ibi speculatiuus, hic practicus. Similiter idem numero habitus moralis scientiæ, qui fuit in mente angeli, posset poni in mẽte mea, & esset tunc practicus in me propter principium actiuum, qui prius in angelo fuerat speculatiuus. Similiter si habenti scientiam de rosa Deus infunderet potentiam producendi rosam, esset practica scientia rosæ, quæ prius fuit speculatiua, & per consequens erunt differentiæ accidentales.

Tertia difficultas est, quod secundũ hoc Medicina de sanitate nõ erit practica, sed illa sola, quæ est via ad sanitatẽ, nõ enim medicus per habitum medicinæ est principiũ, & causa sanitatis principaliter, sed solum,

solũ dispositiuè, confortat. n. naturã, vt subtrahẽdo humorẽ superfluũ, vel qualitatẽ naturæ adiuuando, & sic natura confortata sanitatẽ inducit, vnde tota operatio medicinæ completa est ante inductionem sanitatis, & per consequẽs etiam medicina est principium actiuum respectu viæ ad sanitatem, sed non respectu sanitatis. & hæc est mens Philos. 7. meth. & Commentat. comm. 33. ibidem: igitur medicina, quæ est de sanitate est speculatiua non practica secundum istã viam, cuius oppositum est communiter concessum, & idem potest argui de alchimia respectu metalli.

Quarta difficultas est, si ratio practici consistit in esse actiuum principium respectu obiecti, sequetur, quod Deus habet practicam scientiam de omnibus creaturis, nam scientia sua, causa est omnium rerum Commentator 12. meth. com. 50. sed hoc est falsum, nam hoc ponens dimittit Aristotelem in contradictione, qui arguit 6. meth. quod scientia naturalis non est actiua, nec factiua ex hoc medio, quia est de ente habente in se principium motus, & quietis.

Sic igitur scientia Dei, quam habet de creaturis, non erit actiua, neque factiua, ex hoc medio, quia est de ente habente in se principium motus, & quietis.

Vel ratio Philosophi nulla est, & remanet in contradictione: igitur practici ratio non consistit in esse principium actiuum respectu obiecti.

Quinta difficultas: quia in differentia practici, & speculatiui, vtendum est illis regulis, quæ a præcipuis Philosophis de hac materia dicuntur, cum ipsi horum vocabulorum fuerint inuentores: Sed cum hæc propositio in nullo codice reperiatur nec Philosophi, nec Commentatoris, aut alicuius alterius, quod practicus habitus sit ille, qui est principium actiuum respectu sui obiecti, quod est de operabili a nobis, cum nullum habitum, nisi moralem & artem Philosophus ponat non practicum: igitur illa non videtur esse vera distinctio.

Sexta difficultas, quia secundum hoc Theologia nostra non erit scientia practica, sed speculatiua, quia non est actiuum principium sui obiecti; non enim Deus est aliquod operabile a nobis.

Sed alias dictum est, quod Theologia est practica: ergo illa propositio non est vera, quod ratio practici in actiuitate consistat, vel in esse de obiecto operabili a nobis.

Confirmatur dupliciter, quod Theologia non sit practica, sed speculatiua.

Primo quidem, quia Philosophus, sic arguit 6. meth. methaphisica est circa quoddam ens immobile, & sempiternum: igitur est speculatiua, sed Theologia est de Deo ente summo, immobili, & sempiterno; ergo est speculatiua, vel ratio Philosophi est nulla.

Secundo sic: si Theologia esset practica, propter hoc poneretur, quia ordinatur ad actum voluntatis, qui est diligere, & sperare, sed actus isti non pertinent ad praxim: immo sunt speculatiui: ergo non est specifica. Minor probatur dupliciter.

Primo quidem, quia per omnes rationes quibus Aristoteles probat 10. Ethic. quod fœlicitas sit vita speculatiua, probari potest, quod dilectio Dei sit actus speculatiuus. Probat enim ex hoc, quod est operatio hominis inquantum homo, & communissima, & optima operatio delectationi summæ

A permixta, per se eligibilis, in vacatione consistens: igitur spectat ad vitam speculatiuam.

Item secundo: Omnis actus practicus cadit sub electione, & reducitur sub aliqua virtute morali.

Septima difficultas est, quod secundum hoc logica est practica, cum sit de operatiuo a nobis, quia de syllogismo vel ente rationis, & habet rationem actiui principij respectu sui obiecti secũdum ipsam: esse practicam impossibile est: ergo, &c. Quod enim impossibile sit practicam esse, patet.

B Primo quidem, quia ille habitus, cuius omnis actus formaliter est speculatiuus, impossibile est, quod sit practicus: sed omnis actus logici est speculatiuus formaliter, siue sit docens, siue vtens; actus enim docentis est speculari veritates circa syllogismum, & suum obiectum, vtentis vero dirigere ad speculationem veritatis: Constat autem, quod tale dirigere est speculari, nec est actus practicus, alioquin omnes libri naturales erunt practici, quia vnus dirigit ad alterum, vt 7. physic. ad 8. & omnes simul ad medium, vt dicit Commentator ibidem, & alibi: ergo & dirigere ipsius logica

C erit actus speculatiuus non practicus.

Confirmatur, quia alias sic arguebatur: Omnis actus intellectus est intelligere, certitudo est actus intellectus: ergo est quoddam intelligere. A simili; Cuius dirigere sit actus intellectus, erit quoddã speculari, & intelligere, cum etiam directio logica non sit nisi quædam certitudo, qua quis cognoscit se scientificè procedere, patet, quod illa directio erit actus speculatiuus.

Secundo: Sic loquendum est de logica, sicut præcipui Philosophi sunt locuti: sed multi ponunt eam

D practicam; sed potius Symplicius in principio prædicamentorum posuit eam organicam, quia immediatè per se est adminiculatiua ad omne scire, & per consequens organica reducitur ad speculatiuam, & hoc idem dicit Alpharabius; est enim inquit organica: ergo non potest poni practica.

Octaua difficultas est, quod secundum hoc vix poterit euitari, quin omnis scientia sit practica etiã Mathematica, & Methaphisicæ, quia omnes sunt actiuæ dirigendo, methaphisica enim dirigit omnes scientias, principia earum definiendo, & quidditatem cuiuslibet subiecti inuestigando; Mathema-

E tica autem agit directiuè, & respectu Astrologiæ, & respectu Perspectuæ, & respectu altitudinem, vnde machinatiua, & mechanica diriguntur a Geometria. Immo in Aegypto per altitudinem Nili, qui irrigat totam terram, vt sciretur proportio Nili ad quamlibet partem terræ Aegypti, primo Geometria inuenta est: & ad hoc multum iuuat. Similiter Astrologia dirigit Medicinam, & Nauticam, vt patet primo posteriorum: ergo omnes erunt practicæ, quod inconueniens est.

F Nona difficultas est; quia magis videtur distinctio practici, & speculatiui a fine accipi, quam ab obiecto: tum quia tam habitus, quam obiectum ordinantur ad finem, tanquam ad actiuam causam suam: tum quia accipitur habitus practicus, vt boni fiamus 2. Ethic. ex fine autem boni sumus, non ex obiecto: ergo magis ex fine distinctio horum sumitur, quam ex obiecto, & per consequens non ex hoc, quod est esse de operabili, & non operabili; nec ex hoc, quod est esse principium actiuum sui obiecti, vel non esse.

Decima difficultas est, quia scientia non dicitur practi-

practicæ ab intrinseca actiuitate, sed a praxi, quã dirigit quadã denominatione extrinseca: sed actus intellectus nullus ponit praxim, immo nec electio actus voluntatis est praxis: ergo quod supra.

ARTICVLVS II.

Vbi primo ostenditur, quali actiuitate distinguitur habitus practicus a speculatiuo.

RESpondeo nunc ad quæstionem. & pono duo notabilia.

Primum quidem, quod habitum scientificum esse principium actiuum intelligi potest tripliciter.

Primo quidem elicitiuè formaliter, & sic omnis habitus scientificus est actiuus, quia est formalis ratio eliciendi actum in intellectu scientis; habitibus enim vtimur cum volumus, & quo nemo male vtitur secundum Augustinum.

Secundo coelicitiuè, & instrumẽtaliter, & sic omnis scientia, quæ tradit alteri principia, vel propositiones aliquas, coagit illi, & dirigit coelicitiue instrumentaliter conclusiones, vt Commentator dicit 3. de anima com. 32.

Tertio vero elicitiuè formaliter, nec instrumentaliter, nec aliquo modo elicitiuè, sed per modum formæ præconceptæ, & exemplariter, ad cuius imitationem aliquid fit; eo modo, quo ars scribendi coagit manu scribentis litteras, non quidẽ, quod sit ratio eliciendi, nec instrumentum, sed formæ exemplaris, & directiua, ad cuius similitudinem præconceptam fit littera.

Primo modo non accipitur hic actiuitas habitus, quia secundum hoc omnes essent practici, cum sint intellectui ratio eliciendi actum intellectus, quantumcumque speculatiuum, & hoc modo etiã omnis actus est principium actiuum, a quo derelinquitur habitus, vt patet 2. Ethic.

Secundo modo etiam non sumitur hic actiuitas habitus, quia tunc scientiæ subalternantes, quæ tradunt propositiones primas alijs, essent practicæ, vt Geometria, Astrologiæ Perspectiuæ: Arithmetica mathematicæ, & machinatiuæ. & septem libri physic. essent practici, quia actiuitatem directiuam respectu 8. libri. actiuitatem inquam instrumentaliter coelicitiuam. Sed quia propositiones sunt instrumenta respectu notitiæ conclusionis, sic etiã methaphis. tradens alijs prima principia esset practica. Accipitur ergo tertio modo actiuitas per modum formæ præconceptæ, & directiuæ exemplaris, quo regulariter eliciens, & ad cuius imitationem facit, quod facit. Et sic accipiendo principium actiuum, dico, quod habitus induit rationem practici ex hoc, quod est actiuus per modum formæ præconceptæ exemplaris, & regulæ, ad cuius imitationem habens habitum agit, vt scriptor ad imitationem litteræ, quæ est in anima; scribit enim b, vel a, & domificator ad formam exemplarem domus in anima format domum in materia, & medicus ad formam sanitatis, & totius processus regulas sanitatis inducit, & logicus ad formam syllogismi præconcepti in anima, & regulas debitas, modos, & coniugationes vtiles, postea in omni data materia format syllogismos.

Secundũ, quod noto hic, est quod quilibet habitus, ex hoc ipso, quod est de operabili a nobis, sit necessario actiuum principium illius operabilis per mo- A dum formæ exemplaris, & regulæ præconceptæ, & e conuerso. Si est actiuum principium, necessario illud est operabile: tum quia distinctio formalis intrinseca est necessario extrinseca; operabilitas autem passiua obiecti extrinseca est habitui, actiuitas vero habitus est intrinseca sibi. Idcirco quãuis distinguatur sufficienter extrinsecè habitus practicus a speculatiuo per hoc, quod est de operabili a nobis, tamen intrinsecè dicitur practicus ab actiuitate intrinseca exemplari, quam habet.

B *Quod habitus practicus, & speculatiuus essentialiter distinguuntur per esse & non esse principium actiuum exteriore respectu sui obiecti.*

HIs præmissis pono propositionem intentam, scilicet, quod habitus ex hoc formaliter est practicus, quod habet rationem principij actiui per modum formæ exemplaris, & regulæ præconceptæ in ordine ad suum obiectum, & hoc est habitum habere obiectum operabile a se, e conuerso au- C tem habitus, qui non habet est pure speculatiuus.

Hoc probo dupliciter.

Primo ratione, quæ innititur auctoritati Philosophi, sic: Oratio non solum dans quid definiti, sed causam & propter quid, continet differentiam constitutiuam definiti Commentator 7. meth. com. 43. sed Philosophus ponit istam rationem 6. meth. scientia factiua est in faciente principium intellectus, vel ars, vel potentia quædam actiua, vel phrenesis. Et hæc ratio non solum dicit, quod sit scientia actiua, vel factiua in quas diuiditur practica, D sed dat propter quid aliqua scientia est practica, & aliqua speculatiua, & dat causam quare differunt: ergo hæc ratio continet differentiam constituentẽ practicum, & diuidentem a speculatiuo: hic autem non accipitur illud, quod commune est actiuæ, & factiuæ, ponitur esse principiũ in sciente: relinquitur ergo, quod esse principiũ actiui obiecti sit differẽtia constitutiua practici, & distinctiua a speculatiuo.

Minor patet per expositionem Commentatoris comm. 4. ibidem 6. meth. dicit enim, quod Philosophus dat causam, quare scientia naturalis non est E operatiua, sicut scientiæ aliæ; propter hoc, quod operatiuæ sunt respectu eorum, quæ habent causam in nobis intellectum, vel artem, vel voluntatem, & tunc deducit causam sic: Diuersitas entium scitorum est causa diuersitatis scientiarum; quia secantur scientiæ sicut res: sed entia, quorum principium est in nobis, quæ cadunt in voluntate, & potestate nostra, sunt alia ab entibus, quorum principium est natura non ens: ergo diuersæ sunt scientiæ, hæc operatiua, illa speculatiua: concludit ergo, quod causa, quod hæc scientia est operatiua, & practica F illa speculatiua, est, quod entia quædam habent nos & voluntatem nostram pro principio, quædam non, & per consequens differentia constituens, & distinguens practicum erit esse principium sui entis subiecti.

Hæc autem sunt verba sua: Intendebat Aristoteles propter hoc, quod illa, quorum principium est voluntas, sunt alia ab illis, quorum principium est natura, & quod scientiæ sunt diuersæ, & loquitur ibi de diuersitate practici, & speculatiui.

Cõfirmatur ex hoc, quod dicit paulo ante, quod artificiatum, & voluntarium sunt idem in forma, idest secundum rationem: ergo omne ens voluntarium

rium, & cuius factio est in nostra potestate, est artificiale, & per consequens tale ens pertinet ad habitum, qui est ars, & habitus practicus, quia ibi vocat artem habitum distinctum a speculatiuo.

Confirmatur secundo, quia ibidem subdit, quod omnes cogitationes agentes secundum quid non simpliciter, cum scientia in eis non sit nisi propter opus: & per istum sermonem videtur dare differentiam inter scientias operatiuas, & speculatiuas, ex quo sicut omnes scientiæ, quæ sunt de operabili a nobis arguunt, & cogitant propter opera 1. Ethic. sed omnes, quæ non arguunt simpliciter, sed secundum quid & propter opera, sunt practicæ, vt dicitur hic: ergo ex duabus propositionibus, quarum vna est hic, reliqua 1. Ethic. concluditur, quod omnis scientia, quæ est de operalibili, est practica, & ideo dicitur practica.

Confirmatur tertio, quia 6. Ethic. dans causam, quod aliquæ scientiæ sunt speculatiuæ aliquæ practicæ, sic ait, quod quædam est ratio, quæ apprehendit entia, quorum causas impossibile est esse in nobis, & sunt illa, quæ non est possibile esse nisi a causis suis naturalibus. Et quædam est ratio, quæ apprehendit entia, quorum causas possibile est esse in nobis; & ista sunt quorum causas possibile est esse præterquam naturales. Sequitur: idcirco oportet, quod nomen scientiæ dicatur de eis, sed in modo proportionalitatis, & assimilationis. Apprehensio enim, quæ appropriatur entibus, quorum principia non sunt in nobis, nominatur scientia speculatiua; & apprehensio, quæ appropriatur entibus, quorum causa est in nobis nominatur cogitatiua operatiua: & vtitur quidem homo cogitatione operatiua in rebus, quas possibile est esse a voluntate. Sic ergo manifesta est minor, quod causam distinctionis scientiæ practicæ, & speculatiuæ assignant Philosophus & Commentator, ex hoc, quod practica est de ente, cuius principium est in nobis; speculatiua de illo, cuius principium nullo modo est in nobis.

Ex his patet, quod non solum a Philosopho habetur, quod omnis scientia practica est de operabili a nobis, immo & sua conuersa, quod omnis, quæ est de operabili a nobis, est practica, cum sit definitio dans quid, & propter quid, & per consequens potest conuerti vniuersalis affirmatiua ratione materiæ, sicut vbicumque definitio prædicatur de definito. Et est mirum, quod istos codices non legerat qui dixit, quod conuersa in nullo codice inuenitur, cum expresse Commentator dicat, quod apprehensio, quæ est in entibus quorum causa est in nobis, est operatiua dans causam, quare scientia practica diuersatur a speculatiua.

Secundo probo idem a priori, nam ratio, quam significat nomen, est sua definitio 4. meth. sed ratio nominis practici idem quod actiuum, & operatiuũ, vt patet ex vsu omnium Philosophorum. Vnde Philosophus 1. meth. probans, quod meth. non est practica, non aliud dicit, nisi quod non est actiua, idem intelligens per actiuum, & practicum. In 6. etiam meth. actiuam, & factiuam vocat practicam. Vbique etiam Commentator vocat scientiam operatiuam, nec vtitur hoc nomine, vel hoc vocabulo practico. Vnde in 6. meth. comm. 1. dicit, quod cogitationes sunt agentes, & operantes, & secundo cum diuidit scientiam operatiuam contra speculatiuam com. 3. Vocabulum etiam praxis in græco idem est, quod operatio in latino, & breuiter idem est, quod quærere, quid sit illud, quo formaliter habitus scientificus habet, quod sit operãs, & agens, & quærere, quo formaliter sit practicus, nisi quod vnum quæritur in græco, reliquum in latino.

A Sed constat, quod habitus scientificus ex hoc dicitur formaliter operari, & agere, quod est causa per modum formæ exemplaris, & regulæ præconceptæ: iste enim est proprius agendi artis, vt Augustinus dicit de cognitione veræ vitæ, ait enim, quod cum artifex domum facere cogitat, iam domus in ipsa arte, quam postmodum manus exequẽdo ædificat ad illius exemplar. Idem dicit Philosophus 7. meth. & Commentator com. 23. ibidem. Ait enim, quod domus, quæ est in materia, aut sanitas, sit a forma domus, vel sanitatis existente in anima.

B Constat autem, quod non sit elicitiuè, sed tantum directiuè, per modum exemplaris & regulæ præconceptæ: ergo habitus induit rationem practici, ex hoc, quod vltra suum speculari habet causalitatem per modum formæ exemplaris præconceptæ regulæ.

C Confirmatur, quia ex hoc habet omnes conditiones, quæ attribuuntur practico, & quantum ad finem, & quantum ad obiectum, & quantũ ad procedendi modum.

Si dicatur, quod tunc habitus practicus magis erit in secunda specie qualitatis, quia secundum dicta videtur, quod ponatur potentia & principiũ, & sic non est in secunda specie: dicendum, quod nõ, quia illa potentia, quæ ponitur in specie secunda, est elicitiua, hæc autem actiuitas est solum directiua per modum formæ exemplaris, & regulæ præconceptæ: ideo, &c.

D Si dicatur vlterius, quod actiuitas elicitiua est verior actiuitas, quam exemplaris, & per consequẽs magis debent dici practici ex hoc, quod agunt elicitiuè formaliter, & instrumentaliter, & ita omnis habitus cum sit principium eliciendi actum scientificum, erit practicus, & scientificus, quæ præbent alijs propositiones, quæ sunt instrumenta intellectus agentis, ad deueniendum in notitiam conclusionis, erunt maximè practicæ.

E Dicendum ad hoc, quod agere elicitiuè, non est proprium notitiæ, aut habitus scientifici, hoc enim in rebus alijs reperitur, nam calor est principium eliciendi calorem, & instrumentum generandi carnem: causalitas autem exemplaris, & agere directiuè per modum formæ, & regulæ præconceptæ, proprium est notitiæ, & habitus cognitiui nihil imitetur exemplaris nisi cognoscens, & ad illud aspiciens, & quia habitus cognitiui, si distinguuntur, oportet, quod eorum distinctio ab eo, quod est in eis proprium, assumatur, idcirco actiuitas illa, qua dicitur habitus practicus distinctus a speculatiuo, debet esse actiuitas exemplaris & præconceptæ regulæ.

F Si dicatur vlterius, quod hæc actiuitas non differt ab illa saltem actiuitas propositionis vniuersalis respectu conclusionis, videtur enim dirigere in eam exemplariter, & sic scientia subalternans erit practica. Dicendum, quod immo manifeste differunt, nam in actiuitate exemplari totum sit a toto, immo forma facta & forma exemplaris sunt idem in forma, vt Philosophus dicit 7. meth. de domo in materia, & domo in anima; nunc autem conclusio est a propositione vniuersali tamquam a causa

causa partiali; nec sunt idem informa, nec aliquis potest concedere, quod propositiones sint exemplar conclusionis.

Si dicatur vlterius, quod ista causalitas exemplaris non videtur sufficere, nisi sit ad operationem alterius potentiæ, non valet: tum quia est definitio dicens propter quid, vt dictum est in præcedentibus: tum quia eiusdem rationis est causalitas exēplaris cum alijs: Tum quia operatiua est, & actiua. Sic ergo hæc causalitas exemplaris fundata super actum intellectus facit illum actum practicū & actiuum, & similiter habitum. & hoc necesse habet dicere, qui ponit, quod ratio practici consistit in duplici respectu aptitudinali prioritatis, & conformitatis, hoc enim est esse causam exemplarem, scilicet, quod sit res prior aliqua alia cui illa debeat conformari, & quam habeat imitari.

Ex prædictis ergo potest inferri, quod virtus intellectualis practica importat notitiam copulatiuam respectu principij actiui, & directiui per modum regulæ præconceptæ, & formæ exemplaris. Speculatiua vero importat notitiam carentem isto respectu. Dico autem respectum directiui principij, &c. vt excludatur actiuitas elicitiua, quia si illa etiam faceret practicum, omnis habitus esset practicus respectu actus, & actus respectu habitus, & habitus principiorum respectu conclusionis, & notitia vniuersalis respectu particularis, & omnes scientiæ, quæ alteri præbent principia, vel propositiones, vel quæ defendunt principia aliorum: non sunt autem, quia dirigunt per modum præconceptæ naturæ & formæ exemplaris, quæ actiuitas est propria notitiæ, & facit eam practicam, directio autem & actiuitas quæcumque alia, sicut sunt prædictæ, reducuntur ad instrumenta, & elicitiuam. Vnde Commentator 3. de anima commento dicit, quod propositiones sunt instrumentum respectu conclusionum; & intellectus agens est principale actiuum. quod igitur practica notitia importet notitiam copulatam respectu talis actiuitatis, probatur per regulam Philosophi 7. meth. vbi ponit duplex genus accidentis, & ponit exemplum de qualitate, & ponit accidens simplex sicut albedo, & copulatum sicut simitas. Copulatorum autem quædam copulantur determinatis subiectis, sine quibus secundum Philosophum & Commentatorem ibidem comm. 17. non possent intelligi, nec signari, nec definiri, &c. Quædam copulantur determinatis respectibus, sine quibus etiam non possunt definiri, &c. vt dictum est in quæstione: Vtrum virtus sit ens per accidens.

Ex hoc sic arguitur: qualitates copulatæ, vel dicuntur copulari, sine quibus non possunt significari; & sic simitas sine naso, masculinitas sine animali: sed notitia practica est huiusmodi respectu talis actiuitatis: ergo, &c.

Minor patet ex significatione, quia practicū græcè, operatiuum latinè. De definitione etiam apparet per Philosophum 6. meth. qui scientiam operatiuam definiens dicit, quod est rerum, quæ habent in sciente principium intellectiuū, vel artem, aut potentiam quandam, vt Commentator omnes cogitationes agentes, & operantes arguentes non simpliciter, sed solum propter opus. & hæc est differentia inter scientias speculatiuas vbi vocat scientias practicas agentes, & arguentes propter opus, & per consequens important secundum eam noti-

A etiam copulatiuam respectui principij agentis per modum regulæ, & formæ præconceptæ.

ARTICVLVS III.

Vbi respondetur ad difficultates superius adductas articulo primo non per solam copulationē ad respectum possint omnes variari.

B NVnc tertio dicendum ad difficultates, & ad euidentiam primæ considerandum, quod qualitates de prima specie, siue sint virtutes morales, siue intellectuales sunt (vt statim dictum est) copulatæ respectui congruentiæ; & ideo habitus practicus dicitur huiusmodi per copulationem ad respectum principij actiui per modum causæ exemplaris: non quod sit aliquod congregatum ex absoluto, & illo respectu, quia tunc esset ens per accidens, nec quia dicat præcisum absolutum, quia tunc esset speculatiuus: sed quia dicit illud, quod est principium exemplare ex sua natura tamquam C illud, quod est fundamentum copulatum respectui. Cum ergo primo arguitur, quod istud copulari vel est nihil, vel ipsum absolutum, vel respectus, vel medium inter absolutum, & respectum; dicendum, quod arguitur ab insufficienti, & omittuntur duo membra, quare debent vltra assumi quædam; vel est aliquod tertium constitutum ex absoluto, & respectu sicut simile, vel pater; vel est vtrumque sine medio, vnum quidem in recto, & reliquum in obliquo, & hoc importat esse copulatum, vt in quæstione de virtute dictum est, quod copula- D ri non est nihil, nec est absolutum præcise sumptum, nec respectus, nec medium, sed est absolutum, vt sub respectu, de quo constat, quod non est purus respectus, nec purum absolutum, nec mediū, nec nihil, quia hæc propositio ex terminis apparet falsa, aut medium inter ista, sed est fundamentum a respectu non præcisum.

Cum vero arguitur secundo de ista copulatione, an dicat rem simplicem qualitatis, aut aliquid: dicendum est, quod per rem simplicem qualitatis aut intelligitur vniuersalis conceptus prædicamen- E ti qualitatis, & tunc ista copulatio non addit rem, sed conceptum differentialem. Suppono enim, quod genus, & differentia maxime in qualitatibus non dicunt diuersam rem.

Et cum infertur, quod omnis qualitas erit copulata: consequentia est nulla, non enim sequitur, si animal, & rationale dicunt eandem rem: ergo omne animal est rationale: vel si corporeum non addit rem ad substantiam: ergo omnis substantia est corporea; patet, quod non sequitur, genus enim in suo conceptu claudit rem vtriusque differentiæ: F sic, quod neutra addit ad conceptum generis rem, sed alium conceptum.

Aut intelligitur per rem simplicem qualitatis determinata qualitas, vtpote albedo, quæ in virtute respectu congruentiæ copulatur. Et si sic; dicendum, quod licet qualitas copulata dicatur simplex qualitas, prout simplicitas opponitur compositioni, non tamen est simplex, prout opponitur copulationi. Exemplum: symitas est qualitas non composita, & tamen est copulata non simpliciter, vt Phylosophus dicit 7. meth. Quid igitur addit copulatio ad qualitatem; dicendum, quod non rē in re-

in recto, sed solum in obliquo addit rem respectus, quæ additio totaliter variat conceptum. Nam conceptus claudens duo, vnum in recto, reliquum in obliquo, est omnino alius, immo oppositus cōceptui præscindenti alterum ab altero, nec propter hoc, quod omnis qualitas sit copulata, nam huiusmodi qualitati ex natura sua competit, quod in oculo respectui incongruentiæ copuletur, in dente vero respectui congruentiæ. Vnde ex natura dē. tis, oculi, & albedinis oritur, quod albedo oppositis rebus copuletur, nec hoc competit omni alteri qualitati, non enim omnes sunt eiusdem naturæ, vt dictum est.

Si dicatur, quod symitas vltra rationem concauitatis claudit in se aliquam differentiam intrinsecam, per quam appropriatur sibi nasus & ipsum connotat.

Et pari ratione diceretur, quod virtus haberet aliquid intrinsecum, per quod notaret incongruentiam, & per consequens eadem qualitas non potest esse virtus, & vitium, & nec virtus, nec vitium, immo differrent penes aliquid intrinsecum additū rationi qualitatis. Vnde albedo, quæ est virtus videtur habere aliquid intrinsecum vltra rationem albedinis, per quod congruit denti, & in oculo videtur habere aliquid intrinsecum vltra rationem albedinis; per quod incongruit, & est vitium in ipso, vt sic non sit eadem qualitas virtus in vno, & vitium in alio.

Si vtique sic dicatur non valet, quia cōstat, quod albedo per suam differentiam specificam, quæ est esse disgregatiuū congruit denti, & incongruit oculo. Vnde eiusdē speciei est albedo, & in dēte, & in oculo, nec est aliqua differētia intrinseca realis addita: immo si Deus sua omnipotentia albedinem eandem, quæ fuit in numero in dente separaret, & imprimeret oculo haberet maculæ rationem, & vitij.

Est ergo sciendum, quod qualitatum, quæ ex natura sua habent, quod copulentur determinato subiecto, non possunt in alio subiecto reperiri, vt symitas ex intrinseco suo habet, quod non reperiatur nisi in naso. Illæ vero, quæ copulantur respectibus, quædam sunt, quæ non possunt in proprio subiecto reperiri cui congruunt, vel incongruunt, sicut patet de scientia, & errore, quia non reperiuntur nisi in virtute cognitiua.

Quædam vero sunt, quæ possunt reperiri, & in subiecto cui ex natura sua congruunt, & in subiecto cui ex natura sua incongruunt, & in subiecto, ad quod indifferenter se habent, quia nec congruunt, nec incongruunt, & talis est albedo, quæ ex natura sua congruit denti, incongruit oculo, & nec congruit, nec incongruit ligno. Quæ ergo non possunt reperiri nisi in subiecto cui congruunt, vel incongruunt, illæ sunt semper eædem respectibus copulatæ sicut error, & scientia, iustitia, & iniustitia, & ideo semper sunt in prima specie qualitatis, & determinatè virtus, vel vitium, quæ non sunt aptæ natæ reperiri, nec in subiecto cui congruunt, nec in illo cui ingruunt, nec in illo ad quod indifferenter se habent, copulantur, nunc incongruentiæ, & tunc habent rationem vitij, nunc vero nec isti, nec illi, & sic accipiuntur, & nec sunt virtus, nec in prima specie qualitatis, sed potius in tertia, sicut de albedine patet. Concedendum est ergo, quod albedo ex natura sua propria habet, & ex suo intrin- A seco, quod copuletur nunc respectui congruentiæ, nunc suo opposito, nunc vero nec illi nec isti secundum diuersitatem subiectorum, sicut & symitas ex natura sua habet, quod copuletur vni tantum scilicet nato.

Cum vero tertio arguitur, qpod vnumquodque reperitur in specie per differentiam prædicantem In primo modo dicendi de qualitate. Dicendum, quod imma iste conceptus qualitas copulata est differentia diuidens per se rationem qualitatis prædicamentalis, & per se constituēs speciem sub ea descendendo vsque deueniat ad complexionem cum B respectu congruentiæ, & sic constituit speciem virtutis, & vlterius vt copulatur huic determinatæ cōgruentiæ constituit rationem virtutis huius.

Ad cuius euidentiam assumo duo.

Primum, quod ad hoc, quod aliquid sit in diuersis generibus aut diuersis speciebus infra idem genus non oportet, quod sit diuersa res, sed sufficit, quod possit facere diuersos conceptus quidditatiuos non quidem distinctos extra intellectum formaliter, & in actu, sed solum in intellectu, sic, quod C vna res extra intellectum existens indistincta moueat ad istos quidditatiuos conceptus. Quod enim sit necesse, quod sint res distinctæ patet per Augustinum in suis cathegorijs qui in hoc probat sententiam Aristotelis, dicens quod ipse Aristoteles magnus ingenio huic commixtioni consensit, ac dixit posse contingere, nec impertinens esse, quod vna res duarum cathegoriarum vocabulo concludatur. Idem patet per Symplicium in prædicamentis. Commentator etiam 7. physic. com. 20. dat causam quare tacuit Aristoteles secundā speciem D qualitatis, cum probat, quod in solam tertiam speciem est motus, & quod naturalis potentia & impotentia sunt formæ, & materiæ substantiales, quia res agunt per suas formas, & patiuntur per materias. & in hoc approbat sententiam Alexandri vbi expresse dicit, quod formæ, quæ vel sunt vel substantiales vel de tertia specie qualitatis sunt in secunda prout dicuntur naturales potentiæ. Philosophus etiam in prædicamentis ponit in prima specie calorem, qui tamen est in tertia, quod exponēs Symplicius dicit, quod eadem qualitas potest esse E habitus, & ita in prima specie, & potest esse passio vel passibilis qualitas, & ita in 3. specie. quod vero oporteat talem rem prout est in diuersis speciebus resolui in diuersos conceptus quidditatiuos patet, quod aliter diuersorum generum, & non sub alternatim positorum non possunt esse diuersæ species, & differentiæ nec secundum rem; cum probatum sit, quod eandem rem in diuersis speciebus esse possit nec secundum rationem, cum tu ponas, quod de illa re non formantur diuersi conceptus quidditatiui, vnde cum distinctæ species necessario per F differentias distinguantur oportet illas differentias esse, vel diuersas res, vel diuersos conceptus. Quod vero hæc diuersitas sufficiat patet auctoritate Symplicij qui dicit super prædicamenta, quod possibile est idem referri ad aliud prædicamentum, reducentibus nobis singula vel ad diuersitates significatorum vel ad differentiam conceptuū, vel ad diuersum caractherem. Patet etiam idem per Dam. in logica c. 33. qui ait. dicimus igitur quandoq. possibile esse eandem rem secundum aliam, & aliam intentionem sub aliud, & aliud prædicamentum reduci. Et idem patet ratione, quia diuersi conceptus quid-

quidditatiui disparati sufficienter differunt quid ditatiuè talis : autem differentia est specifica vt patet 4. met. & per consequens res, quæ est illorum duplex conceptus, est duplex specifice, & sic potest esse in duobus generibus ; & duobus prædicamentis.

Secundo assumo, quod res albedinis habet ex natura sua, vt possit induere rationem diuersorum conceptuum specificorum, & quidditatiuorum. hoc patet diuidendo qualitatem copulatam determinatæ habitudini, & non copulatam, & simplicem, & præcisã ad habitudine omni; qualitatem vero copulatam respectui cõgruentiæ vel incõgruentiæ, & sic est habitus prima species qualitatis, secundum quam dicitur aliquid bene se habere vel male vt patet 2. Ethic.

Et in qualitatem copulatam respectui principij actiui vel passiui, & sic est secunda species naturalis potentia vel impotentia aliquid facile faciendi vel patiendi. Non copulatam vero sed simplicem in qualitatem qualificantem substantiam ratione formæ, & sic est qualitas, quæ est passio seu affectio tertia species: vel ratione materiæ quantæ, & sic quarta species in figura.

Hi autem conceptus quatuor sunt differentiales respectu conceptus qualitatis prædicamentalis, quod probo. Quod per se variat, & diuidit rationem generis est differentia eius, hoc patet de alato, & nõ alato ꝙ nõ sunt differentiæ pedis sed bipes, & quadrupes variant pedalitatem. Sed ratio pedalitatis est, quod ex hoc est ens entis per modum qualitatis, & disponentis, vt dicitur 4. metaph. & ideo describitur in prædicamentis qualitas secundum, quam quales dicimur. Igitur, quæ variant qualificationem sunt per se differentiæ qualitatis, sed talis est qualitas copulatata respectui congruentiæ, vel incõgruentiæ, & respectui potentie, vel impotẽtiæ, & qualitas non copulata, quia si qualitas existat in aliquo, & non congruat nec incongruat, & interrogetur quale est hoc, non potest responderi bene vel malè. Si vero congruat potest responderi bene; si vero incongruat, male: ergo notum est, quod sunt conceptus differentiales. & cum differentia per se diuisiua generis sit constitutiua speciei secundum Porphyrium, & ingrediatur quidditatiuam definitionem, manifestè patet, quod isti conceptus specifici sunt etiam quidditatiui in genere qualitatis. Subdiuidatur ergo qualitas copulata congruentiæ in copulatam congruentiæ animæ, & sic est virtus animæ, & corporis, & sic est pulchritudo, & hoc quia quædam est qualitas copulata congruentiæ dentis, quædam oculi, prima est pulchritudo dentis, secunda oculi.

Et sic omnes isti conceptus quidditatiui sunt, & specifici. Primus est qualitas copulata respectui cõgruentiæ animæ. Secundus qualitas copulata respectui congruentiæ corporis. Tertius qualitas copulata respectui congruentiæ oculi. Quartus qualitas copulata respectui congruentiæ dentis. Vnde si definias pulchritudinem dentis, dicitur, quod qualitas copulata congruentiæ dentis.

Huic autem conceptui accidit res quæcunque sit, dum tamen congruat denti est pulchritudo.

Similiter qualitas, quæ est affectio simpliciter, diuiditur in illam, quæ est de facili mobilis, & ista est passibilis qualitas, & de difficili, hæc est passio. Et hæc in illam, quæ infert passionem visui, & illam quæ alijs sensibus. Illa vero, quæ visui, dicitur co-

A lor. Et subdiuiditur in illam, quæ infert visui disgregando, & est albedo, vel congregando; & hæc est nigredo; vel modo medio vt palledo:

Ad propositum ergo quia hæc res, quæ est albedo, induit duos conceptus quidditatiuos sibi mutuo accidentales sub qualitate contentos, nam induit conceptum quidditatiuum sub qualitate copulata contentioni. Est enim qualitas copulata respectui congruentiæ dentis, & pulchritudo eius, & induit conceptum alium sub affectione contentum. Ideo eadem res secundum differentiam con-

B ceptuum, vt ait Symplicius, vel secundum aliam, & aliam intentionem vt dicit Damascenus, est in duabus speciebus qualitatis.

Ad formam ergo argumẽti cũ dicitur, quod vnũquodque est in specie per differentiam prædicantẽ per se primo modo: dicendum, quod verum est. Et cum additur, quod de albedine non prædicatur per se copulatio; dicendum, quod res albedinis potest accipi tripliciter, vel vt induit conceptum affectionis immobilis simpliciter sumptæ, & sic accidit sibijpsi, vt inducat conceptum pulchritudinis. Vel

C potest accipi, vt induit conceptum pulchritudinis, & sic accidit sibi ipsi esse sub conceptu affectionis copulatã. Ergo qualitas prædicatur per se pro modo de albedine vt est pulchritudo dẽtis, sed per accidens, vt est passio. Et cum additur, quod separatur copulatio ab albedine, verum est vt est res simul, sub disparato conceptu, non tamen vt sub isto conceptu, sed vt virtus vel pulchritudo dentis. Immo interrogãti quid est polchritudo dentis? Respondebitur, quod qualitas congruens denti.

D *Quomodo propter solam imaginationem substantia vel habitus potest fieri de practico speculatiuus.*

AD secundam difficultatem dicendum, quod quia eadem res potest inducere rationem actiui per modum exemplaris formæ, & non rationem propter diuersitatem subiecti, & ideo non est inconueniens, quod idem habitus specie vel numero sit sub diuersis speciebus, quia induit diuersos conceptus specificos quidditatiuos. vnde moralis, quæ est in angelo, non est qualitas copulata res-

E pectui principij exemplariter dirigendis sed in nobis. ideo in angelo non est practicus habitus, sed in nobis.

Similiter si Deus infunderet potentiam rosæ productiuam in nobis, statim scientia rosæ induceret rationem exemplaris causæ, & dirigentis per modum formæ, & regulæ præconceptæ: eandem autem rem sub diuersis quidditatiuis conceptibus esse in diuersis speciebus, quia inducit diuersos conceptus specificos, & quidditatiuos possibile est, vnde moralis non est qualitas copulata respectui

F principij exemplariter dirigentis, sed in nobis, ideo in angelo non est practicus habitus, sed in nobis.

Similiter si Deus infunderet potentiam rosæ productiuam nobis, statim scientia rosæ induceret rationem exemplaris causæ, & dirigentis per modum formæ, & regulæ præconceptæ, eandem autem rem sub diuersis quidditatiuis conceptibus esse in diuersis generibus generalissimis, non est inconueniens quanto minus in diuersis speciebus.

Sed dicunt aliqui, quod moralis in angelo est practica, & quod scientia rosæ in nobis esset speculatiua dato, quod Deus per possibile, vel incompossibile infunderet nobis potentiam productiuam

rosæ;

rosæ in nobis esset speculatiua, dato, quod Deus per possibile vel incompossibile infunderet nobis opbis potentiam productiuam rosæ, & ideo verum est, quod moralis est de ente, cuius principium non est natura, sed voluntas: Scientia vero rosæ est de ente, cuius principiũ est natura. Ideo in quocunque intellectu ponantur, illa est practica, hæc, speculatiua.

Sed istud stare non potest, nam cuicunque competit definitio non solum simplex, sed dans causam definiti, ei competit ratio definiti: sed practica est de ente, cuius principium est in sciente intellectus, vel ars non voluntas, speculatiua vero cuius principium est solum intellectu: non constat autem quod respectu moralium habituum, & actus nõ est principiũ in Angelo, respectu auté rosæ esset in nobis si haberemus productiuam: ergo cum hæc definitio det causam, quare iste habitus sit practicus in intellectu, ille speculatiuus, sequitur intentũ, quod in Angelo moralis est speculatiuus, productiuus vero rosæ esset in nobis practicus.

Confirmatur, quia intellectus noster non magis habet ex sui nobilitate speculares habitus, quam angelicus: sed secundum Commentatorem 2. Eth. habitus existens in nostro intellectu, ex hoc ipso, quod est de non operabili a nobis, est practicus, igitur multo fortius erit hoc de intellectu Angeli.

Præterea: Morali existenti in mente Angeli competũt conditiones speculatiui, quia operationem habet intellectualem competentem Angelo, & continua est, & delectabilis, & eligibilis propter se, & in vacatione consistit: ergo ex medio, quo isti probant diligere Deum esse speculatiuum, potest probari, quod moralis in Angelo sit speculatiua: nec video, quod facere sigillum sit practicum, nisi producere rosam esset in nobis practicum, si potentiam haberemus.

Quomodo propter solam directionem in applicando actiua passiuis, medicina est practica, sicut quicunque alius habitus.

AD tertiam difficultatem dicendum. Concedo quod medicina, quæ est de sanitate, est practica, non solum de via, quod patet, quia si propter hoc non est practica, quia medicus non attingit sanitatem per modum agentis principalis, sed applicantis actiua passiuis, secundum hoc aliqua scientia erit practica, quia nullus artifex attingit vt patet, quia sigillator, vel comburens domum vel ædificans, solum applicat per motum localem sigillum ceræ, & tunc sua naturali duritie sigillum causat figuram. Similiter ignis sua naturali proprietate comburit domum, & ędificans per motum localem eleuat lapidem super lapidem, & ex hoc fit figura.

Vnde potest sic argui. Artifex non inducens principaliter formas, sed per modum applicantis actiua passiuis, habet nihilominus respectu illius formæ veram rationem artificis, & sua scientia veram rationem practicæ artis: talis est medicus respectu sanitatis: ergo medicina respectu sanitatis est practica.

Confirmatur, quia nec ratione viæ seu dispositionis qualis est naturæ confirmatio, vel purgatio humoris superflui, vel in frigiditatem vel in cale- A factionē habet medicus caliditatem nisi applicando actiua passiuis, vt res naturales habentes hanc proprietatem: ergo nec medicina respectu istorum erit practica, cuius oppositum isti volunt; vel si erũt pari ratione, respectu sanitatis.

Præterea: Philosophus 7. metaph. expresse dicit, quod sanitatis quædam est a casu, quædam a natura, quædam ab arte, aliqua vero sunt tantum ab arte vt domus, quæ nec a natura, & ibidem ait, quod definitio sanitatis, quæ est in anima, est causa sanitatis in materia, & Commeutator per totum B comm. 23. idem asserit.

Sed respondetur, quod verum est, in via est causa non autem formæ sanitatis, sed ipsa natura.

Hæc autem responsio non valet, quia nec dispositionis ad sanitatem, nec sanitatis est causa medicus principaliter, sed ipsa natura est causa vtriusque, sed medicus sicut minister sicut applicans actiua passiuis, & hoc sufficit ad hoc, quod scientia, quæ erat de sanitate, sit practica. Est enim forma exemplaris, & regula præconcepta, qua medicus dirigitur applicando actiua passiuis, & ita C in causando verè ipsam sanitatem: Non enim solus ignis dicitur comburere, sed applicans ignem domui dicitur incendere, & nec solum natura dicitur sanare, & medicus confirmare immo æque sanat sicut conportat applicando actiua passiuis, vt dictum est.

Ad quartam difficultatem dicendum, quod scientia Dei de creaturis non est practica, eo modo quo prudentia est practica, sed eo modo quo ars est prudentia, nam determinat agentem ad agendũ, & præstat sibi modum quo agat sicut oportet, quan D do oportet, cuius gratia, & sic de alijs circunstantijs. Deus autem non sic determinatur ad productionē creaturarum ab intellectu suo, sed habet in libertate voluntatis producere quando vult; ars vero non determinat agentem ad agere, & modum agendi, sed solum ad modum, & formam operis, ideo 6. Ethic. dicit Philosoohus, quod in arte peccans voluntarie eligibilior est, quam inuoluntarie, signum est enim, quod bene fit secundum modum, & formam operis. Imprudentia autem non sic: ergo Dei scientia, quam habet de creaturis, non dubium E quod præscribit, & determinat formam operis, quia alia ratione conditus est homo, alia leo. Sed idem dici potest, quod de idæis. Et si vult Deus hominem producere, oportet quod ipsum producat constitutum ex anima rationali, & corpore, & animal rationale mortale. Et ideo Augustinus dicit de verbo, quod est ars plena rationum viuentium 6. de Trinit. Et Philosophus vocat artem diuinã, quæ est eorum quæ generantur in natura 16. de animalibus, & Commentator sic allegat 11. metaph. Et tamen additur, quod dicens medicinam, aut scientiam Dei de creaturis practicam, F dimittit Philosophum in contradictione, qui ait scientiam rerum, quarum principium est intra, esse speculatiuam.

Dicendum, quod rerum quædam sunt, quæ habent principium intra tantum; quædam, quæ in sciente tantum, quædam quæ in vtroque. Quæ in sciente tantum, earum scientia est semper practica, quæ intra tantum, earum scientia est tantum speculatiua. Quæ in vtroque, respectu illius intellectus in quo habent principium, est practica, respectu alterius, in quo non habent, sed sumit ab intus, est speculatiua: sic igitur habere suæ factionis

nn prin-

principium intra se, non est sufficiens medium ad concludendum scientiam esse speculatiuam non practicam, nisi addatur intra se tantum solum, & præcise, vel respectu illius, in quo non habet principium.

Quod hæc sit mens Philosophi, patet, quia cum dixit, quod scientia phisica non est actiua, est enim circa talem substantiam, quæ habet principium motus, & quietis, statim videns, quod hoc medium non sufficiebat nisi adderetur tantum sic, quod non in nobis cum hoc haberet principium, subiungit, quod factiuarum principium est in nobis intellectus & voluntas, non in nobis est principium naturalium. Propter hoc etiam in septimo ait quod sanitas quandoque est a natura, quandoque ab arte, innuens, quod habens principium intra adhuc cadit sub scientia practica, & arte, si tamen cum hoc, quod est à natura habeat etiam principium in sciente. Propter hoc etiam Commentator in 6. Ethic. dicit, quod quæ impossibile est esse à nobis, & illa, quæ non possibile est esse nisi a causis suis naturalibus, pertinent ad scientiã speculatiuam. Illa vero, quæ impossibile est esse prætterquam a causis naturalibus sui, pertinent ad practicã: per hoc expresse docens, quod dato, quod sint a natura, si cum hoc possibile est esse a nobis, erit scientia nostra de ipsis practica, & ratio huius est, quia manente causa manet effectus. Sed, quod scientia de re sit practica, est quia habet res illa principium in sciente, quomodocunque, nec minus habet ex hoc quod cum hoc habere potest in se, immo hoc accidit: igitur æque ostendit practica ac si tantum haberet causam rerum, quæ in aliquo impeditur, propter hoc quod creaturæ habent causam in se.

Quomodo conuincuntur insufficientes qui circa materiam de practico, & speculatiuo dicunt se penitus conformari dictis Philosophorum.

AD quintam difficultatem dicendum, quod mirum est, quod ponens hanc propositionem in materia practici, & speculatiui, nihil vult dicere, nisi quod dixerunt Philosophi, quod in eorum codicibus legitur, post modum dicat, quod diligere Deum, & sperare, est actus speculatiuus, cum hoc in nullo codice legatur.

Item, quod aliquis habitus speculatiuus operetur, et faciat suum obiectum, cum nec hoc legatur.

Item tertio, quod medicina de sanitate sit speculatiua, & illa, quæ est de via ad sanitatem vt de confortatione naturæ sit practica, quasi alia sit medicina de sanitate, alia de dispositione ad ipsam, cũ nec hoc legatur.

Item quarto quod electio non sit praxis cum Philosophus dicat, quod actiuarum principium est voluntas siue electio. Et quod eligibile, & agibile siue practicum commune 6. met.

Item quinto, quod electio sit aliud ab imperio, cum 9. met. dicat Philosophus, quod verus Dominus, & mouens vltimatè in potentijs rationalibus sit vniuersaliter veritas siue electio.

Item sexto, quod non inueniatur hæc propositio, quod omnis scientia de operabili a nobis, quod potest fieri præterquam a causis suis naturalibus, est practica, cum hoc expresse dicat Philosophus 6. Ethic. & Commentator.

Item, quod nulla practica sit nisi moralis vel factiua, cum tamen Philosophus Rethoricam vel Poeticam, & ipsemet concedit, & tamen moralis non est, immo scientia distincta, nec est etiam scientia factiua. Ideo dicendum, quod hæc propositio quod scilicet practica sit omnis, quæ est de obiecto cuius causa est, & principium in agendo, expresse habetur in locis, vbi allegatum est.

Quomodo Theologia uere est scientia practica & quod directiua respectu actionum, quibus Deus attingitur, cuiusmodi est diligere, quod nullo modo debet dici speculatiuum.

AD sextam difficultatem de Theologia dicendum, quod ipsa est practica, quod probo vnica ratione. Illa scientia est practica, quæ est de genere quod attingitur a sciente, non per solum speculari, sed per operationem aliam, quam scientia dirigit per modum formæ exemplaris, & cuius finis nõ est veritas sed aliquid aliud: hoc patet, quia obiectum non solum speculabile, sed alia operatione operabile.

Item Philosophus 2. met. ait, finis speculatiuæ veritas.

Item 1. metaphysicæ scientia speculatiua est propter scire tantum, & fugam ignorantiæ.

Item 1. Ethic. aliter Geometria inquirit rectam aliter artifex vel mechanicus; hoc enim in quantum vtile ad opus, hoc autem quid vel quale quid speculator est veri.

Sed constat, quod Theologus attingit Deum alia operatione quam per solum speculari, & diligere, & hanc operationem per solum speculari, & diligere, & hanc operationem per modum formæ ex re theologica dirigit, & est eius finis, non autem speculatio: hoc autem patet auctoritate Apostoli prima ad Thimot. primo: Finis præcepti est charitas de corde puro, & conscientia bona, & fide non ficta. & Augustinus in ser. de laude charitatis. ille habet quicquid latet, & patet in diuinis sermonibus, qui charitatem tenet in moribus. Et Saluator dicit, quod in præcepto de dilectione Dei pendet lex, & prophetæ: ergo scientia Theologiæ est practica.

Ad primũ dicendũ quod immobile non accipitur strictè pro priuatione motus proprie dicti, qui est actus imperfecti, moralis enim Philosophia non esset practica, non est enim de immobili propriè dicto, nam ad delectationem, & tristitiam non est motus, cum sint operationes acquisibiles in 8. vt patet 7. & 10. Ethic. circa ipsas autem versatur totum morale negotium, vt dicitur in secundo: Accipitur ergo hoc obiectum immobile; quod non est de operatione aliqua a nobis attingibile, vel transeunte vel immanente nisi sola intellectione, & quia metaphisica est de Deo vt est immobile per hunc modum, quia non vt attingibilis est per operationem amoris, sed solum per intellectionem: non enim metaphysica præscribit modum, quo debet Deus diligi & virtutibus coli, ideo est pura speculatiua: Theologia vero nostra, quoniam est de Deo vt attingitur per aliam operationem ab intellectione, cum non sit nisi quædam forma, & regula nos diri-

dirigens, & modum præscribens quo Deus attingatur per charitatem, & virtutibus colatur, & omnia, quæ determinat, propter ista assumit, vt probatum est auctoritatibus Christi, Apostoli, & Augustini; manifestum est, quod non est de Deo vt est immortalis, vel potius vt est inoperabilis, & per consequens practica remanebit, nec ratio Philosophi istud impedit.

Ad secundum medium dicendum quod numquã diligere fuit nec est speculari; sicut nec intelligere, aut cognoscere: nam speculatio, & cognitio idem sunt, vnde nullo modo diligere, aut sperare sunt actus speculatiui, sicut nec actus visiui, aut auditiui.

Et cum probatur, quod istæ sex conditiones, quas ponit Philosophus de speculatiua felicitate, competunt actibus diligendi, & sperandi, dicendum, quod illa propositio non conuertitur simpliciter, quod esse non potest nisi in conuertibilibus, & adæquatis, nunc autem istæ conditiones non adæquant rationẽ speculationis, quia potest definire illud, quod est formale, scilicet esse actiuum cognitiuum.

Cum vero additur, quod dilectio Dei non cadit sub electione, nec reducitur sub aliqua virtute morali, dicendum quod immo cum sit actus charitatis habens autem charitatem elicitiue vtitur charitate. Dilectio etiã Dei, quæ ex puris naturalibus potest haberi, reducitur ad virtutem moralem, quia Philosophus 8. Ethic. tractat de amicitia, quæ est secundum analogiam, & est respectu Dei secundum eum. nec verum quod Philosophus posuerit aliquas virtutes morales in ordine ad Deum. Dicit enim 4. Ethic. quod magnificentia maxime attenditur in sumptibus sacrificiorum, quæ sunt ad Deum, agit etiam de cultu, & latria in 7. politicæ, & de voto in secundo œconomicæ, & ibi sunt actus religionis, quæ ponitur virtus moralis.

Quomodo necessario logica est habitus vere practicus.

AD septimam difficultatem dicendum, quod logica non est speculatiua, sed continetur sub differentia composita diuidente scientiam, quocunque nomine vocetur, vnde sic ad differentia opposita speculatiuæ; dico non esse speculatiuã, sed sub tali differẽtia cõtineri. hoc alias multipliciter est probatum. Sed sufficit hæc ratio: Scientia, quæ dirigit per modum regulæ præconceptæ, & formæ exemplaris ad cuius imitationẽ fit aliud nõ est speculatiua: habet enim respectum prioritatis, & conformitatis, in cuius carentia consistit speculatiuum, & habet actiuitatem propriam notitiæ operatiuæ scilicet agere modo exemplis, & regulæ.

Nec valet, si dicatur hoc verum esse, si sit respectu compositionis alterius potentiæ ab intellectu; non autem si sit respectu actus intellectus, hoc siquidem non valet, quia conformitatis, & prioritatis est eiusdem rationis, & actiuitatis exemplaris, & regulæ, hic & ibi. nec propter hoc; quod transit super diuersa est alterius rationis; materiales enim differentiæ non diuersificant speciem 10. metaphisicæ: sed notitiæ formæ syllogisticæ & quiditatis eius, & figurarum, & modorum quibus syllogismus componitur, quæ spectant ad libros Priorum, & terminis generalibus, similiter notitia demonstrationis, & conditionum, quæ debent

A adesse concurrere habẽnt geometriam, & omnem syllogizantem, & demostrantem per modum regulæ præconceptæ, & forma præscripta, ad quam se conformando ratione syllogizant, & demonstrant, non conformando vero errant, & hoc est proprium logicæ, nec competit metaphisicæ aut habitui principiorum respectu conclusionis: ergo logica non est speculatiua. nec est hæc noua philosophia, sed antiqua Aristotelis, Auerrois, Auicennæ, Symplicij.

Aristotelis 1. Reth. qui dicit Rethoricam assecutiuam B Dialecticæ in hoc, quod omnes homines vel ex arte, vel à casu vel a consuetudine conantur inquirere, & sustinere sermonem, quod pertinet ad dialecticum, & similiter accusare, & defendere, quod pertinet ad Rethoricum. & infra capite tertio dicit Rethoricam partem quandam Dialecticæ esse. Similiter autem in prima poeticæ dicit, quod artes facientes effectum imaginandi sunt tres; Ars concionandi, Ars medicandi, Ars componendi sermones repræsentatiuos. Et ista est logicalis de qua est consideratio in isto libro, scilicet C in poetica. cum igitur ars poeticæ sit logicalis secundum Philosophum, & similiter Rethorica, & constat, quod sunt practicæ, & genus speculatiuum, quod est impossibile, nam species non possunt contineri nisi sub differentia opposita generi.

Auer. vero dicit 7. met. com. 2. quod Dialectica vniuersalitatur duobus modis, vno modo secũdum quod est instrumentum, & modum sciendi, quod accipitur, & declaratur in ea: Primo modo vtitur scientia logica, scilicet tanquam instrumento vel forma siue medio sciendi, & est vanum simul quærere D scientiam, & modum sciendi, vt ipse dicit 2. metaph. com. 15.

Secundo modo vtitur Metaphisica principijs logicis, & scientiæ subalternatæ propositionibus in alijs scientijs declaratis, imo, & scientiæ mutuo sibi præbent propositiones quibus vtuntur. Tunc sic, omnis notitia quæ quis vtitur tanquam instrumento siue modo ac forma præconcepta qua dirigitur habet duplicem respectũ aptitudinalẽ, scilicet conformitatis, & prioritatis, & respectum eiusdem rationis cum illo, qui facit notitiam practicam: Proba- E tur, quia non variatur prioritas, & conformabilitas ex tertio siue sit respectu actus exterioris, vel interioris, sed notitia logicæ, hoc vtitur tanquam modo præscripto, & forma præconcepta, & instrumento secundum Commentatorem: ergo.

Confirmatur, quia error in logica facit errare in scientijs alijs vt patet 4. met. & 5. sicut est de exemplari corrupto, quod eius corruptio redundat in exemplatum.

Auicẽna vero dicit in principio suæ logicæ, quod logica non est philosophia sed instrumentum phi- F losophiæ, & post, logica interdum euenit homini a natura, sed humana natura insufficiens est in hoc absque artis suffragio, quemadmodum in multis alijs operationibus. sicut in emissione à sagittario. & infra dicens, ars logicæ indiget studio, & frequenti vsu, & animaduersione operis sui; Est enim huius artis comparatio ad consultationẽ intrinsecam, quæ ratio interior appellatur, vt comparatio gramaticæ ad interpretationem; & vt comparatio ponderis tinnuli ad metricos modos: secundum Auicennam igitur cum logica non sit philosophia sed instrumentum, nec solo studio, sed vsu, & consuetudine acquiratur, & se habeat vt pondus

ad artem metaphisicam, & sic respectu operis humani, sicut sagittaria ars patet ex proprijs verbis eius, quod non est speculatiua.

Symplicius vero in principio Comment. super Prædicamenta dicit, quod librorum Aristotelis organicorum hi sunt de ipsa demonstratiua methodo, vt analitica posteriora his sunt de his quæ ante ipsam vt priora Periher. prædicamentis, hi sunt de his, quæ demonstrationem subinduunt, vt logici sophistici rethoricæ artes. Cum ergo organica vox aggreget, & logicam, & Rethoricam simul patet, quod intellexerunt sic esse extra rationem speculatiui logicam, sicut est & Rethorica.

Dixit autem, quod continetur sub differentia opposita speculatiuo non explicando, quod sit practica, pro eo quod Philosophi secundum vsum loquendi aliquando accipiant practicam non pro differentia adæquata diuidente habitum ex opposito contra speculatiuum, quod patet, nam Philosoph. 6. Ethi. postquã diuisit mentẽ in speculatiuã, & practicã, subdit definiendo, quod speculatiuæ mentis bonum est veritas practicæ autẽ veritas concordatur se habens appetitui recto, sed constat, quod hæc definitio non adæquat esse non speculatiuum, nam mechanicæ, & vniuersaliter artes factiuæ non sunt speculatiuæ, & tamen bonum earum non est veritas, concorditer se habens appetitui recto, & electioni, hoc enim cõpetit solum habitui morali.

Rursus Eustachius idem dicit ibidem.

Confirmatur autem, quod logica practica sit ex hoc, quod facit suum obiectum, & est de tali ente cuius principium factionis non est in illo, sed potius in nobis ars, vel voluntas, vel intellectus, talis enim habitus dicitur practicus in 6. metaph. Et rursum habet alium actũ vltra speculari proprij obiecti, videlicet agere per modum exemplaris, & directiui. similiter etiam competunt sibi conditiones habitus practici, vt illa, quæ non scrutamur in logica solum vt sciamus suum obiectum sed vt possimus operari & facere ipsum videlicet syllogizare, sicut Philosophus dicit 7. Ethic. de scientia morali, quod non scrutamur quid est virtus vt sciamus sed potius vt virtuosi efficiamur. Et similiter in logica non scrutamur vt sciamus quid est propositio aut quid est syllogismus, sed vt syllogizantes efficiamur. Præterea Philosophus 6. met. dicit, & Commentator, quod voluntarium, & artificiatum sunt idem in forma, cum igitur syllogismus sit ens voluntarium, & non naturale, erit logica ars practica, & non speculatiua. Quod etiam patet, quia differentia opposita generi non constituit sub specie sub genere, non enim insensibile cõsistit in carentia duplicis respectus aptitudinalis conformitatis scilicet, & prioritatis siue exemplaris causalitatis, vnde consistit in speculari præsupposito præcise.

Cum igitur logica vltra omnes speculatiuas habeat, quod suum speculari ordinatur, & extenditur ad dirigendum per modum formæ exemplaris constat, quod non poterit esse species constituta sub scientia speculatiua, & iterum esset bis, & duplici modo speculatiua semel sicut metaphisica ex speculari sui obiecti, & semel modo singulari præ alijs scientijs ex hoc, quod dirigit speculationem aliarum scientiarum si istud dirigere facit eam speculatiuam aliquid autem contineri bis, & duplici ratione impossibile est, vt patet 6. topic. Vnde cum dirigere per modum exemplaris non sit formaliter

A speculari, sed fundetur in ipso, et cum sit actus logicæ sequitur, quod faciet eam non esse pure speculatiuam, & per consequens practicam.

Ad rationem ergo primam dicendum, quod non omnis actus logicæ est formaliter speculari: vt pote dirigere ad speculationem virtutis, & ad formationem demonstrationum, & syllogismorum in qualibet data materia.

Et quod additur, quod secundum hoc 7. liber physic. quia dirigunt ad octauum, & scientiæ, quæ iuuant alias scientias erunt practicæ, dicendum, B quod æquiuocatur de directione, quæ contingit vel per modum regulæ præconceptæ, & formæ exemplaris, & tale dirigere facit habitum practicum, & hoc logicæ competit, vt sæpe dictum est: vel per modum præbentis propositiones quasdam, & principia ex quibus alia scientia procedit, & tale dirigere non facit scientiam practicam, tum quia accidit vni scientiæ, quod alia scientia ab ipsa accipiat, tum quia illa non est causalitas propriè vnde notitia est, vt dictum est supra talis autem directio competit physicæ respectu aut principij 7. lib. physi C corum respectu octaui, non autem prima, propter quod non est simile.

Ad confirmationem dicendum, quod directio exemplaris, quam facit logica non est formaliter speculari, sed magis est quidam respectus fundatus super speculari sui obiecti, nec est ratio, quod certitudo qua quis cognoscit se procedere scientifice. Vnde circa logicam est accipere, primo illud speculari quo intellectus logica informatus cognoscit quot sunt figuræ, & modi in qualibet figura & cætera, quæ spectant ad veritates sui obiecti, quæ D quidem formatio potest dici quædam speculatio, & intellectio.

Secundo vero est accipere illam causalitatem exẽplarem quã habet primum speculari respectu huiusmodi formæ communis, & illam impossibile est esse formaliter speculationem, immo est causalitas, & actiuitas, quæ habitum practicum facit.

Ad secundam rationem dicendum, quod immo præcipui Philosophi posuerunt logicam, & non speculatiuam sicut Rethoricam, & poeticam, sicut deductum est supra, & Symplicius vocat eam or- E ganicam, & confirmat propositum, quia ratio organi non competit pure speculatiuo habitui nomẽ etiam adminiculatiui ostendit ipsam practicam, quia non solum adminiculatur præbendo principia, sicut pluræ aliæ, sed per modum cuiusdam regulæ, & exemplaris formæ, vt declaratum est.

Quod directio non sufficit ad constituendum habitum in esse practico.

F AD octauam difficultatem patet ex dictis in ista septima, quare nec metaphisica nec cæteræ scientiæ dirigentes solum principia sint practicæ, & tamen logica ratione suæ propriæ directionis est practica. Et quod additur de geometria, dicendum, quod quædam est practica vt illa, quæ dirigit mathematicam per modum formæ præconceptæ & exemplaris, quæ diuiditur in perspectiuam & talis est etiam machinatiua, geometria vero proprie accepta est speculatiua, & dirigit machinatiuam non per modum formæ exemplaris, sed per modum præbentis propositiones, & principia, & ideo remanet pure speculatiua.

Qua-

Quare habitus magis dicatur practicus vel speculatiuus ex obiecto, quam ex fine sed magis proprie ab intrinseca actiuitate.

AD nonam difficultatem, dicendum, quod scientia vel habitus non dicitur intrinsece speculatiuus ab obiecto vel à fine, sed tantum dicitur extrinsece, & in isto ordine causæ extrinsecæ, & originalis magis est ab obiecto ratio speculatiui, & practici, quod patet etiam auctoritate philosophi, qui dicit, quod consequuntur scientiæ, quemadmodum, & res de quibus sunt: & 6. Ethic. vbi diuidit habitus intellectuales penes obiectum, & non penes fines. Et ratione etiam, quia obiectum continet habitum in virtute, & mensurat, vt patet 5. metaph. finis vero non, & ideo magis est habitus & per consequens distinctionis ipsius, præsertim, qua habitus, & magis per se respicit obiectum, quam finem. Licet ergo aliquæ auctoritates sint pro fine, & aliquæ pro obiecto, quia ab vtroque extrinsece, & originaliter sumitur distinctio speculatiui, & practici, tamen mens Philosophi est, quod hic in ordine causalitatis magis sumitur ab obiecto.

Ad rationem ergo dicendum, quod licet habitus, & obiectum ordinentur ad finem tanquam ad causam vltimam tamen habitus non sic refertur ad finem sicut ad obiectum per se in ratione mensurati, & virtualiter contenti.

Ad vltimam difficultatem dicẽdum, quod scientia dicitur practica ab intrinseca actiuitate exemplaris, & formæ præconceptæ, quæ est actiuitas specialis, & propria notitiæ, vt declaratum est supra. & ridiculosum est, quod dicatur practica denominatione extrinseca a praxi qua dirigit. Cuius ratio est, quia quando aliquid competit alicui formaliter, & cum hoc effectiuè magis dicitur esse propter hoc, quod includitur formaliter, quam denominetur tale ab effectu, vt patet de igne, qui magis dicitur calidus propter formam caloris, quam propter calorem quem causat.

Ad argumenta principalia dicendum.

Ad primum, quod actiuitas scientiæ exemplaris respicit per se obiectum sicut patet, & ideo potest diuidere habitum per se.

Ad secundum dicendum, quod omnis habitus sciẽtificus habet rationem eliciti principij respectu actus sui, sed tamen non habet rationem actiui per modum causæ exemplaris. ideo ratio non procedit.

QVODLIBETVM

DECIMVMSEXTVM.

Vtrum formæ miscibilium qualitatum differant realiter a sua actualitate.

Sextodecimo quærebatur: vtrum formæ miscibilium qualitatum differant realiter a

A sua actualitate. Et arguebatur, ꝙ sic, quia quæ sunt realiter seperabilia realiter differunt: sed formæ miscibilium qualitatum, & etiam formæ elementare separantur realiter a suis actualitatibus, quia secundum suas realitates aliquo modo remanent in forma mixta, alioquin non essent elementa; nec mixta componerentur ex eis, sed nihil remaneret de ipsis, constat autem quomodo non manent in actualitatibus suis, quia B ex pluribus actu impossibile est, quod fiat vnum vt dicitur 7. metaphisicæ: forma vero est vna qualitas, & vna forma: ergo actualitas formarum miscibilium differt a formalitate ipsarum.

Sed in oppositum videtur, quod vbicunque realitas differt ab actualitate, tunc illa realitas est potentialis, & per consequens illud est compositum ex re potentiali, & ex C ex re actuali, & ita ex materia, & forma, sed qualitates miscibiles aut formæ elementares constat, quod sunt puræ formæ non compositæ ex materia, & forma, alioquin formæ esset forma, & procederetur in infinitũ: ergo in ipsis non differt realiter actualitas, & realitas.

Responsio ad quæstionem.

D Responsio primo hic, quod ostendetur, quod formæ miscibiles quæcunque siue substantiales siue accidentales cuiusmodi sunt qualitates necessario manent secundũ aliquid sui reale in forma mixta, & media constituta ex ipsis.

Secundo vero ostendetur, quod nullo modo manẽt in ea secundum totam realitatem integram in aliquo gradu nec intenso, nec E remisso, ita quod susceptio magis, & minus in formis non est causa, quod possint misceri.

Tertio ostendetur, quod idcirco possunt misceri, quia possunt frangi quantum ad aliquid sui reale, quod dat nomen, & definitionem, & terminationem, & remanere secundum aliquid sui reale, quod caret terminationem & nomine, ac ratione formæ. F Ex hoc patebit, quid dicendum ad quæstionem. & dissoluentur quædam dubia.

ARTICVLVS I.

Quod formæ miscibiles necessario secundum aliquid sui maneant in mixto, & non solum in virtute.

CIRCA primum ergo ponenda est conclusio intenta scilicet, quod aliquid reale, quod fuit realis pars formæ miscibilis, est postmodum

pars formæ mixtæ.

Vbi sciẽdum, quod aliqui dicere voluerunt formas miscibiles nullo modo remanere in forma media resultante, & conflata ex ipsis nisi tantum in virtute, non intelligendo per remanere in virtute, quod remaneant secundum aliquid sui reale, quod fuerit pars formæ miscibilis remanet in forma mixta secundum eos.

Sed hoc stare non potest, quod apparet ducendo ad impossibile, & etiam ostensiue, ex quo probatur affirmatiua conclusio.

Primo quidem ducendo ad impossibile. Quod si formæ miscibiles non maneant in forma mixta secundum aliquid sui reale, tolluntur physicæ definitiones datæ de ista materia: nec non quod propositiones ac omnes animi cõceptiones. Definitiones quidem tam elementi quam elementati, quam mixtionis, quam resolutionis. Definitur enim a Philosopho elementum, quod est illud ex quo res componitur primo, & est in eo, quod exponens Cõmentator dicit, quod per hoc, quod dixit, est in eo, excluditur elementum, quod transmutatur cum aliquid generatur ex eo, sicut cum caro generatur ex sanguine, tunc enim sanguine non remanebit pars carnis: ergo ex opposito elementum, quod ibi definitur, remanet pars elementati, & non transmutatur seu corrumpitur secundum esse pertinens ad suam realitatem. Dicit etiam ibidem Commentator exponens illam particulam; ex quo componitur res primo, quod notanter dicitur, res primo, vt excludatur illud ex quo componitur res secundo.

Quærendum ergo quam habitudinem importat ly, ex, cum dicitur, ex quo componitur res, aut enim efficientis, & sic qualitates miscibiles erunt effectiua causa respectu formæ mixti, nullum autem dicitur misceri ex suis efficientibus nec componi: aut dicit habitudinem termini a quo qui excluditur, sicut dicitur ex se animal, & hoc quidem excludit ibi Commentator, vnde relinquitur, quod dicat habitudinem partis, & materiæ, & ita secundum aliquid manet.

Et confirmatur, quia dicit ibi Commentator, quod elementum est de causis intrinsecis, & non de extrinsecis, si autem corrumpitur secundum omnem sui realitatem, esset extrinseca formæ mixtæ, nullo modo intrinseca.

Definit etiã primo de generatione mixtionẽ Philosophus, q est miscibiliũ alteratorũ vnio alteratorũ vero ait, non corruptorum totaliter, quia tunc non esset mixtio. vnde 3. cœli & mun. dicit Commentator, quod illud quod generationem alterius ingreditur, corrumpitur secundum totum, non enim elementum est illud, quod inuenitur pars elementati. hoc Commentator.

Dicit autem alterorum vnio, quia vbi non est vnio, non est mixtio. Impossibilis est autem vnio sine vnibilibus.

Et si dicatur, quod intelligitur vnio, idest continentia; forma namque mixti dicitur miscibilia vnitiue continere, sicut anima intellectiua vegetatiuam, & sensitiuam continet, aut sol ista inferiora, non valet, cum manifestum sit, quod anima non est mixta ex alijs animabus, neq. sol ex his, quę continet in virtute.

Definit etiam Commẽtator 3. de cœli & mundo elementatum, quod est illud, quod dissoluitur essentialiter in aliud. Vnde dicit, quod opposita est

A definitio elementi, & elementati. Definit etiam resolutionem, & dissolutionem, quod est illud, quod debetur composito: omne enim compositum dissoluitur in illa, ex quibus componitur, quare cum per dissolutionem elementati mixtum essentialiter dissoluatur in elementa, oportet, quod ex ipsis aliquo modo essentialiter componatur; per definitionem resolutionis, quod non esset verum, si nullo modo remanerent secundum aliquid sui reale.

Propositiones etiam phisicæ tolluntur, & illa
B quidem quæ ponitur primo de generatione: elementa nec totaliter corrumpuntur, nec totaliter manent: & illa quæ ponitur ibidem: quod mixtum non est miscibilium totalis corruptio, sed vnio, & quæ ponitur ibidem, quod elementa sunt in mixto non in potentia sicut in prima materia, sed in virtute. & illa Commentatoris 1. physic. comm. 56. quæ dicit quod elementa sunt in mixto non quidem in pura potentia sicut prima materia, nec in actu puro siue perfectione vltima, sed medio modo inter puram potentiam & vltimam perfectionem. Et illa
C quæ ponitur a Commentatore 11. metaph. comm. 22. Vera mixtio est vt mixta alterentur admanendo, nec fiat ex eis forma media, verbi gratia forma oximellis, quod fit ex melle & aceto.

Communes autẽ animi conceptiones tolluntur; quia Commentator dicit 7. metaph. comm. 23. manifestum est per se, quod media componuntur ex partibus contrarijs, & ex hoc, quod sunt media, & ex hoc quod primo ad illa transmutantur contraria. & illud subdit, quod composita ex duobus habent ex altero illorum minus, & ex altero ma-
D gis. Est etiam per se notum, quod quælibet pars mixti resoluitur in miscibilia, & quod mixtum nutritur ex mixto, & non ex puro elemento, & simplici. Et per se concessum est, quod ex miscibilibus resultat forma media tanquam conflata: & quod in ea miscibilia franguntur. quæ vera non essent, nisi secundum aliquod reale elementa manerent.

Constat autem, quod omnia ista negare, & tollere inconueniens est, & omnino absurdum.

Secundo vero principaliter idem patet ostensiue
E Sicut enim dicit Philosophus 1. de generatione, & Commentator ibidem, & experientia docet, miscibilia ex quibus resultat forma, oportet esse mutuo actiua, & passiua: quæ enim non agunt, & patiuntur ad inuicem, misceri non possunt. Constat autem, quod si virtus alterius dominetur, intantum quod alterum corrumpat, iam non est mixtio, sed corrumpentis augmentatio, & corrupti totalis solutio, vt si gutta vini ponatur in mille amphoris aquæ: oportet ergo vt sic virtutes actiuæ miscibiliũ proportionentur, vt non totaliter alterum
F vincat alterum, sed mutuo corrumpant se secundum aliquid, donec frangantur ad inuicem, & fiat ex ipsis media forma.

Ex his ergo potest ostensiua ratio sic formari: Quandocunque aliqua sic mutuo agunt & patiuntur ad inuicem, quod neutrum vincit totaliter, nec vtrumque simpliciter vincitur, sed quodlibet secundum aliquid vincit, secundum aliquid vincitur ac corrumpitur, tunc quodlibet illorum secundum aliquid manet, quod fuit realiter in eo; nam si secundum nihil manet, sequitur, quod vtrumq. corrũpatur totaliter, & vincatur: sed probatũ est, & q est notũ est, remaneat quodlibet secundum aliquid

sui

sui reale, & non totaliter corrũpatur: ergo. Maior, & minor istius rationis tenent ex terminis, & ideo conclusio est certa.

Ex his patet, quod euasiones quorundam in hac materia friuolæ sunt.

Ad illud, quod inductum est definitione mixtionis, quod est miscibilium alteratorum vnio, dicere volunt, quod mixtio aliquando accipitur pro alteratione procedente ad generationem formæ mixtæ, & sic procedit illa definitio: aliquando pro termino illius mixtionis, & tunc est forma vna simplex, quæ continet elementa præcedentia in virtute naturæ, sic procedit distinctio.

Ad illud vero, quod dicitur elementa remanere non in pura potentia sicut in prima materia: sed virtualiter, etiam dicunt, quod ob hoc dicuntur manere in virtute, quia potest forma mixti agere consimiliter miscibilibus formis, sicut qualitas carnis dicitur media inter humidum, & sic assimilatur sicco, nec in tantum resistit vt siccum, & ita videtur consistere in quodam medio.

Ad illud vero de compositione volunt etiam dicere, quod est compositum secundum rationem & similitudinem, & hæc continentia formalis non virtualis, sicut sol continet inferiores effectus. Sed neque pure potentialis, sicut materia continet formas.

Ad illud vero, quod dicitur de actione mutua miscibiliũ, & passione ad inuicem, etiam dicunt, quod miscibilium qualitates agunt, & patiuntur ad inuicem, & franguntur, donec ad medium reducantur, sed formæ substantiales totaliter corrumpuntur. Sed Euasiones prædictæ non valent.

Prima siquidem non, quia si Philosophus definiret alterationem primam, quæ disponit ad formam mixti, & tunc definitio esset falsa. Non enim alteratio illa est miscibilium alteratorum vnio, sed magis alteratio miscibilium vnibilium, vnde patet, quod hæc definitio supponit miscibilia esse alterata, & per consequens datur de generatione instantanea formæ mixti, quæ sequitur primam alterationem, , & miscibilia alterata, non autem corrupta; vel de ipsamet forma mixti, quæ non sunt nisi quædam vnitas miscibilium alteratorum.

Secunda etiam euasio non procedit, quia si miscibilia contineri non esset aliud nisi formam mediam in virtute, & actione assimilari vtrique extremorum, & participare in agendo aliquid simile actionibus eorum, tunc aer, & aqua, quæ sunt media elementa, & nec sunt simpliciter grauia, nec simpliciter leuia, & assimilantur graui per comparationẽ ad ignem, leui vero per comparationem ad terram, essent mixta ex igne, & terra: vnde isto modo per modum medij continent virtualiter ignẽ & terram, vt patet 4. de cæl. & mundo, sed manifestum est, quod non mixta: ergo illa continentia virtualiter non est illa, secundum quam elementa continentur in virtute in forma mixti.

Tertia etiam non procedit, quia si formalis compositio secundum rationem esset illa, quæ sufficit ad compositionem formæ mixtæ, sequeretur, quod anima rationalis esset nunc mixta ex negatiuo, & sensitiuo, cum contineat vtrumque formaliter differens sola ratione: sed nullus ponit eam mixtam pro eo, quod non continet illas secundum aliquas realitates ipsam constituentes: igitur illa compositio rationis non sufficit ad compositionem, secundum quam miscibilia mixta componunt.

A Et confirmatur, quia secundum hoc elementa non essent causæ intrinsecæ, nec partes elementati, sed potius extrinsecæ, cuius oppositum Commentator dicit 5. met. com. 4.

Quarta quoque non valet immo confirmat oppositum: quandocunque enim aliquod frangitur, & manet in esse fracto, necessario secundum aliquid manet, quod habuit ante, quamuis aliquid eius complens, & terminans alteratum sit seu corruptum. hoc enim interest inter frangi, & adnihilari seu corrũpi, quod illud, de quo non manet aliquid, corrumpi dicitur siue adnihilari, non autem

B frangi, alioquin vnum elementum frangeretur in aliud, & quod adnihilaretur, frangeretur in forma mixti, de necessitate secundum aliquid sui manet, & secundum aliquid corrumpitur.

Notandum ergo quod veritatem istam negantes, negando affirmant; dicunt enim, quod miscibilia franguntur in formam mixti, & in eam confunduntur, & quod sunt causa mixti resultatiuè: hoc autem ex terminis concludunt, quod secundum aliquod sui reale remaneant, nam & resultans constituitur ex aliquo eorum, ex quibus resultat

C nisi forte resultaret tantummodo effectiuè.

Similiter sic dicentes concedunt, quod elementa remaneant virtualiter, nec sunt in pura potentia sicut in prima materia, nec in virtute tantum actiua sicut homo, & planta sunt in virtute actiua solis, sed vere formaliter, nec tamen secundum rationem tantum, quia vegetatiuũ & sensitiuum sunt in anima, quæ tamen ex ipsis non est mixta; nec consimiliter tãtum sine participatione, quia si anima rationalis esset mixta ex formis abstractis, & ex formis materialibus, cum sit quasi media

D & assimiletur vtrisque quare hæc virtualis continentia, secundum quam dicunt miscibilia remanere in mixto, necesse est, quod reducatur ad modum quo partes continentur virtualiter in constituto ex eis, & sic elementa secundum aliquid sui constituunt formam mixti.

ARTICVLVS II.

Quod miscibilia secundum suam integritatem nec intense nec remisse manent in

E *mixto.*

CIrca secundum vero ponenda est conclusio intenta, scilicet, quod impossibile est formam secundum suam integritatem manere in aliquo gradu nec intenso nec remisso. Vbi considerandum quod opinio contraria præcedenti ponens se in altero extremo dicit, quod quia formæ miscibiles necessitate manent secundum aliquid sui reale, vt iam probatum est, & quia quodlibet reale pertinens ad formam miscibilis imaginantur rationem,

F & speciem formæ miscibilis in aliquo gradu intenso vel remisso participare. Impossibile autem est quod maneat in gradu intenso, idcirco declinat ad hoc, quod realitates formarum miscibilium ex quibus constituitur forma mixta participant rationes proprias in gradu remisso. & secundum hoc formæ elementorum secundum ipsos suscipiunt magis & minus sicut, & qualitates, & putant istam fuisse mentem Philosophi, & Commentatoris pro eo quod Commentator dicit 3. cœl. mun. de formis elementaribus, quod possunt suscipere magis, & minus quam mediæ existentes inter formas sub-

substantiales, & accidentales.

Sed hæc primo stare non potest. Vnde probo conclusionem oppositam ratione ostensiua, & ratione ducente ad impossibile, & ex intentione philosophi & Commentatoris.

Primo ergo ostensiue sic, Impossibile est contraria simul esse in eodem subiecto quamdiu manet formalis ratio contrarietatis inter ea, alioquin remaneret definitiua sine contradictione, contrarietas scilicet sine definitione qua dicitur, quod contraria sunt, quæ vicissim in sunt, & mutuo se expellunt, & formaliter repugnat, & oppositionem contradictoriam includunt, vt patet 10. metaph. sed formæ sunt contrariæ non solum in gradu summo, immo & gradu remisso, & in quocunque gradu in quo saluantur specificæ rationes formarum natura specificæ differentiæ secundum suas rationes habent contrarietatem, immo differentiæ ipsæ sunt contrarietas infra genus vt patet 10. metaph. ergo in nullo gradu quantuncumque minimo albedo & nigredo possunt esse simul in medio colore nec aliquæ formæ miscibiles.

Confirmatur, quia eadem est potentia duorum contrariorum 10. metaph. in quocunque gradu sumantur quantumlibet minimo, & ita sequeretur quod duo actus essent simul in eadem potentia, quod est contra Commentatorem primo trac. de substantia orbis.

Secundo vero patet idem ducendo ad impossibile, nam & plura communiter essent simul, quia quatuor elementa in aliquo gradu, nec forma mixti esset vna natura, immo quatuor naturæ quatuor species, quatuor supposita, quatuor quantitates, & vnus aceruus, & esset caro vna parua terra, & paruus ignis, & multa alia absona, igitur impossibile est, quod istud participet rationem specificam formæ miscibilis, etiam in gradu quantumcunque minimo, & remisso, quod remanere de ea dicitur in forma mixta, & constituere eam.

Confirmatur quia æque parum rubedo est albedo remissa sicut intensa, aut etiam est in summo intensa: sed est omnino aliud.

Tertio patet, quod hæc est intentio Philosophi & Commentatoris si enim remanerent in aliquo gradu etiã minimo, ipsi autem dicunt, quod in nullo actu manent sed tantum in potentia, quãuis non sit tãta sicut in prima materia, quia secunũ aliquid manent, & in speciali patet q; hæc est mens Comm. arguit.n. contra in 3. cæl. & mun. q; si elemẽta remanent in actu in composito, sequitur magnum impossibile scilicet, quod mixtum non erit vna forma, nisi sicut dicimus res contiguas esse vnas, non secundum formam, & secundum contactum: igitur non fuit de intentione eorum quod realitas, quæ manet de forma miscibili in mixto participet in aliquo gradu rationem specificam formæ commiscibilis. Immo 6. physicorum comm. 32. expresse, quod pallidum non differt ab albo secundum magis, & minus sed secundum formam, & qualitatem, & idem est de alijs medijs coloribus.

Ex quo etiam patet, quod quidam reprobantes in hoc sententiã Auerrois, non vadunt ad mentem eius, quia intellexit, quod susceptiuum magis, & minus proprie dicta sit causa, quod aliquæ formæ possint misceri, cum non possunt misceri magis in gradu remisso, quam in gradu intenso. Sed accepit diuisionem in maius, & minus pro fractione siue corruptione alicuius realitatis, quæ habet rationem terminationis & dantis nomen, & definitionem, ac specificam rationem, qua detracta, etsi remaneat aliquid formæ miscibilis, non tamen participat rationem formæ etiam in gradu minimo: non intellexit etiam, quod formæ elementares sint medium inter formam substantialem & accidentalem, loquendo essentialiter, quasi sint aliquid, quod nec est substantia nec accidens; Sed retulit istud medium ad posse diuidi, & corrumpi, sed aliquando terminans quo corrupto forma dicitur fracta in quo conueniunt formæ elementares cum qualitatibus miscibilibus, & hoc totum patet 3. cæli & mundi commento prædicto.

ARTICVLVS III.

Quod ideo formæ miscibiles possunt misceri quia possunt secundum aliquid sui frangi, quod est eorum terminatio, & secundum quid manere, quia fiunt realitas terminata, & datur modus.

Circa tertium vero ponenda est conclusio intenta, & est, quod idcirco formæ miscibiles possunt commisceri, quia corrumpi possunt secundum aliquid sui. a quo vna cum præcedentibus sumitur ratio specifica, & formalis in actu, possuntque remanere secundum aliquid sui reale, & ita remanebit aliquid formæ, & tamen non ipsa forma in aliquo gradu. Et quia hoc est difficilis imaginationis, idcirco posita sunt exempla, vt innitatur imaginatio.

Primum ergo exemplum est de linea circulari, constat enim, quod & vna, forma, & vna figura adeo simplex sicut albedo vel color, & tamen in ea est accipere aliquid, quod simul iunctum præcedentibus dat rationem specificam, & a quo sumitur differentia specifica circularitatis in actu, illud est gradus ille curuitatis qui facit æquidistantiam a centro, sic quod illo posito omnes lineæ directe ductæ a centro vsque ad circumferentiam sunt æquales. Constat etiam, quod ibi est pars aliqua curuitatis, quæ ablata vltimata parte, de qua iam dictum, nullo modo remanet forma circuli in actu sed statim transit in formam aliam. Sicut patet cum linea circularis incipit aperiri, & rectificari, amota namque illa parte curuitatis, quæ faciebat æquidistantiam, iam non remanet circularitas, nec tamen potest dici quin remanet aliquid curuitatis circuli, non de partibus qualitatis, cuiusmodi sunt curuitas, aut aliquid arcus. manentibus enim omnibus partibus quantitatis a linea circulari incipiat aperiri tollitur illud circularitatis, quod necessario exigebatur ad rationem specificam circuli, non tamen dici potest quin remaneat etiam aliquid circularitatis, quæ præfuit; alioquin in prima aperitione linea circularis transiret per infinitas curuitates distinctas, & non esset vnus motus continuus, dum linea circularis rectificaretur.

Secundum exemplum est de sono syllabæ, & sonis litterarum; constat enim, quod soni litterarum sunt vera elementa, & vera mixtione qualitatiua miscendo in sono syllabæ, vt Philosophus dicit 5. metaph. & 7. & 1. de generatione & Commentator ibidem. vnde & nomen elementi appropriatur litteris, vt dicantur elementa sonorum: Constat autem, quod in sono huius syllabæ, ba, frangatur aliquid

quid pertinens ad sonum de. b. scilicet illud, quod attingitur in vltimo termino prolationis, dum distincte profertur similiter; & aliquid ad sonum de a, pertinens. nam, quod attingitur in principio distinctæ prolationis, ita vt sit verum dicere, quod sonus de ba, nec est b. nec est a. profertur enim syllaba vnica prolatione, & vniformi de principio temporis vsque ad finem vt Priscianus dicit, alioquin si duabus prolationibus, iam esset oratio, quare in toto tempore prolationis est vnus sonus mixtus, in quo remanet aliquid de sono litteræ vtriusque, & aliquid tollitur; alioquin distincte, & discrete proferretur. Sonus ergo litteræ, cum sit vna qualitas simpliciter habens aliquid, potest tolli & remanebit sonus finitus non habens rationem specificam prioris soni. & hoc exemplo maxime nititur Philosophus vbique, & Commentator eius, quia est ita accommodum ad propositum.

Tertium exemplum, quod magis est manufactio, potest induci in hoc, quod ex partibus possumus colligere, quid sciendum in vniuersali, & idcirco Philosophus reprobat principia Platonis in rebus vniuersalibus, quia in applicatione ad particularia per illa principia non potest reddi causa de apparentibus, non enim per numeros potest reddi causa de accidentalitatibus vniuersalibus, & alijs varietatibus, quæ apparent in rebus particularibus.

Nunc autem tractantes de diuersis mixtis, & diuersis gradibus mixtionum in speciali necessario habent recurrere ad principium istud vt dicant, quod hoc mixtum differt ab illo pro eo, quod terreum bene miscetur cum aqueo, & igneo & aereo commixtione tali vel tali, & quod est hic plus de terreo, & ibi plus de aereo. & sic assignant rationes propriorum accidentium, & propriarum naturarum in carne, osse, lapidibus, & metallis; nunquam autem dicunt, quod sit plus de terra vel de igne, sed de terreo, & igneo, per hoc innuentes, quod communis animi conceptio est, quod remanet ibi aliquid, quod præfuit in terra, quod appellatur terreum, & tamen non remanet ipsa terra nec eius complementum.

Nunc conclusio probanda est auctoritatibus, & ratione.

Primo sic. Si in forma miscibili in actu mixtionis non frangeretur aliquid eius reale aliquo etiam remanente, non esset verum verbum Philosophi 1. de generatione, cum dicit, quod miscibilia non corrumpuntur secundum totum, sed alterantur secundum aliquid, quo ablato miscibile amittit specificam rationem, & ideo dicitur alterari, idest alterius rationis fieri; nec etiam esset verũ verbum Commentatoris 3. de cælo, & mundo, cuius verba sunt hæc: si remanerent formæ elementorum quas recipiunt, necesse est quod nullum ens diuersum ab eis in forma substantiali generaretur ex ipsis. Et ideo necesse est cum ex eis generetur vna forma mixta, vt corrumpantur formæ eorum secundum medietatem, quoniam si corrumperentur secundum totum, prima materia reciperet primo & essentialiter omnes formas compositorum mediantibus istis corporibus. hoc ille. Ex quo patet quod si secundum medietatem corrumpuntur, & non secundum totum, & tamen non remanent in actu, quod oportet dicere aliquid reale excludi, ex quo præcedenti resultabat forma elementi.

Similiter non esset verum verbum eiusdem Com- A mentatoris 1. physic. cum dicit, quod miscibilia sunt in media forma, non in pura potentia, nec in vltima perfectione sua, sed medio modo, innuens, quod ablatum est aliquid quo dempto non manent in suo actu, & in sua perfectione, & tamen aliquid derelictum est, propter quod plus sunt in pura potentia.

Similiter non esset verum verbum eiusdem in fine primi de generatio. cum ait, quod vera mixtio non est secundum partes quantitatis, sed secundum partes vnius qualitatis. Vnde paulo ante ait, quod B vera mixtio quærit vniformem euentum in vtroque miscibilium, quia si vtrumque corrumperetur non possent inueniri, nec etiam admisceri. hæc ille. in quibus expresse dicit, quod in vera mixtione quæ est secundum qualitatem, & formam, necesse est, quod aliquæ partes formarum miscibilium corrumpantur, quibus corruptis reliquæ remanentes amittunt rationem formæ præcedentis, & mediam formam constituunt.

Sed absurdum, & friuolum est dicere, quod tam præclari Philosophi qui sic naturas rerum diligen- C ter exquisierunt, aut falsum dixerint, aut improprie loquuti fuerint in hac materia. Igitur prædicta fractio formarum miscibilium est tenenda.

Secundo idem apparet ratione demonstratiua, quia verba prædicta fundantur in principijs per se notis, quorum vnum est, quod non sunt miscibilia primo, quæ non sunt miscibilia actiua, & passiua, & addo primo propter mixtionem albedinis, & nigredinis, & secundarum qualitatum, quæ non sunt actiuæ, & passiuæ, sed earum mixtio non est prima sed sequitur mixtionem qualitatum pri- D marum actiuarum, & passiuarum.

Secundum principium quod si ex mutua actione alterum totaliter corrumpatur, & alterum vincat nulla est mixtio, sed alterius generatio.

Tertium vero est, quod si vtrumque totaliter corrumpatur, ita vt nihil de ipsis remaneat, aut non est nec fit de ipsis aliqua mixtio cum sit contradictio ponere mixtionem sine miscibili aliquo.

Quartum est, quod vtrumque maneat secundum suam specificam rationem etiam in minimo gradu, nunquam fit ex eis aliqua vna species, nec E forma vna, sed est aceruus formarum, hæc autẽ omnia sunt per se nota, & ideo necesse est ex ipsis concludi quintum scilicet, quod in vtroque miscibilium aliquid corrumpitur, quo ablato non remanet specifica ratio cum aliquid manet, quod est intentum nostrum, & conclusio supposita ad probandum.

ARTICVLVS IIII.

F *Qualiter specificata formarum miscibilium differunt a sua realitate.*

NVnc quarto, & vltimo patet, quid dicendum ad formam quæstionis.

Sciendum enim, quod omnes formæ miscibiles consistunt in quadam latitudine partium, sic, quod altera detracta iam non manet specifica ratio illius formæ, quia super toto concursu, & integritate illarum partium fundatur specifica differentia, et respectus illius formæ. Ideo Commentator 2. de generatione, quod elementa in mixto non sunt secundum partes in quantitate, sed secundum partes in qualitate, et subdit, quod medium cum hoc, quod

A quod declinat ad alterum contrariorum, habent aliquam latitudinem: hoc autem est commune, tam formis elementaribus, & substantialibus, quæ possunt misceri, quam etiam accidentalibus. Si quæ autem sunt, quæ consistant in indiuisibili simpliciter, tales misceri non possunt, & ideo figuræ misceri non possunt, nec etiam animæ quamuis semina arborum & animalium possint misceri, & fiant ex eis corpora media secundum Philosophū 7. metaph. comm. 28. & Commentatorem ibidem: formæ autem accidentales habent vnum speciale ultra formas substantiales quia suscipiunt magis, B & minus, scilicet quod posita tota illa latitudine partium in cuius integritate consistit ratio specifica & differentia formalis, adhuc potest eis fieri additio partium, quæ, quia adueniunt formæ in actu extrahenti, tamē sunt eiusdem latitudinis. Idcirco priorem formam actualiorē, & perfectiorē reddūt. formis autē elemētaribus exquisito ad quo est integritas illius latitudinis impossibile est, quod fiat additio partium ad eandem latitudinem pertinens, nam aduenicns pars esset accidens, & per C consequens alterius conditionis.

Quærenti ergo: an actualitas siue formalitas specifica formæ miscibilis differat a realitate formæ, dicendum quod non a tota latitudine realitatum in quarum concursu consistit ratio formæ, sed ab altera illarum realitatum differt sicut totum, & integrum a parte in qua non saluatur totalitas, & per consequens nec forma.

Primum quidem, quia forma in simplici esse consistit secundum auctorem 6. princip. scilicet, si in forma elementari sit aliquid, & aliquid, erit ens, & ens essentia, & essentia res, & res secundum præde- D terminata in quæstione prima supra Et ita forma erit composita ex principalibus essentiis, igitur illud poni non potest.

Secundum vero quia differentia specifica in indiuisibili consistit, quia species sunt sicut numeri; igitur non potest fundari super concursu realitatum & essentiarum, sed prima realitas dabit speciē, & cæteræ intendent, & perficient, vt videtur.

Tertium: quia non minor difficultas est, quomodo possunt misceri realitates remanentes cum sint indiuisibiles actuales, quam de tota forma. E

Quartum: quia secundum hoc forma elementaris erit mixta, cum consistet ex multis realitatibus sicut & forma media.

Vltimum vero de formis accidentalibus, quæ suscipiunt magis & minus, quærendum est enim de latitudine partium, quibus forma intenditur, an sint eiusdem conditionis cum partibus illis quibus non intenditur, sed tantum ex ipsis consurgit respectus formæ, ita quod formaliter est ipsa forma: aut ergo sunt partes eiusdem conditionis; aut alterius. Si eiusdem, sequitur, quod potentiæ ita in- F tendent sicut & illæ, & e conuerso. Si vero alterius, constituetur ergo vna res ex duplici ordine partium, immo erunt duæ totalitates, & duæ res totales alterius rationis, ex quo partes alterius rationis sunt.

Sed his non obstantibus dicendum est, sicut prius; nec instantiæ illæ procedunt.

Prima siquidem non, concedēdum namq. quod realitates illæ, & integritas est forma elementaris, sicut aliquid fert, ita & res essentiæ sunt & tales vtique res, & essentiæ, qualia aliqua sunt, & ideo sicut sunt aliquid partiale indistinctū in actu, A eorum tamē totalitas est minus actus indistinctus, sicut sunt partiales essentiæ indistinctæ in actu, quarum totalitas est vna essentia integra in actu omnino indiuisa, & hoc sufficit ad simplicitatem formæ, vt scilicet non constituatur ex realitatibus, quarum vna sit potentia, & reliqua actus. Sed quod habeat latitudinem quandam partium indistinguibilium in actu, & re, & intellectu, quorum concursus indiuisus formam efficiat, nil prohibet, immo necesse est, vt patet ex rationibus inductis, & ex dictis Philosophi & Commentatoris. & est exē- B plum ad hoc de forma circularitatis, quæ simplex est; curuitas autem sua totalis habet intra se partes curuitatis; quod patet dū aperitur linea circularis, & incipit rectificari, non enim de nouo continue inducuntur curuitates totales quæ non fuerunt partialiter in curuitate circulari. Exemplum etiam de sono vnius litteræ, a quo nascente sono alterius litteræ demitur aliquid, quod pertinebat ad integritatem sonitus, & remanet aliquid nec tamen remanet ipse sonus qui consistebat in totalitate.

C Et per idem patet ad secundam instantiā, quia specifica ratio circuli non accipitur a partibus curuitatis præcedentibus in linea curua, donec adueniat vltimum curuitatis, qua posita est æquidistantia a centro secundum lineas rectas ducibiles a linea curua, & puncto eius, vsque in centrum, & idem est de de sono litteræ qui non habet rationem specificam talis soni, donec veniat vltimum percussionis, & prolationis discretæ, quod quia tollitur, cum miscentur sono alterius litteræ, necessario tollitur specifica ratio soni litteralis, & fit D vnus sonus medius, & mixtus ipsius syllabæ. & sic intelligendum est de partibus terreis, & aqueis, quia ratio specifica terræ vel aquæ non sumitur ex cursu & totalitate illarum partium, quarum latitudo concurrit ad formam terræ: quocirca ablata aliqua ex illis partibus aufertur totalitas, & ratio specifica terræ seu aquæ. Propter quod non conceditur, quod caro sit mixta ex terra & igne, esset enim ignis vel terra, sed est mixta ex aqueo, & terreo, nec propter hoc tamen est, quod ratio specifica in indiuisibili consistat, quia totalitas rea- E lium partium indiuisibilis est, & vna parte remota totaliter remouetur, & quantum ad hoc formæ sunt, sicut numeri.

Non procedit etiam tertia: assumit enim duo falsa. Primum quidē, quod illæ indiuisibiles sint in actu sicut forma, non sunt autem distinguibiles aliquo modo in actu realiter, & idcirco non possunt reperiri solitariæ, sed semper sunt sic virtualiter partes alicuius formæ; propter quod dum tollitur totalitas formæ, cuius erāt partes, necesse est, quod fiāt actualiter partes alicuius alterius formæ, quod F sit aduenientibus partibus, quæ consimiliter se habuerunt ad formā oppositam, & sic ex vtrisque cum neutræ sint distinctæ in actu, consurget vna totalitas, a qua sumitur differentia specifica, quæ neque erit prima forma, cuius illæ fuerunt partes; nec etiam secunda, cuius istæ fuerant. Sed erit forma media ex vtriusque formæ partibus constituta & conflata, sicut patet dum à sono litteræ b. tollitur vltimum, in quo sumitur prolatio, residuum per se proferri non potest, vt ibi sistat proferens, sed sub eadem prolatione connectit aliquid de sono ipsius a, amoto aliquo, a quo inciperet proferens, a, si distinctè proferret. Vnde aliter venio ad

iſtum ſonum medium ſonus de.b. quia tollitur realitas, quæ ſe tenet ex parte finis prolationis, aliter autem ſonus de A, quia illud quod de eo tollitur, tenet ſe ex parte principij prolationis, & manet, quod ſe tenet ex parte finis, nihilominus vtraq. ablatio ſufficit ad tollendum rationem ſpecificam ſoni, & conſurgit alius ſonus ex realitatibus vtriuſque dimiſſis, & patet quomodo faciunt vnum ſonum ſimpliciter, cuius formalis ratio conſiſtit in totalitate conſtituta ex aliquo remanente de ſono vtroque. Semper autem illa realitas, quæ ſe tenet ex parte termini, actualior eſt quam illa, quæ ſe tenet ex parte principij, quia actus terminat, & diſtinguit: & hinc eſt, quod in omnibus miſcibilibus ſiue ſubſtantialibus ſiue accidentalibus ſemper alterum miſcibilium magis eſt quam reliquum vt dicit Philoſ. 10. met. & ibid. Comment. com. 23.

Quod autem dictum eſt de ſonis, intelligendum eſt de alijs qualitatibus, nam poteſt frangi vel ex parte partium, quæ ſe tenent ex parte, in quo finitur earum generatio, vel ex parte partium quæ ſe tenent ex parte principij vnde incipit.

Non procedit etiam quarta, quia pro tanto forma media dicitur mixta, quia partes ad eam concurrentes non ſunt vnius conditionis, immo fuerunt partes formarum alterius ſoni, quod non eſt ſic de partibus formæ ſimplicis, & hoc notorium eſt in ſonis litterarum.

Non valet etiam vltima, nam etiam in formis accidentalibus vt pote in curuitate circulari videmus, quod adueniente vltima, quod eſt ſummum curuitatis, ſic claudatur ſpecifica ratio ex totalitate partium omnium curuitatis, quod non

A poteſt circulus vlterius extendi, nec etiam remitti, quia ſi tollitur vltimum, quod iam remanet, amittit rationē ſpeciei. Et ſic eſt intelligendū de formis ſubſtantialibus elementorum. In ſono enim litteræ videmus quod vltimum, quod attingitur in fine prolationis intenditur, & ſuſcipit magis & minus.

Dico ergo, quod partes iſtæ ſic ſunt vnius ordinis, quod partes intendentes & remittentes ſupponunt integritatem partium ſpecificatam rationem conſtituentium omnino præcedere, ita vt ſi debeat fieri corruptio talis formæ, oportet, quod ſit remiſ-

B ſio omnium partium vſque ad vltimum, in quo cū præcedentibus ſtat. ratio ſpecifica illius formæ, & ſubintrant illæ partes per mixtionē, ſpecificam rationem formæ alterius cum partibus formæ contrariæ. & hinc eſt, quod vnus motus continuus eſt de contrario in contrarium tranſeundo per modiū vt patet 10. metaph. non eſt igitur multitudo iſtarum partium diſparata, vt conſtituantur diuerſa tota, ſed ſub vno ordine prioris & poſterioris ſe habent vt conſtituant vnam formam.

Ad argumentum in oppoſitum dicendum, quod

C pars vltima non eſt actu, ſic quod partes præcedentes ſint potentiæ quæ actuentur per ipſam, nam ratio ſpecifica non ſumitur præciſe ab aliqua prima vel vltima, ſed a totalite & integritate ipſarum. Et propter hoc forma non conſtituitur ex forma & materia ſicut aſſumebatur, ſed ex realitatibus partialiter integrantibus rationem ſpecificam, & formalem, quæ quidem ſiunt vnum non per aceruum aut aggregationem ſed per qualitatiuam indiuiſionē, ſicut partes continui ſuo modo ſunt vna quantitas indiuiſa in actu.

FINIS.

INDEX
RERVM ET SENTENTIARVM IN QVODLIBETIS XVI. motatu dignarum.

Prior numerus indicat paginam, alter eiusdem columnam; postremus uero uersum, sub illa littera signatum.

A

B

C

Q

R

S

I N D E X

Vnum

FINIS.

Errata benignè Lector ita corrigito.

Pagina 3. columna 1. littera e. circundata, circumscripta. 7.2.e. inelicitas, elicitas 9.1.e. in passio, in passo. 17. 2.f. positiuus, positiuis 27 2.f. compositiua, positiua. 28.2.d. nec sacro, hæc sacro. f. cursuum, conuexum. 29.1.d. minum, terminum. 2.f. indictiones, indiuisiones, siue indistinctiones. 31. 1.a. conuenitate, conuexitate. 37. 1.b. concepitur, concipitur. 2.d. vtique, vtrique. 39.1.d. paternitas, paternitatis. 41.1.e. habet, habere. 2.a. fundamentur, fundamentaliter. 46.1.a. minimam, minima. 2.b. similiter, simpliciter. f. & quid, & secundum quid. 53.1.e. proposito, propositio. 55.2. e. indistinctio, distinctio. 57.1.c. habitudinem, habitudine. 58.2.b. illimatatio, illimitatio 60. 1.c. intellecto, intellectio. 65.2.c. absonus, non est sonus. 70.1.a. sensibilium, spiritualium. 77. 2.b. mori, moueri. 79.1.d. materia, natura. natu intelligens, natum intelligere. 83.1.b. cernitates, visiones. f. auctoritate, auctoritates. 85.1.c. intellecto nudo, intellectus nudus. 2.d obiectiui, obiecti. 88. 1.d. lumen, lumine. 2. f. ad eligendum, ad eliciendum. 89 1.a. fac alijs, factalis. 100.2.f. quæ petitur nisi poneretur ipsum, quæ petuntur nisi poneret ipsum. superiors, superior. 101.2.c. quid videt, quis videt. 106.1.c. lucis, locis. 107.2.f. esset, esse. 109.1.c. omnis, omne. 110.2.f duplicatus prædicamentos, duobus prædicamentis. 111.1.b. respectus fundatus non sicut pars, aut sicut constituens, sed sicut copula. respectum fundatum, non sicut partem aut sicut constituentem sed sicut copulare. 114.1.b. si scientiam, si scientia. 115.2.c. nullam, nullum. 116.2.e. fundamentibus, fundamentalibus. 117.2.f. attractus, abstractus. 119.1.e. circunstantia, circunstantię. f. circunstantiatonam, circunstantionatam. 2. a. dissimilec, dissimiles. f. constitationem, constitutionem. 120.2.f. in probatione, in prolatione. 121.1.b. facieis, facies. 128.1.e. substantiuas, subiectiuas. 2.b. prudentiam, prouidentiam. 129.2.e. quibus ponuntur esse communis, quibus ponitur esse commune. 130.1.a. penes obiectam, penes obiecta. 131.1.e. in mente, in mediocritate. 132.2.a. præcipere, perficere. 133.1.f. naturales, naturale. 133.2.a. toto, totus. b. oblatio, oblationis. 134.1.f. sanit, facit. 2.c. restituta, restitutiua. 136.1.e. ad aliquem, ad aliquam. 2.a. propriem, proprie. e iocus, iocosus. 138.1.c. patat, pateat. 143.2.a. nato, naso. 144.1.b. adhabitudine, ab habitudine. 2.a. contentioni, intentioni. b. inducat, induat. d. inducere, induere. 146.2.b. speculatiuum, speculatiua 147.1.a. vt est immortalis, vt est immobilis. b. speranni, sperandi. e. nec verum & est verum. 2.a. seometriam & omnem, viam & rationem. d. principij, principijs. 149.2. elementare, elementares. f. cui, sui. 150.1.f. alterorum alteratorum. 151.1.f. ex negatiuo, ex vegetatiuo. 152.1.b. repugnat, repugnant.

Regestum in Secundum librum.

† A B C D E F G H I K L M N O P Q R S T V X Y Z.
Aa Bb Cc Dd Ee.

In Tertium librum.

☾ Ff Gg Hh Ii Kk Ll Mm Nn Oo Pp Qq Rr Ss Tt Vu Xx Yy.

In Quartum Librum.

✱ a b c d e f g h i k l m n o p q r ſ t u x.
Index constat quatuor Terniones.

In Quodlibetis.

¶ aa bb cc dd ee ff gg hh ii kk ll mm nn oo.

Omnes sunt terniones præter † ✱ & ¶ quæ constat singulis folijs, & ☾, E e, o o, quæ sunt duerniones, & Y y, quod est Quaternio.



ROMAE, Ex Typographia Aloisij Zannetti. MDCV.

SVPERIORVM PERMISSV.